Marcelo D. Boeri · Ricardo Salles

# Los Filósofos Estoicos

## Ontología, Lógica, Física y Ética

Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos



Academia

Studies in Ancient Philosophy 12

Los estoicos antiguos y medios comparten con los presocráticos la mala fortuna de que sus obras se perdieron. Sin embargo, hay una enorme cantidad de fragmentos e informes que ha llegado hasta nosotros a través de filósofos y escritores contemporáneos o posteriores a los estoicos interesados en temas filosóficos (como Alejandro de Afrodisia, Cicerón, Galeno, Plotino, Plutarco, Proclo y Sexto Empírico), teólogos (por ejemplo, Clemente y Filón de Alejandría, Eusebio y Orígenes), y doxógrafos (como Diógenes Laercio y Estobeo). Algunas de esas fuentes son hostiles a los estoicos y, por tanto, tienden a distorsionar las doctrinas estoicas originales. Pero todas ellas nos proporcionan una vasta cantidad de evidencia para el conocimiento del estoicismo. Este libro ofrece una amplia selección de esta evidencia textual en conexión con el estoicismo antiguo y medio (textos griegos y latinos con aparato crítico, traducción española y comentario filosófico). También se incluyen algunos pasajes significativos de Séneca, Musonio Rufo, Epicteto y Marco Aurelio.

The Ancient and Middle Stoics share with the Presocratics the ill fortune of having had their work lost. There is, however, an enourmous amount of fragments and reports that have come down to us from contemporary or later philosophers and writers with an interest in philosophy (such as Alexander of Aphrodisias, Cicero, Galen, Plotinus, Plutarch, Proclus and Sextus Empiricus), theologians (for example, Clement and Philo of Alexandria, Eusebius and Origen), and doxographers (Diogenes Laertius and Stobaeus). Some of these sources are hostile and, therefore, they tend to distort the original doctrine. But they provide us a large body of evidence for the knowledge of Stoicism. This book offers a wide selection of this evidence (Greek and Latin texts with critical apparatus and philological notes accompanying a Spanish translation and philosophical commentary). Some significant passages from Seneca, Musonius Rufus, Epictetus and Marcus Aurelius are also included.

**Marcelo D. Boeri** es profesor e investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado (Chile). Sus principales áreas de interés son la psicología moral y la epistemología en Platón, Aristóteles y el estoicismo.

**Ricardo Salles** es Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Su trabajo se ha centrado en la ética y la metafísica antigua, especialmente Aristóteles y los estoicos, y en la historia de la ciencia antigua.

ISBN 978-3-89665-586-8




www.academia-verlag.de

Marcelo D. Boeri · Ricardo Salles

Los Filósofos Estoicos:

Ontología, Lógica, Física y Ética

Illustration on the cover:
Fragment of a marbled shield
from the Parthenon Frieze, Athens
at the British Museum

The printing of this volume was made possible by generous funding from the Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, and the Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Alberto Hurtado, Chile

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http: //dnb.ddb.de abrufbar.

ISBN 978-3-89665-586-8

1. Auflage 2014


Bahnstraße 7, D-53757 Sankt Augustin
Internet: www.academia-verlag.de
E-Mail: info@academia-verlag.de

Printed in Germany



# Introducción

## 1. El estoicismo antiguo

Junto con el epicureísmo y el movimiento escéptico surgido de la academia platónica, el estoicismo antiguo es una de las tres principales escuelas de la filosofía helenística (*c.* 300 a.C. – *c.* 30 d.C.), y el movimiento filosófico dominante desde el inicio del Imperio Romano hasta fines del siglo III de nuestra era. El desarrollo de la historia del estoicismo antiguo comprende tres grandes etapas sucesivas, marcadas por cambios doctrinales importantes. La primera va de Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica a comienzos del siglo III a.C., a Antípatro de Tarso, director de la escuela del siglo II y a sus discípulos inmediatos. La segunda también se ubica dentro de la época helenística y va de Panecio de Rodas, sucesor de Antípatro, a Posidonio de Rodas a principios del siglo I d.C. La tercera etapa abarca el inicio y auge de la época imperial romana, dándose por terminada con la muerte del emperador Marco Aurelio en el año 180 de nuestra era.[1]

Después de esta última etapa, en la antigüedad no hubo más estoicos destacados. Pero el estoicismo siguió ejerciendo una enorme influencia a través de filósofos clave de la antigüedad tardía. Algunos de ellos, en efecto, siendo adversos a los estoicos, solieron expresar muchas de sus propias tesis a través de conceptos centrales del estoicismo y en el sentido técnico en que los estoicos habían empleado estos conceptos. Ejemplos de ello son las nociones de destino (εἱμαρμένη) y asentimiento (συγκατάθεσις) en Alejandro de Afrodisia, director de la escuela peripatética de Atenas a fines del siglo segundo, y los conceptos de hálito (πνεῦμα) y razón seminal (σπερματικὸς λόγος) en Plotino, fundador en Roma de la escuela neoplatónica a principios del siglo tercero. El tema de la influencia del estoicismo en la historia de la filosofía medieval, moderna y contemporánea es demasiado amplio para abordarlo aquí,[2] pero cabe indicar que autores tan importantes como Agustín de Hipona, Anselmo de Canterbury, Spinoza, Grocio, Schopenhauer, Nietzsche, Brentano, Frege y, en tiempos recientes, autores tan diversos como Benson Mates, Gilles Deleuze y François Récanati retomaron y desarrollaron ideas clave del estoicismo.[3]

A diferencia de la escuela epicúrea, al interior de la cual había poca discusión en torno a las tesis del propio Epicuro,[4] la escuela estoica tuvo, desde su inicio, un desarrollo complejo marcado por intensos debates doctrinales entre distintas facciones en su interior. Si bien Zenón de Citio, el fundador, siempre constituyó una figura de autoridad que pocos estoicos pusieron abiertamente en duda, la ambigüedad e incluso la indefinición de muchas de sus ideas sobre temas centrales del sistema dejaron un amplio margen para la exégesis y la innovación. De este modo, los desacuerdos que hubo al interior de la escuela no se limitaron a aquellos que marcaron las tres etapas centrales de la historia del estoicismo a las que nos referimos antes. A menudo, dentro de una misma etapa, se pueden observar desacuerdos sustantivos.[5] Por ello, es fácil equivocarse cuando se atribuye tesis estoicas a "los estoicos" a

---

[1] Pueden consultarse tres valiosos estudios sobre la cronología y el desarrollo del estoicismo: Dorandi 1999a y 1999b, Gill 2003 y Sedley 2003.

[2] Para valiosas referencias bibliográficas respecto de la investigación actual sobre este tema, cf. Long 1974: 232-47, 2002: 231-74 y 2003. Véase también el importante volumen editado por Miller e Inwood (Miller-Inwood 2003); los ensayos incluidos en ese volumen muestran la poderosa influencia del estoicismo en filósofos de la Modernidad temprana (como Spinoza, Lipsio, Locke, Butler o Leibniz) o en juristas-filósofos (como Grocio).

[3] Para estos tres últimos autores, cf. Mates 1953, Deleuze 1969, Récanati 2007.

[4] Moribundo, el propio Epicuro recomendaba a sus amigos "no olvidarse de sus doctrinas" (DL 10.16), lo cual parece haber sido interpretado en el sentido de "no modificar" dichas doctrinas.

[5] Un caso significativo a este respecto es Aristón de Quíos, quien desafió abiertamente la teoría de los indiferentes y defendió la tesis de que lo único relevante y que, por tanto, nos concierne son los asuntos éticos (cf. Estobeo, *Ecl.* 2.8, 13 ss. = *SVF* 1.352; *FDS* 208. Eusebio, *PE* 15.62, 7-11=*SVF* 1.353. Sexto Empí-

secas, pues, si bien existe un núcleo básico de tesis comunes a todos ellos, este núcleo fue cambiando a lo largo del tiempo y, en cada momento, aun cuando había cierto acuerdo respecto del núcleo doctrinal, no necesariamente había acuerdo sobre otras tesis importantes. Las fuentes antiguas frecuentemente se refieren a los estoicos en su conjunto y, con ello, alimentan la ilusión de que entre ellos no había desacuerdos filosóficos profundos. Por esta razón, el término de "escuela" sería inapropiado para referirse al estoicismo, si por "escuela" (αἵρεσις) entendemos un grupo de personas que reciben, comparten y transmiten *dogmáticamente* una misma doctrina. En ese caso, un término como "movimiento" sería más adecuado para hacer justicia a este carácter dinámico del estoicismo.[6]

Las facciones dentro del estoicismo tenían sus propios líderes, y suelen ser ellos cuyos nombres e ideas llegaron hasta nosotros. Pero también se hicieron famosos algunos de los discípulos más cercanos de los líderes y, asimismo, ciertos estoicos pasaron a la posteridad gracias a que ocuparon altos cargos públicos. A continuación ofrecemos una lista de los filósofos estoicos más destacados, indicando con un asterisco los directores de la escuela.

*Siglos IV-III a. C.*
*Zenón de Citio (334–262)
Aristón de Quíos (fl. 260)
*Cleantes de Asos (331–230)
*Crisipo de Solos (c. 280– c. 206)
*Zenón de Tarso (sucedió a Crisipo c. 206)
*Diógenes de Seleucia o "Babilonio" (230–152).[7]

*Siglos II-I a.C.*
*Antípatro de Tarso (c. 210– 129)
Boeto de Sidón (siglo II)
* Panecio de Rodas (c. 185– c. 109)
Posidonio de Apamea (c. 135 – c. 5 d. C.).[8]

*Siglos I-III d. C*
Lucio Aneo Séneca (4 a. C. – 65)
Epicteto (c. 55– c.135)
Hierocles (fl. c. 150)
Cleómedes (siglo I)
Marco Aurelio (121–180).[9]

De ciertos estoicos de la época imperial sobreviven algunos tratados y obras completas o casi completas. Por ejemplo, de Séneca tenemos una parte voluminosa de su correspondencia filosófica (*Cartas a Lucilio*) y tratados como el *De Ira* o *Cuestiones Naturales*; de Epicteto, cuatro libros de discursos o conversaciones (Διατριβαί) compiladas por su discípulo Arriano, y de Marco Aurelio, doce libros de reflexiones filosóficas (τὰ εἰς ἑαυτόν). Pero de los estoicos

rico, *AM* 7.64-67 = *SVF* 3.361). Sobre Aristón, véase la todavía importante monografía de Ioppolo 1980 con los comentarios críticos de Schofield 1984.

[6] Sobre la noción de pertenencia a una escuela en la filosofía antigua, cf. Dorandi 1999b y Sedley 1989 y 2003.

[7] También se sabe que en el siglo III a.C. los siguientes estoicos realizaron alguna contribución (no siempre menor) a la doctrina o práctica estoica: Perseo de Citio (307-243), Arato de Solos (c. 315-c. 240), Apolófanes de Antioquía (fl. 275), Esfero de Borístenes (c. 285-219), Herilo de Calcedonia (fl. 250), y Aristocreonte de Solos (fl. 210).

[8] Para los siglos II-I a. C., cf. también Apolodoro de Seleucia o "Babilonio" (fl. 150), Arquedemo de Tarso (fl. 140), Sosígenes de Tarso (siglo II), Heráclides de Tarso (siglo II), Eudromo (siglo II), Atenodoro de Tarso (c. 130-c. 60), Hecatón de Rodas (fl. 100), Antípatro de Tiro (siglo I), Crinis (siglo I).

[9] Para los siglos I-III d.C., cf. también Lucio Aneo Cornuto (c. 20-c. 70), Musonio Rufo (c. 25 – c. 90), Flavio Arriano (c. 90-175), y Filópatro (fl. 140).



anteriores, tenemos muy poco, pues comparten con los presocráticos la mala fortuna de que sus obras se han perdido. Afortunadamente, disponemos de una enorme cantidad de material fragmentario que viene de la antigüedad a través de diversas fuentes como, por ejemplo, filósofos o escritores de temas filosóficos (en especial Alejandro de Afrodisia, Aulo Gelio, Cicerón, Galeno, Proclo, Plotino, Plutarco y Sexto Empírico), teólogos del s. I a.C. (como Filón de Alejandría) o de los primeros siglos de la era cristiana (en especial Clemente de Alejandría, Orígenes, o Nemesio), y doxógrafos tardíos (principalmente, Aecio –Pseudo-Plutarco–, Diógenes Laercio y Estobeo).[10] Estas fuentes nos proporcionan una impresionante cantidad de material para nuestro conocimiento del estoicismo en su conjunto. Sin embargo, muchos de los informes suministrados por estos escritores a veces son citas, hechas fuera de contexto, de pasajes presumiblemente incluidos en una obra original de un filósofo estoico en particular como, por ejemplo, en la *República* de Zenón o en el tratado *Sobre la Providencia* de Crisipo. Algo que dificulta aún más la labor de interpretación es que muchas de estas fuentes no son enteramente fiables por ser sumamente hostiles al estoicismo, presentando sus doctrinas bajo una luz poco favorable y en ocasiones distorsionándolas deliberadamente.

## 2. Antecedentes de la presente colección.

Al comienzo del siglo XX los estudiosos dedicados al estoicismo se beneficiaron con la aparición entre 1903 y 1905 de la monumental obra en tres tomos de Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, a los cuales se sumó en 1924 un cuarto tomo compilado por M. Adler con varios índices.[11] El primer tomo fue dedicado a Zenón y sus contemporáneos o discípulos inmediatos, el segundo a la "lógica" (es decir, lógica formal, filosofía del lenguaje, lingüística y epistemología) y la física de Crisipo y, el tercero, a la ética de Crisipo y a sus sucesores hasta Antípatro de Tarso y algunos estoicos menores posteriores. Al interior de cada uno de estos tres tomos, el material aparece ordenado temáticamente siguiendo una división muy fina y detallada de la estructura del sistema estoico. La obra de von Arnim ha sido y seguirá siendo un libro de fuentes de referencia obligada para cualquier persona que trabaje sobre el estoicismo antiguo.

Esta contribución pionera, sin embargo, también tiene defectos y limitaciones. A nuestro juicio, los seis más graves son los siguientes: (a) en ocasiones, von Arnim atribuye erróneamente a ciertos estoicos específicos doctrinas que no les pertenecen;[12] (b) gracias a estudios recientes, se ha mostrado que hay ciertos textos fundamentales que él no incluye en su colección;[13] (c) frecuentemente von Arnim desmembra un texto dotado de gran unidad lógica en varios pasajes y los incluye en lugares distintos de la colección; (d) en muchos casos, los textos incluidos están cortados de una manera tan arbitraria que resulta muy difícil reconstruir el argumento o el trasfondo en el que se formula un argumento; (e) muchas de las ediciones críticas de los textos griegos y latinos reproducidos por von Arnim han sido mejoradas y remplazadas por nuevas ediciones; (f) muchos pasajes se repiten innecesariamente en diferentes secciones de la obra.[14]

A raíz de estos problemas, aunados a que en *SVF* los textos aparecen sin traducción y a que aún no existía un libro de fuentes sobre la filosofía helenística en su conjunto, en 1987 Anthony A. Long y David N. Sedley publicaron una colección de textos en dos volúmenes,

[10] Para las dificultades de los *Placita* (atribuidos a Aecio o Ps. Plutarco) cf. la monumental obra de Mansfeld-Runia 1997; 2009; 2010.

[11] von Arnim 1903-1905 (*SVF*).

[12] Por ejemplo, von Arnim incluye en el volumen II varios textos del *De Fato* de Alejandro de Afrodisia que, supuestamente, reportarían doctrinas crisipeanas, cuando actualmente se sabe, gracias a estudios recientes (por ejemplo, Bobzien 1998), que las teorías estoicas referidas por Alejandro en este tratado no son necesariamente de Crisipo.

[13] Por ejemplo, Zenón *ap.* Alejandro de Licópolis, *Contra Manichaeorum Opiniones Disputatio* 19, 2-4 (recogido en nuestro capítulo 18, texto **18.1**).

[14] Para ejemplos de (c) cf. el pasaje dividido entre *SVF* 1.102 y 1.497 o el dividido entre *SVF* 3.18, 188, 497-498 y 763; de (d) cf. *SVF* 1.154 y 2.980; de (e) cf. las nuevas ediciones de Diógenes Laercio de H. S. Long de 1964 y de M. Marcovich de 1999; y de (f) cf. *SVF* 1.628 y 3.285. Como hemos dicho arriba, a pesar de todas las objeciones que legítimamente pueden hacerse a la obra pionera de von Arnim, la misma sigue siendo de referencia obligada para el estudioso del estoicismo.

*The Hellenistic Philosophers* (LS),[15] que, sin estar exclusivamente centrada en el estoicismo, constituyó un formidable avance para el estudio de la Estoa. No sólo las ediciones de los textos griegos y latinos estaban al día en ese momento, sino que el aparato crítico y las notas a los textos originales contribuyeron a iluminar muchas dificultades textuales. A diferencia de von Arnim, los textos figuraban no sólo en los idiomas originales, sino también en traducción al inglés e iban acompañados de comentarios y notas (de tipo histórico y filosófico en el volumen I y lingüístico y erudito en el volumen II). La obra de Long y Sedley, sin embargo, pretende ofrecer los textos más relevantes para el estudio de la filosofía helenística en general, es decir, del estoicismo, epicureísmo y escepticismo. Por consiguiente, la selección de textos es a veces más limitada que la de *SVF*, en la medida en que debe cubrir tres diferentes escuelas. Además, aunque Long y Sedley incluyen ciertos textos del estoicismo imperial (cosa que muy raramente hace von Arnim), esta etapa del estoicismo cae fuera del dominio que pretende abarcar su colección.[16]

El mismo año que en que apareció LS, Karlheinz Hülser publicó su monumental obra en cuatro volúmenes *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker (FDS)*, una colección de 1257 textos en griego, latín, árabe y armenio, ordenados temáticamente, sobre la "dialéctica" o "lógica" estoica, es decir, la disciplina que abarca la lógica formal, la filosofía del lenguaje, la lingüística y la epistemología.[17] A diferencia de von Arnim, Hülser no sólo ofrece los textos en el idioma original con un breve aparato crítico, sino además una traducción al alemán y breves introducciones a cada tema específico. Al igual que von Arnim y LS, Hülser ordena el material temáticamente. Pero los *FDS* constituyen un avance muy significativo respecto de LS, ya que incluyen una enorme cantidad de textos importantes que no habían sido considerados en LS.[18] Sin embargo, aunque algunos textos pertenecientes a la física y a la ética son consignados por Hülser, los *FDS* no pretenden abarcar estas dos áreas del pensamiento estoico, las cuales están, por tanto, casi totalmente ausentes de la colección a pesar de ser fundamentales.[19] También cabe mencionar otras tres valiosas colecciones de textos. La primera es *Posidonius*, editada por Ludwig Edelstein e Ian G. Kidd y publicada en 1972.[20] En esta obra los autores recogen todos los fragmentos y testimonios conocidos en griego y en latín sobre Posidonio, acompañados de aparatos críticos detallados, breves notas introductorias a los textos y una introducción general al volumen. Este tomo fue seguido por otros dos de comentario, debidos a Kidd y publicados en 1988 y de un cuarto tomo, publicado en 1999, con las traducciones de Kidd de los textos contenidos en el primero.[21] La otras dos obras son *Panaetii Rhodii Fragmenta* de Modestus Van Straaten,[22] y *Panezio di Rodi. Testimonianze* de Francesca Alesse,[23] quien realizó sobre Panaecio una investigación análoga, aunque más breve, a la que realizaron Edelstein y Kidd sobre Posidonio. Estas tres obras, sin embargo, están dedicadas, no al estoicismo en su conjunto, sino al dominio más limitado de estos filósofos estoicos particulares.

Algunas de las colecciones que hemos mencionado hasta aquí han sido traducidas total o parcialmente. También cabe mencionar las traducciones que en años recientes se han realizado de los *SVF*.[24] Al español destacan la del volumen I hecha por Ángel Cappelletti en 1996 para la editorial Gredos de Madrid y la del volumen II, hecha en dos tomos, por Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras en 2006 también para Gredos.[25] La labor llevada a cabo por estos estudiosos es sumamente valiosa, pues pone a disposición de los lectores hispanohablantes muchos textos clave sobre el estoicismo que nunca antes habían sido traducidos al español. Pero estas obras no pasan de ser meras traducciones de los *SVF*: en primer lugar, no realizan una selección de textos sustantivamente distinta de la de von Arnim, sino que incluyen prácticamente los mismos textos y los cortan todos prácticamente del mismo modo; en segundo lugar, tampoco editan los textos griegos y latinos originales, sino que se basan en las ediciones empleadas por von Arnim y en las lecturas que éste ocasionalmente propone de pasajes específicos, muchas de las cuales han sido superadas durante todo el siglo XX por la crítica textual más reciente. Asimismo, las introducciones y notas redactadas por los traductores no ofrecen al lector una interpretación detallada de las doctrinas estoicas. Por estas razones, estas colecciones, si bien constituyen una herramienta importante de consulta para el lector de habla hispana, heredan directamente los serios problemas metodológicos que afectan a los *SVF*. Una situación similar puede advertirse en la traducción italiana publicada por Roberto Radice de *SVF* en su totalidad en 1999: *Stoici antichi, tutti i frammenti*.[26] Más recientemente aún, Richard Dufour ha emprendido la tarea de mejorar la obra de von Arnim en su colección de textos *Chrysippe* publicada en 2004 en la editorial francesa Les Belles Lettres.[27] Sin embargo, este libro no supera realmente los *SVF* pues sólo abarca los temas de su segundo volumen, es decir, la dialéctica y la física. Por consiguiente, la ética queda fuera por completo. Un aspecto valioso de este libro, sin embargo, es que, si bien los textos griegos y latinos que aparecen impresos no van acompañados de un aparato crítico, Dufour emplea las mejores ediciones disponibles hoy en día. Sin embargo, la selección de textos y los lugares de corte son prácticamente los mismos que en *SVF*.[28]

### 3. Objetivo y estructura de la presente colección

El objetivo general de la presente colección de textos es ofrecer al lector una colección de textos antiguos lo suficientemente amplia como para permitirle estudiar el estoicismo en su conjunto con cierto grado de detalle, precisión y complejidad. A lo largo del trabajo, hemos tratado sistemáticamente de evitar los problemas que plantea *SVF*, usando las ediciones críticas más recientes, intentando no dividir textos dotados de una notable unidad temática y buscando incluir todos los textos que consideramos fundamentales. La selección que ofrecemos no es exhaustiva, pues, por razones de tiempo y espacio, hemos dejado fuera algunos textos que pueden ser relevantes para afinar ciertos detalles o señalar ciertos matices doctrinales.

Nuestro ordenamiento de los textos es temático. Los temas tratados son, en su mayoría, los que las fuentes distinguen como clásicos dentro de cada una de las tres áreas que abarca la filosofía estoica. Pero también incluimos temas que, si bien no constituyen por sí solos apartados dentro del sistema estoico, tienen en sí mismos un interés filosófico para el lector contemporáneo (por ejemplo, el de los universales o el de la motivación para actuar). De este modo, distinguimos treinta temas y dedicamos un capítulo a cada uno, divididos en cinco grandes grupos: (1) capítulo 1 (las partes de la filosofía), (2) capítulos 2-4 ('ontología'), (3) capítulos 5-10 ('lógica'), (4) capítulos 11-20 ('física'), y (5) capítulos 21-30 ('ética'). Para cada uno de los treinta temas, nuestro principal criterio de selección fue incluir todos aquellos

---

15 Long-Sedley 1987 (LS).

16 La selección de textos de filosofía helenística publicada por Lloyd Gerson y Brad Inwood en 1988 (seguida de una selección de textos de filosofía estoica publicado por ellos en 2008) es un proyecto parecido al de Long y Sedley, con la salvedad de que los pasajes seleccionados son generalmente más largos, los temas más amplios, y las traducciones no van acompañadas del texto griego o latino.

17 Hülser, 1987-1988 (*FDS*).

18 Por ejemplo, sobre la teoría de la argumentación, en *FDS* se incluyen 168 textos, en *SVF* 38 y en LS 10.

19 También debe mencionarse la colección de textos editados por Isnardi Parente en 1989 en dos volúmenes; la obra contiene casi todo el material reunido por von Arnim (en traducción italiana, sin textos originales), con la excepción de los pasajes inciertos o repetidos y con el agregado de algunos textos que no están en von Arnim.

20 Cf. Edelstein-Kidd 1972 (EK).

21 Cf. Kidd 1988 y Kidd 1999.

22 Cf. Van Straaten 1952.

23 Cf. Alesse 1997.

24 De LS hay una traducción reciente al francés hecha por Jacques Brunschwig y Pierre Pellegrin (cf. LS 2001), la cual, salvo por algunas notas y cierto material nuevo, es exactamente el mismo libro que LS.

25 Cf. Campos Daroca-Nava Contreras 2006.

26 Cf. Radice 1999. Un antecedente importante de la traducción Radice (también basado en *SVF*) es Isnardi-Perente 1989. Para una reseña crítica de Radice cf. *Méthexis* XIII [2000], 171-173. La ventaja de la edición de Radice para el lector italiano es que dispone del texto completo de los *SVF* y de la traducción italiana en páginas opuestas. Un detalle especialmente valioso de este libro son sus índices temáticos.

27 Cf. Dufour 2004. Un antecedente importante de la traducción de Dufour (también basado en *SVF*) es Bréhier 1962.

28 Para una reseña al libro de Dufour cf. Lukoschus 2006.

textos que, según los estudios más recientes, son indispensables para entender cómo los estoicos abordaron ese tema particular. Por ello, si bien prácticamente todos los textos que elegimos aparecen en al menos alguna de las principales colecciones que hay en la actualidad –*SVF*, *FDS* y LS– ninguna de ellas los contiene a todos.

La presente colección incluye, además de esta introducción, la traducción al español de los textos con un comentario filosófico. Cada capítulo incluye, además, el texto griego o latino de los textos traducidos, con un aparato crítico y notas filológicas y filosóficas. Al final del volumen, hemos incluido: (i) las tablas de concordancia entre nuestra numeración de los textos y las numeraciones ofrecidas en las principales compilaciones modernas de textos estoicos (Anexo I), (ii) dos bibliografías, una de obras antiguas y otra de literatura secundaria, así como una lista de obras de otros filósofos citados (Anexo II), (iii) dos glosarios —griego-español y latín-griego— de términos técnicos (Anexo III),[29] (iv) un índice de textos citados, o index locorum (Anexo IV), (v) un índice de filósofos estoicos (Anexo V) y, finalmente, (vi) una lista de las abreviaturas que hemos empleado a lo largo del libro.

Por último, hemos utilizado los siguientes signos diacríticos: cuando hay alguna laguna en el texto griego o latino la indicamos con el signo <*>; los agregados introducidos por algún editor se indican entre < >; cuando en la traducción agregamos alguna palabra que no está en el texto original la indicamos entre [ ].

Esta colección es el resultado de un trabajo conjunto sobre todos los capítulos del libro. Si bien cada uno de ellos fue redactado en primer lugar por alguno de nosotros, ese primer borrador fue revisado a fondo por el otro y, en ocasiones, el texto final incluye partes redactadas por ambos. A continuación indicamos cuáles capítulos fueron redactados por cada quien en primera instancia:

Boeri: 1-3, 5-8, 11, 13-14, 21-23, 25-27, 30
Salles: 4, 9, 10, 12, 15-20, 24, 28-29

[29] Este segundo glosario tiene como objetivo hacer un relevamiento de algunas de las traducciones que ensayan los autores latinos (mayormente Cicerón, Séneca, Aulo Gelio y Lactancio) de algunos términos técnicos griegos empleados por los estoicos antiguos y medios.



**Agradecimientos**

En la elaboración de esta obra hemos incurrido en varias deudas con diferentes instituciones y personas. Marcelo D. Boeri querría agradecer el apoyo proporcionado por las siguientes instituciones y personas: CONICET (Argentina), Universidad de los Andes (Chile), Universidad Alberto Hurtado (Chile), Center for Hellenic Studies (Trustees for Harvard University) por un Junior Fellowship en el año académico 1999-2000, Brown University (USA), John Simon Guggenheim Foundation por un Fellowship en el año académico 2008-2009, CONICYT (Chile) por el apoyo dado a través de sendos Proyectos Fondecyt durante los años académicos 2008-2009 (proyecto 1085103) y 2012-2014 (proyecto 1120127), David Konstan, Eduardo Molina Cantó, Eduardo Silva Arévalo, Sebastián Sanhueza y Tania Squizzato. Ricardo Salles querría agradecer a todos los participantes del Seminario de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, coordinado por Laura Benítez y José Antonio Robles y el apoyo recibido del Center for Hellenic Studies (Trustees for Harvard University) por un Junior Fellowship en el año académico 2003-2004, del Institute for Advanced Study en Princeton a través del fondo "Willis F. Doney Membership Endowment" por un Membership en el año académico 2010-2011, del programa PASPA-UNAM durante el año académico 2010-2011 y de los proyectos PAPIIT-UNAM IN401408 y CONACYT CB2008-01 100539.

Ambos autores quisieran expresar su deuda especial con Andrea Lozano Vásquez y Andrés Santa María por su colaboración en el cuidado técnico de múltiples aspectos en el proceso de confección de este libro. Esta obra está dedicada a la memoria del profesor Alfonso Gómez-Lobo, cuyo trabajo en filosofía antigua y su bonhomía fueron una fuente de inspiración que se encuentra más allá de lo que podríamos expresar en un agradecimiento formal.

# Capítulo 1
# Las partes de la filosofía

**1.1 Aecio 1, proemio 2 (*SVF* 2.35; LS 26A; *FDS* 15)**

Los estoicos sostuvieron que la sabiduría es un conocimiento de cosas divinas y humanas, y que la filosofía es la práctica de una habilidad útil. La virtud únicamente y en su más alta expresión es útil, y las virtudes más genéricas son tres: física, ética y lógica. Ésa es la razón de que la filosofía también tenga tres partes: la física, la ética y la lógica. Hacemos física cuando investigamos lo relativo al cosmos y a lo que está en él, ética cuando dedicamos nuestro tiempo al modo de vida humano, lógica –a la cual también denominan "dialéctica"– cuando lo dedicamos a la argumentación.

**1.2. DL 7.39-41 (*SVF* 1.45-46; 2.37-38 y 2.41; LS 26B; *FDS* 1)**

Afirman que el discurso filosófico tiene tres partes. Una parte de él es, en efecto, la física, otra la ética y otra la lógica. El primero en hacer esta distinción fue Zenón de Citio en su obra *Sobre la razón*, y Crisipo en el libro I de su obra *Sobre la razón* y en el libro I de su *Física*, y Apolodoro, el Efilo, en el libro I de las *Introducciones a las doctrinas*, y Eudromo en su tratado *Elementos de ética*, y Diógenes de Babilonia y Posidonio. A estas partes Apolodoro las llama "áreas", Crisipo y Eudromo "especies", y otros "géneros". Comparan la filosofía con un animal, y a la lógica la asemejan a los huesos y los nervios, a la ética a las partes más carnosas, y a la física al alma. O, de nuevo, [la comparan] con un huevo: la lógica es lo exterior, la ética lo que viene después y la física las partes más internas (o "la lógica es la cáscara, la ética la clara, y la física la yema"). O [la comparan] con un campo fértil: la lógica es la empalizada que lo rodea, la ética es el fruto y la física es la tierra y los árboles. O, de nuevo, [la comparan] con una ciudad bien fortificada y administrada según la razón. Como dicen algunos estoicos, ninguna parte es preferible a otra, sino que están mezcladas, y hacían una transmisión mixta [de la filosofía]. Otros, sin embargo, colocan a la lógica en primer lugar, a la física en el segundo, y a la ética en el tercero. Entre éstos se encuentran Zenón –en su obra *Sobre la razón*–, Crisipo, Arquedemo y Eudromo. Por cierto que Diógenes Ptolomeo comienza a partir de los asuntos éticos, Apolodoro pone tales asuntos en segundo lugar, Panecio y Posidonio comienzan a partir de los asuntos físicos, según dice Fanias, el discípulo de Posidonio, en el libro I de su tratado *Conferencias posidoneas*. Cleantes, en cambio, sostiene que hay seis partes: dialéctica, retórica, ética, política, física, teología. Otros, como Zenón de Tarso, dicen que éstas no son partes del discurso [filosófico], sino de la filosofía misma. Algunos afirman que la parte lógica se divide en dos ciencias: retórica y dialéctica.

**1.3. Plutarco, *SR* 1035A (*SVF* 2.42; LS 26C; *FDS* 24)**

Crisipo cree que los jóvenes tienen que oír primero [conferencias] sobre lógica, en segundo lugar sobre ética, y en tercer lugar sobre física; y, finalmente, deben ocuparse del discurso sobre los dioses como la culminación de estos estudios. Sin embargo, aunque en muchos lugares ha dicho esto, bastará con citar lo que se encuentra literalmente así en el libro IV de su obra *Sobre los modos de vida*: "Ahora bien, primero me parece que, de acuerdo con lo que los antiguos han dicho correctamente, los tipos de [proposiciones] teóricas del filósofo son tres: unas lógicas, otras éticas y otras físicas. Segundo, que de éstas las lógicas deben ponerse en primer lugar, las éticas en segundo y las físicas en tercer lugar. Entre las físicas, el discurso concerniente a los dioses está último. Por eso también llamaron 'iniciaciones' a sus transmisiones".



**1.4. Cicerón, *De fin.* 3.74 (*FDS* 348)**

En verdad, me atrajo la admirable disposición del sistema y el sorprendente orden de los asuntos. ¡Por los dioses inmortales!, ¿no lo admiras? Pues ¿qué puede encontrarse, sea en la naturaleza –en la que nada puede ser más conveniente ni estar mejor organizado– o en las producciones que dependen de la acción humana que sea tan sistemático, construido y unido? ¿Qué conclusión no se sigue de su premisa? ¿Qué consecuencia hay que no se siga de lo que la antecede? ¿Hay algo que no se encuentre conectado causalmente con otra cosa a punto tal que, si se alteraras una sola letra, todo se derrumbaría?

**1.5. Estobeo, *Ecl.* 2.8, 13-18 (*SVF* 3.301; *FDS* 208)**

Aristón decía que, entre los asuntos investigados por los filósofos, unos nos conciernen, otros no nos conciernen, y otros están más allá de nosotros. Nos conciernen los asuntos éticos, no nos conciernen los dialécticos pues no contribuyen a la rectificación del modo de vida; y están más allá de nosotros los físicos, ya que resulta imposible conocerlos y no comportan ninguna utilidad.

**1.6. Eusebio, *PE* 15.62.7-14 (*SVF* 1.353)**

Más tarde, los del círculo de Aristón de Quíos intentaron decir que sólo había que filosofar sobre los asuntos éticos. Ellos, en efecto, son posibles y beneficiosos; pero los discursos sobre la naturaleza son todo lo contrario: son incomprensibles y, aunque se los comprenda, no comportan beneficio alguno. En efecto, no tendrían mucho más que ver con nosotros, aun cuando nos eleváramos a regiones más celestiales que Perseo, "sobre el fluir del Ponto, sobre las Pléyades", y con nuestros propios ojos viéramos el cosmos en su totalidad y cómo es la naturaleza de lo existente. Desde luego que, al menos por esto, no seremos más prudentes o más justos o más valientes o más moderados, ni tampoco fuertes, hermosos o ricos, cosas sin las cuales es imposible ser felices. Sócrates, por lo tanto, correctamente dijo que, entre las cosas existentes, unas están más allá de nosotros y otras no nos conciernen. Pues las cosas físicas están más allá de nosotros, las que están después de la muerte no nos conciernen; únicamente nos conciernen las humanas. Por eso dejó de investigar las teorías naturales de Anaxágoras y Arquelao, y "lo bueno y lo malo que ha sucedido en tus palacios". Dicho de otro modo, no es sólo que los discursos físicos sean difíciles o imposibles de [comprender], sino que además son impíos y contrarios a las leyes, pues no se dirigen al carácter humano ni al orden propio de nuestra vida. Algunos, en efecto, consideran que los dioses no existen en absoluto, otros que son "lo infinito" o "el ser" o "lo uno" o cualquier cosa antes que los [dioses] reconocidos. La discordancia es enorme, pues en tanto unos muestran todo como infinito, otros lo muestran como finito, en tanto unos estiman que todo está en movimiento, otros consideran que nada se mueve en absoluto.

**1.7. Sexto Empírico, *AM* 7.12 (*SVF* 1.356; *FDS* 209)**

También Aristón de Quíos, dicen, no sólo rechazaba el estudio de la física sino también el de la lógica porque es inútil y dañino para los que filosofan; pero además circunscribía algunas áreas de la ética, como la exhortativa y la relativa a las sugerencias. Pues ellas caerían en el dominio de las nodrizas y los pedagogos, pero para vivir con dicha basta el discurso que nos familiariza con la virtud, nos hace ajenos al vicio, y va en dirección de aquellos intermedios respecto de los cuales la mayoría de la gente cae en un estado de excitación y es desdichada.

**1.8. DL 7.160-161 (LS 31N; *FDS* 211)**

[Aristón] eliminó no sólo el área física [de la filosofía], sino también la lógica, al argumentar que aquélla está más allá de nosotros en tanto que ésta no nos concierne; sólo la ética

nos concierne. Y compara los argumentos dialécticos con las telarañas que, aun cuando parecen mostrar una cierta habilidad artesanal, son inútiles.

**1.9 Amonio, *In A. Pr.* 8, 15-10, 8 (*SVF* 1.48; 2.49, 50; *FDS* 28)**

Pero puesto que, como se ha dicho, el estudio propuesto se subordina a la lógica –la que, según los peripatéticos, es un instrumento de la filosofía–, pero como no todos opinaron así respecto de la lógica (*sc.* que es un instrumento de la filosofía), sino que otros pensaron de otra manera, mencionemos, pues, no sólo a los que opinaron de modo diferente acerca de eso, sino también sus opiniones y los argumentos, valiéndose de los cuales, aseveran sus propias opiniones, como creen. Los estoicos no consideran conveniente llamar a la lógica "instrumento de la filosofía" ni tampoco "una partícula cualquiera", sino "parte". También algunos platónicos comenzaron por esta opinión porque, según Platón, la lógica no es un instrumento sino una parte, y la parte más valiosa de la filosofía. Los peripatéticos, en cambio, la llaman "instrumento", no "parte". Tenemos que mencionar las pruebas, valiéndose de las cuales unos establecen que [la lógica] es un instrumento y otros que es una parte de la filosofía. Antes de eso, sin embargo, debemos decir en qué se diferencia instrumento de parte; ahora bien, "instrumento" es aquello que no contribuye a la existencia de algo y que, una vez eliminado, el todo permanece. "Parte", en cambio, es aquello que contribuye a la existencia de algo y que, una vez eliminado, elimina de modo conjunto el todo. Por ejemplo, el trinchete es un instrumento del zapatero; desde luego que el trinchete no completa su sustancia ni, eliminado el trinchete, perece conjuntamente el zapatero. La mano, en cambio, es parte del hombre y, eliminada la mano, también perece conjuntamente el hombre tomado como un todo. En efecto, ya no es un todo, sino que está mutilado e incompleto. "Parte" difiere de "partícula", porque la parte es una parte grande y la partícula una parte pequeña, es decir, es una parte de la parte. Por ejemplo, la teórica es parte de la filosofía; es partícula, en cambio, la teológica. Habiendo distinguido previamente estos asuntos, tenemos que decir el modo en que tanto estoicos como peripatéticos aseveran sus propias opiniones. Ahora bien, los estoicos afirman que es la filosofía misma la que engendra la lógica y que, gracias a ella, sería parte de la filosofía. También formulan otros muchos malos argumentos por el estilo, mediante los cuales, así creen, construyen [la tesis de que] la lógica es parte de la filosofía. Es por eso que hay que dejar de lado muchos [de sus argumentos] y hay que mencionar aquel que creen que es el más constructivo y penetrante. En efecto, argumentan del siguiente modo: si un arte usa algo que no es parte ni partícula de ningún otro arte, eso es absolutamente o parte o partícula de este arte. Por ejemplo, dicen, la medicina usa la cirugía, y dado que ningún otro arte usa la cirugía como de una parte o una partícula, la cirugía no es un instrumento de la medicina. Pero la filosofía, dicen, usa la lógica, que no es [parte] de ningún otro arte <*> de la filosofía a no ser como parte o partícula. Pero si uno dice que también las demás artes usan la lógica, tal como la medicina usa los argumentos deductivos y todos las demás artes usan los argumentos deductivos, diremos que también aquellas [artes] los usan, pero que no conocen sus métodos y que no se aplican preferentemente a eso. Por ejemplo, el médico no se aplica preferentemente al método deductivo, y no se podría decir que dicho método es una parte o partícula de la medicina, sino que en la medida en que le es útil para la demostración de las proposiciones teóricas médicas, en esa medida lo adopta como instrumento junto con el dialéctico. El filósofo, en cambio, conoce en la medida que tiene trato, sobre todo, con dicho método. Ahora bien, en este sentido los estoicos, como creen, construyen [la tesis de] que la lógica no es un instrumento; queda que digan que sea una partícula porque los asuntos humanos son la materia de las tres porciones de lo práctico, y la felicidad de la vida humana, la que el político se preocupa por procurar, es un fin. Y, de nuevo, los asuntos divinos son la materia de las porciones de lo que es teórico, y la felicidad teórica (o contemplativa) es un fin. Pero el tratamiento lógico no tiene el mismo tema ni [el mismo] fin, pues su materia son los argumentos, en tanto que su fin es el conocimiento de los métodos demostrativos. Todos los demás asuntos, en efecto, concluyen en éste, en demostrar científicamente, de manera que no es posible subordinar [la lógica] a ninguna parte de la filosofía, pues si la lógica trata no sólo los asuntos humanos, sino también los divinos –en efecto, la usamos cuando debatimos acerca de asuntos humanos o divinos– pero no se refiere solamente a las cosas humanas como porciones de lo práctico, [entonces] tampoco se refiere solamente a las cosas divinas como [porciones] de lo teórico. Por consiguiente, [la lógica] no es una partícula, sino la tercera parte de la filosofía. Los estoicos creen que de esta manera construyen [su tesis de] que [la lógica] es parte de la filosofía; no obstante, sus intentos son fáciles de rebatir. Pues a lo primero diremos que, aunque la filosofía produce la lógica, no hay necesidad de que ella sea una parte. No, en efecto, porque [aunque] el herrero produce el yunque, el yunque es parte del arte de la herrería, pero es un instrumento. A lo segundo diremos que cometieron un paralogismo. En efecto, no había necesidad de decir que, si el arte usa de algo que no es parte o partícula de otro arte, eso es o bien parte o bien partícula de aquel [arte] que usa, sino que había que agregar que también es un instrumento, es decir que había que decir "aquello que, si no es o bien parte o bien partícula o bien instrumento de otro arte." Ellos, sin embargo, no recordaron el instrumento porque algo no puede ser solamente instrumento. Estas son [las explicaciones] para rebatir los argumentos mediante los cuales los estoicos, según creen, construyen [su tesis de] que la lógica es parte de la filosofía.



**1.10 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr.* 1, 9-2, 2 (*SVF* 2.49a; *FDS* 27)**

Ahora bien, quienes dicen que ella (*sc.* la lógica) es una parte [de la filosofía] fueron llevados a ese [enfoque] porque, tal como la filosofía trata los demás asuntos que todos admiten que son partes de la filosofía, ésta, al hacer de su tarea no sólo el descubrimiento, sino también el orden y la constitución de ellas (*sc.* de sus partes), así también sin duda sucede en relación con este estudio. Sin embargo, aunque [la lógica] es un producto de ésta (*sc.* de la filosofía), no es una partícula de ninguna de las otras partes de la filosofía, ni de la teórica ni de la práctica. Pues su tema es distinto del de cada una de ellas, y el propósito de cada una de ellas es diferente. Y dado que ellas difieren entre sí, se dividen dicotómicamente entre sí. Dado que esta investigación (*sc.* la lógica) difiere de cada una de ellas, razonablemente podría dividirse dicotómicamente respecto de ellas. Se diferencia de ellas tanto en cuanto a su tema (pues sus temas son las proposiciones y las premisas) como por su fin y propósito. Su propósito, en efecto, consiste en probar que, a través de un cierto tipo de composición de premisas, se deduce algo por necesidad no sólo a partir de lo establecido, sino también de lo aceptado; éste, [sin embargo], no es el fin de ninguna de aquellas [partes].

**1.11 Filópono, *in An. Pr.* 6, 19-7, 9 (*FDS* 29)**

Hay que investigar a continuación si tanto la lógica como el estudio dialéctico son parte o instrumento de la filosofía, dado que los antiguos opinan de manera contraria y diferente sobre ella. Los estoicos directamente declaran que ella es una parte cuando la dividen dicotómicamente en dos partes diferentes de la filosofía. En cambio, los peripatéticos, esto es, los discípulos de Aristóteles, [dicen] que es un instrumento. Los de la Academia –entre los que también está Platón–, por su parte, evidentemente dicen que es no sólo parte, sino también instrumento. Además, los estoicos establecen que [la lógica] es parte de ella (*sc.* de la filosofía) mediante un argumento del siguiente tipo: aquello de lo que se ocupa un arte o una ciencia, dicen, si no hiciera referencia a otro arte o ciencia como parte o partícula de ella, es su parte o partícula. Pues bien, si la filosofía se ocupa de la investigación lógica –que no se reduce a otro arte o ciencia como parte o partícula–, entonces, la lógica es una parte o partícula de la filosofía. Por cierto que no es una partícula, pues no es parte de la [partícula] teórica ni de la práctica. En efecto, la partícula de algo también participa del tema y del propósito de aquello

de lo cual es partícula; ciertamente, [la lógica] no participa del [tema o del propósito] de [la partícula] práctica, pues su tema son los asuntos humanos y la pasión moderada, en tanto que su propósito es aquello que, en cierto modo, es elegible o evitable en relación con dichos asuntos. La lógica, sin embargo, tiene como tema las premisas [de los argumentos] y como propósito probar que, a través de una cierta composición de las premisas que se siguen, se deduce por necesidad algo, cosa que no es el fin de la [partícula] práctica [de la filosofía], sino que [su fin] es, como dije, la pasión moderada o lo que en sentido absoluto es bueno. Así también la lógica no es una partícula de lo práctico, pero ciertamente tampoco lo es de lo teórico, ya que su tema son los asuntos divinos, en tanto que su fin es la consideración teórica que a ellos se refiere. Pero si [la lógica] no es parte de lo teórico ni de lo práctico, entonces, no será partícula de la filosofía. Resta, por tanto, que la lógica se divida dicotómicamente en [partícula] teórica y práctica y que sea una parte de la filosofía. Así también [lo creen] los estoicos.

**1.12 Olimpiodoro, *Prolegomena* 14, 18-15, 30 (*FDS* 30)**

Estamos investigando si la lógica es parte o instrumento de la filosofía. Pues bien, hay que saber que ha habido opiniones diferentes sobre ella. Los estoicos consideran que es parte, los peripatéticos que es instrumento, el divino Platón que a la vez es parte e instrumento –y dice que es parte en el *Fedro*, donde afirma que la lógica ofrece a la filosofía la explicación del coronamiento [del saber], y que es instrumento [lo dice] en el *Fedón*, donde afirma "niño, ejercítate a través de la llamada 'charlatanería' por el tiempo que seas joven; si no lo [haces], se te escapará la verdad". Mediante estas [palabras] Platón no hace más que mostrar que la lógica es un instrumento de la filosofía, pues nunca podía atreverse a decir que la parte es ejercitación y charlatanería. Pero esto es [lo que dice] Platón. Los estoicos, por su lado, deseaban comprometerse con su propia opinión a través de dos pruebas; la primera de ellas tiene el siguiente tenor: todo aquello de lo cual hace uso un arte o una ciencia, si no es propio de otro arte u otra ciencia es, o bien parte o partícula, o bien parte o partícula del mismo [arte o de la misma ciencia] usada, tal como, por ejemplo, [sucede] en el caso de los modelos. La dietética es parte del arte de la medicina y de ningún modo parte de otro arte o ciencia. Por lo tanto, la dietética es parte del arte de la medicina y este único arte hace uso de ella. Pues bien, si la filosofía también hace uso de la lógica y no hay otro arte o ciencia que haga uso de ella, entonces, la lógica es parte o partícula de la filosofía. Pero por cierto no es una partícula; por tanto, es una parte. Y adecuadamente se añade al argumento "si no es propio de otro arte o ciencia" a causa de la astronomía. Pues parecía que la astronomía era parte del arte del pilotaje, porque hace uso de él –como lo muestra Arato cuando, al hablar de la Osa Mayor, [dice]: "los sidonios navegan de un modo correctísimo"– si [la astronomía] no preexistiese siendo parte de la filosofía. En efecto, se reduce a la [parte] teórica, y la teórica a la matemática. El tenor de la prueba también posee este modo. Es posible, sin embargo, refutarlo en pocas palabras y fácilmente mediante una demostración [referida a] la lanceta; en efecto, si alguien les dijera: "la lanceta, ¿corresponde a algo? ¿No corresponde sólo a la medicina? ¿Hay algunas otras personas que hagan uso de ella o sólo los médicos?" Pero además, ninguna persona sensata exigirá que la lanceta sea parte de la medicina, si es que la lanceta es un cuerpo, y la medicina algo incorpóreo. El cuerpo, sin embargo, nunca es parte de lo incorpóreo. Por consiguiente, ¿de dónde surgió el paralogismo? Digo, ciertamente, que en el argumento se ha omitido lo que se está investigando, pues ellos deberían decir del siguiente modo: "todo aquello de lo cual un arte o ciencia hace uso, si no es propio de otro arte o ciencia, es o parte o partícula o instrumento, o es parte o partícula o instrumento del mismo [arte o ciencia] de que hace uso. Pero, por cierto, no hay ningún otro [arte o ciencia] que también haga uso de la lógica que no sea solamente la filosofía. Por consiguiente, [la lógica] es parte o partícula o instrumento de esta [filosofía] de la que hace uso. Pero desde luego que, como se ha mostrado, la lógica no es parte o partícula. Por tanto, es instrumento. Y [éste] es el tenor del primer argumento en estos temas. El segundo argumento tiene el siguiente tenor: la lógica es producida por la filosofía; todo lo que es producido por algo es parte de lo que lo produce. Por tanto, la lógica, en la medida en que es producida por la filosofía, es parte de ella. Sin embargo, también este argumento es falso; en efecto, inmediatamente que el herrero produce <un yunque> para sí mismo y, si fuera el caso, el carpintero un martillo, ninguno de los dos (*sc.* el yunque y el martillo) es parte de ninguno de ellos (*sc.* el yunque no es parte del herrero ni el martillo lo es del carpintero). También los argumentos de los estoicos tienen un tenor de esta índole, dado que se apresuran a mostrar que la lógica es parte de la filosofía.



**COMENTARIO**

En el helenismo era más o menos habitual hacer una presentación sistemática de la filosofía según la tripartición física, ética y lógica, tripartición que se remonta al académico Jenócrates e incluso a Aristóteles; algunos autores antiguos incluso la hacen llegar hasta Platón (cf. Cicerón, *Acad.* 1.19; Eusebio, *PE* 11.1.1; DL 3.56; Hipólito, *Refut.* 1.18, 2. Para la tripartición en Jenócrates, cf. Sexto Empírico, *AM* 7.16, Frag. 1 Heinze, y *AM* 7.147, Frag. 5 Heinze; para la tripartición en los estoicos antiguos cf. texto **1.2**). Es en el estoicismo donde esta tripartición se convierte en el esqueleto de un modelo sistemático de división. Aun cuando se hace una distinción de las diferentes regiones del saber filosófico, algunos testimonios enfatizan que ninguna parte es preferible a otra, ya que todas ellas se encuentran "entremezcladas" (cf. texto **1.2**). Los estoicos, según nos informa Cicerón (texto **1.4**), mostraron un sistema filosófico perfectamente coherente y admirable (*admirabilis compositio*) y una secuencia sorprendente (*incredibilis ordo*) en lo que se refiere a la organización de los temas; cada conclusión se sigue de las premisas y cada argumento se sigue del anterior. El conjunto está tan bien organizado que si se alterara una sola letra la totalidad del sistema se derrumbaría. Este tipo de presentación puede ser parte de alguna exageración, pero es ilustrativo de hasta qué punto los estoicos pensaban que entre las partes de la filosofía debía haber unidad y coherencia: la naturaleza (física), el lenguaje (lógica) y la conducta (ética) son aspectos parciales de una misma totalidad, y el más pequeño cambio alteraría y destruiría el todo (sobre las conexiones entre las tres partes del discurso filosófico cf. Forschner 1995: 22-24).

Este comentario se centra en tres temas principales: **(i)** la tesis de que ninguna parte es preferible a la otra, sino que todas están "mezcladas" (texto **1.2**). **(ii)** La discusión de qué es exactamente lo que se divide: la filosofía o el discurso filosófico; **(iii)** la disputa entre peripatéticos y estoicos sobre si la lógica es un instrumento de la filosofía o una parte de ella.

**(i)** A pesar de los diferentes énfasis que uno puede encontrar en los testimonios acerca de la prioridad de una parte de la filosofía sobre otra, parece haber sido común entender que, no obstante, todas las partes se encontraban interconectadas. Por ejemplo, la ética tiene ciertos presupuestos que, en sentido técnico estricto, pertenecen a la física y la lógica estoicas. En efecto, la psicología estoica de la acción (para la cual cf. capítulo 24) se explica por el recurso a varias nociones claves (como "proposición" y "predicado", dos λεκτά, para los cuales cf. nuestro capítulo 8 y los textos allí discutidos) que, en sentido estricto, son estudiados por la lógica. La lógica y la física se conectan por el lado de lo que nosotros denominaríamos teoría del conocimiento o epistemología pues, como veremos (cf. capítulo 6), el origen del impulso y la acción tienen una relación estrecha con los estados cognitivos del sujeto. La lógica, la física y la ética, por su parte, se articulan en la teoría del significado (capítulo 8), la psicología de la acción y la tesis de que el alma humana es una entidad de carácter corpóreo (cf. capítulo 13). El modo en que funcionan las tres partes de la filosofía como un todo queda claro en la definición estoica de filosofía que la caracteriza como un arte útil (texto **1.1**), donde "útil" en su más alto grado son las virtudes que, de un modo genérico, son tres: física, ética y lógica (o sea, las tres partes del discurso filosófico). Ética, física y lógica son diferentes aspectos del

principio organizador del cosmos, el λόγος universal, la naturaleza, dios o "hálito" (πνεῦμα) –todos nombres diferentes que designan el mismo objeto–, que se manifiesta no sólo en la naturaleza física, sino también en el lenguaje, en los procesos cognitivos en él implicados y en la acción. Como es claro, la acción humana no puede explicarse de un modo coherente si se prescinde del lenguaje que la expresa racionalmente, o de la naturaleza que, entre otras cosas, da cuenta de la constitución natural del animal racional y su capacidad de autoreconocimiento como un agente racional (cf. capítulo 22). La física no estudia los fenómenos naturales en cuanto puramente naturales pues, como sostenía Crisipo, la investigación física no debe llevarse a cabo en vistas de ningún otro fin que no sea la distinción relativa a bienes y males (cf. Plutarco, *SR* 1035C; *SVF* 3.68). La lógica tematiza los fundamentos de la comprensibilidad de todo discurso humano. Si hay una necesaria interdependencia entre todas las cosas, el todo no es el resultado de una suma de partes ya que cada una de éstas existe sólo en relación con las demás. En el plano cosmológico esto se debe a la constitución "neumática" del universo (cf. capítulo 12, *SVF* 2.473 y Sexto Empírico, *AM* 9.127 con el comentario de Forschner 1995: 55-56. Para el poder causal del πνεῦμα como causa cohesiva cf. nuestro capítulo 14 y Boeri 2009c).

**(ii)** El texto **1.2** presenta varias dificultades: 1) según la mayor parte de los estoicos, lo que hay que dividir no es la filosofía, sino "el discurso filosófico" (ὁ κατὰ φιλοσοφίαν λόγος; el texto **1.1**, en cambio, dice que la filosofía –no el discurso filosófico– tiene tres partes); 2) diferentes filósofos utilizaron diferente terminología para referirse a las tres partes del discurso filosófico: algunos hablan de μέρη ("partes"), otros de τόποι ("áreas" o "lugares"), otros de εἴδη ("especies") y otros de γένη ("géneros"); 3) la observación de Diógenes de que los estoicos no fueron unánimes en el orden en que debía ponerse a las tres partes del discurso filosófico y 4) la presentación que hace Diógenes Laercio de diferentes símiles usados por los estoicos para describir la estrecha relación existente entre las tres partes del discurso filosófico (la filosofía se compara con un animal, con un huevo, con un campo fértil y con una ciudad bien fortificada). De las cuatro dificultades señaladas nos centraremos en las tres primeras.

Zenón de Citio y Crisipo dividían "el discurso filosófico", no la filosofía; Cleantes, el otro representante importante del estoicismo antiguo en su etapa fundacional (además de Zenón y Crisipo), sostenía que "hay seis partes", aunque no aclara si se refiere a seis partes de la filosofía o del discurso filosófico: dialéctica, retórica, ética, política, física y teología. La retórica es tratada habitualmente en el contexto de la dialéctica o lógica, la política en el de la ética y la teología en el de la física, de modo que la distinción de Cleantes no parece introducir nada nuevo (para la algunas precisiones sobre este detalle cf. Barnes 1999: 66-67). Zenón de Tarso, en cambio, no está de acuerdo con los demás estoicos y sostiene que física, ética y lógica deben ser vistas como las tres partes de la filosofía misma. Esta distinción también aparece en Estobeo (*Ecl.* 2.42, 7ss.), donde se dice que Eudoro, siguiendo una práctica estoica, sugería que *el discurso filosófico* sea dividido en ética, física y lógica. En ninguno de estos pasajes, sin embargo, se discute por qué física, ética y lógica deben ser partes de la filosofía misma y no del discurso filosófico. Para complicar un poco más el asunto, Plutarco dice (en el texto **1.3**) que Crisipo sostenía que "las clases o géneros de proposiciones teóricas o especulativas" (θεωρήματα) del filósofo son tres: unas lógicas, otras éticas y otras físicas". Esto no contradice lo dicho por Diógenes Laercio (en el texto **1.1**) de que Crisipo, como Zenón, dividía el discurso filosófico (no la filosofía), pero tampoco es útil para aclarar la distinción filosofía-discurso filosófico. De hecho no hay textos que expliquen tal distinción.

Algunos estudiosos han sugerido que la expresión "discurso filosófico" hace referencia a la exposición de la filosofía para propósitos de enseñanza (Hadot, 1979: 215). Sin embargo, en DL se habla de una "transmisión mixta" (παράδοσις μικτή) de la filosofía y tal transmisión se distingue del discurso filosófico, de manera que esta expresión no puede ser tomada para hacer referencia al proceso de transmisión de la filosofía del modo en que el maestro expone una lección de filosofía ante sus alumnos. Ierodiakonou ha hecho otra sugerencia que parece más convincente: la distinción verdad-verdadero ayuda a especificar la diferencia filosofía-discurso filosófico. De acuerdo con los clásicos pasajes de Sexto en los que se expone la distinción estoica (*PH* 2.81-83; *AM* 7.38-45), la verdad es algo corpóreo –pues es el "conocimiento declarativo" (ἐπιστήμη ἀποφαντική) de todas las cosas verdaderas", y el conocimiento es un cierto estado de lo rector del alma, en tanto que lo verdadero es incorpóreo (pues es la proposición, es decir, un λεκτόν, que en el mapa ontológico estoico es un ítem incorpóreo; cf. capítulo 2). Según la interpretación que sugiere Ierodiakonou (1993: 60), la verdad sería a la filosofía como lo verdadero al discurso filosófico; y si la filosofía era pensada como idéntica a la virtud, se la podría entender como una disposición de la facultad rectora del alma y por eso podría ser tratada como corpórea, al igual que la verdad. La interpretación de Ierodiakonou encuentra cierto apoyo textual parcial en un pasaje de Epicteto, quien, al citar palabras de Zenón de Citio, sostiene que (1) el tema propio del filósofo no es pasar el tiempo, sino la razón; (2) que su fin es conservar su recta razón, y que (3) sus principios teóricos son conocer los elementos de la razón, *i.e.* conocer los elementos de la razón, *i.e.* cuál es cada uno de ellos, cómo se ajustan los unos a los otros y qué consecuencias se siguen de ellos (*Diss.* 4.8.12). Aunque un poco elíptico, este pasaje de Epicteto apoya la opinión de que los estoicos concibieron el discurso filosófico como la colección articulada y ordenada de proposiciones filosóficas verdaderas, de modo que habrían considerado a la filosofía como un cuerpo idéntico a una disposición de la parte rectora del alma, y al discurso filosófico como el agregado incorpóreo articulado de proposiciones filosóficas verdaderas (cf. Ierodiakonou, 1993: 61). La conclusión según la cual la filosofía es un cuerpo idéntico a una disposición de la parte rectora del alma es también conjetural, aunque tiene cierto apoyo en los pasajes de Sexto ya mencionados donde se distingue "verdad" y "verdadero", siendo lo primero un cuerpo y lo segundo un incorpóreo.

La otra cuestión problemática del texto **1.1** tiene que ver con la terminología utilizada para hablar de las partes del discurso filosófico. Apolodoro llama a esas partes τόπος, Crisipo y Eudromo εἴδη, otros γένη. La pregunta clave en este caso es por qué algunos estoicos piensan que hay que reemplazar la palabra "parte" (μέρος) por "especie" (εἶδος), "área" (τόπος) o "género" (γένος). No hay textos que expliquen o discutan estas distinciones; no obstante, tal vez habría que pensar que el hecho de que distintos filósofos estoicos hayan empleado palabras diferentes para hablar de las partes del discurso filosófico debe haber obedecido a los distintos modos en que interpretaron tales partes. Los estoicos le otorgaron una cierta importancia al tema de la división en el contexto de su lógica, lo cual probablemente puede ayudar a justificar el importante papel que le asignaron al problema de la organización de la filosofía. En DL 7.61-62 se ofrece una serie de definiciones (muy probablemente estoicas, ya que se encuentran en el contexto de la exposición de las doctrinas de Zenón de Citio) de qué es un εἶδος y qué una διαίρεσις: una especie se caracteriza como lo que es abarcado por un género (por ejemplo, "hombre", que es abarcado por o está incluido en "animal". A continuación se da una serie de tipos de división, comenzando por la διαίρεσις misma: (a) la división de un género, que es el corte de dicho género en sus especies próximas (por ejemplo, entre los animales, unos son racionales, otros irracionales). (b) El segundo tipo de división es la "partición" (μερισμός), que, según Crinis, consiste en la distribución de un género en áreas (por ejemplo, los bienes pueden serlo del alma unos, y del cuerpo otros (omitimos los otros dos tipos de división –"división contraria": ἀντιδιαίρεσις; "subdivisión": ὑποδιαίρεσις mencionados en DL 8.61– pues son irrelevantes en esta discusión). De estas definiciones podría inferirse que en tanto una división (διαίρεσις) resulta de la enumeración de las especies de un género (racional-irracional dicho de animal, por ejemplo), una partición, en cambio, conduce a una

lista de partes de un todo o de un género (por ejemplo, los bienes lo son del alma o del cuerpo). Es probable que los estoicos que llamaban a las partes del discurso filosófico εἴδη estuvieran pensando en un procedimiento similar a la división, en tanto que los que usaron "áreas" estuvieron más a favor de un procedimiento semejante a una partición. Así pues, los que usaron la palabra "especies" habrían enfatizado el carácter sistemático y completo de la división de las disciplinas filosóficas, en tanto que los que usaron "áreas" consideraron el discurso filosófico como una disciplina unitaria dividida en partes que corresponden a diferentes áreas de conocimiento (cf. Ierodiakonou, 1993: 66-67).

Esta conclusión, sin embargo, parece demasiado especulativa; al parecer, en el texto **1.2** no hay nada que asegure que llamar "especies" a las partes del discurso filosófico implique necesariamente que se haya enfatizado el carácter sistemático y completo de la división de las disciplinas filosóficas. Quizás uno podría inclinarse a pensar que, siguiendo la definición de especie que aparece en el mismo DL y que éste atribuye a Zenón de Citio, los estoicos que llaman "especies" a las partes del discurso filosófico (entre los que se cuentan Crisipo y Eudromo) piensan que éstas son "algos" incluidos en el género "discurso filosófico". Pero en esto no vemos ningún énfasis puesto en el carácter sistemático y completo de la división de las disciplinas filosóficas. No es tan claro cómo podría establecerse que el empleo de "especie" exhiba un carácter más sistemático de la división de las disciplinas filosóficas que si sólo se usa "área" o "tópico". "Especie" y "área" son, como lo reconoce Ierodiakonou (1993: 64), dos modos diferentes de dividir un género: cuando se lo divide en especies se llama "división", cuando se lo divide en áreas "partición". Llamar a las partes del discurso filosófico "especies" sólo apunta a una división en un sentido más formal o técnico de la misma, pues lógica, ética y física son las especies próximas del género "discurso filosófico". Pero si se llama a las partes del discurso filosófico "áreas" se hace una "partición" de diferentes áreas de un mismo objeto. En el caso más general, física, lógica y ética no son más que diferentes dominios del discurso filosófico; se trata de una distribución de tal discurso en áreas o "campos": el área física, ética y lógica.

En este capítulo hemos incluido también algunos testimonios que dan cuenta de la posición heterodoxa del estoico Aristón de Quíos en cuanto al modo en que se divide el discurso filosófico y la relevancia que tiene cada parte de ese discurso. Aristón y algunos de los de su círculo íntimo creían que únicamente era pertinente dedicarse a cuestiones de ética (cf. textos **1.5**, **1.6**, **1.7** y **1.8**); los asuntos dialécticos, sostenían, no son de nuestra incumbencia en la medida en que no contribuyen en nada a la rectificación o mejoramiento de nuestro modo de vida. Las cuestiones de física, en cambio, están más allá de nosotros pues no es posible conocerlas y no producen ninguna utilidad; más aún, en caso de que fuera posible conocer tales cuestiones, las mismas no tendrían ninguna utilidad, dice Aristón. Su sugerencia y la de algunos de su círculo, entonces, era que, para la vida práctica, los asuntos teóricos relacionados con el conocimiento de la naturaleza y todo lo que ella implica no tienen importancia (cf. textos **1.5** y **1.6**). No seremos más justos, prudentes, valientes o moderados, argumenta Aristón, por el hecho de saber cómo es el cosmos o la naturaleza de lo existente. Aristón y los de su entorno dicen estar suscribiendo una posición estrictamente socrática, según la cual hay cosas que están más allá de nosotros y hay otras que directamente no nos conciernen (texto **1.6**; sobre el desinterés de Sócrates por las cuestiones físicas o, en general, de orden cosmológico, véase Jenofonte, *Mem.* 1.1.1-16 y Aristóteles, *Met.* 987b1-4). El otro punto importante relacionado con las innovaciones de Aristón (y que se sigue de su crítica a la lógica y la física) tiene que ver con el hecho de que eliminó la división tripartita de la filosofía (cf. texto **1.8**) y la redujo a una sola: la ética.

También cabe preguntarse qué importancia tuvo –si es que tuvo alguna– el orden en que los estoicos ponían las partes de la filosofía. El orden atribuido a varios estoicos es lógica,



física, ética; entre los que establecen este orden se menciona a Zenón, Crisipo, Arquedemo y Eudromo (cf. texto **1.2**, pero véase también capítulo 5, textos **5.3** y **5.14** en los que Epicteto respalda la prioridad de la lógica con el correcto ejercicio de la razón que es presupuesto por cualquier tipo de investigación que uno se proponga hacer). Sin embargo, Crisipo, según otro testimonio (texto **1.3**), ponía primero a la lógica, luego a la ética y por último a la física. Al menos dos de los símiles mencionados en el texto **1.2** (el del huevo y el del animal) corresponden a este orden. Es difícil saber con precisión el significado de estos cambios de orden; la insistencia de que, en rigor, no hay ninguna prioridad entre las partes del discurso filosófico nos hace pensar que las diferencias y desacuerdos en cuanto al orden obedecen más a cambios de énfasis que a una distinción precisa respecto de la prioridad de una parte con respecto a otra. Los símiles del ser vivo y del huevo dan una idea totalizadora y de unidad de todas las partes sin que haya prioridad de una parte sobre la otra, pues tanto el ser vivo como un producto natural (como el huevo) no se entiende sino es en completa unidad sistémica de las partes funcionando como un todo.

**(iii)** Finalmente, nuestros textos **1.9-1.12** documentan la polémica entre estoicos y peripatéticos en relación con la tesis estoica de que la lógica no es un instrumento de la filosofía (peripatéticos), sino una parte de ella (estoicos). A pesar del tono polémico de estos pasajes y del modo en que la explicación es presentada en dicho trasfondo polémico, son útiles para darse una idea del argumento estoico de fondo. Como es habitual en este tipo de informes, los peripatéticos (Alejandro, Olimpiodoro) y los platónicos (Amonio, Filópono) introducen ingredientes aristotélicos para explicar lo que dicen los estoicos. Por ejemplo, es una distinción aristotélica, no estoica, hablar de "*parte* teórica y práctica" de la filosofía; aun cuando Aristóteles estrictamente no habla de *parte* teórica y práctica de la filosofía, sino de ciencias o saberes (ἐπιστῆμαι) teóricos o prácticos, o de un "pensamiento discurso" (διάνοια) que puede ser práctico, productivo o teórico –cf. *Met.* 993b20-21; 1025b25; 1026b5; 1064a16-17–, parece haber sido una extensión relativamente apropiada hablar de *partes* teórica y práctica entre los comentadores griegos de Aristóteles.

Aunque los contendores del debate respecto de si la lógica es parte o instrumento de la filosofía suele limitarse a los estoicos y los peripatéticos, respectivamente, Amonio no quiere dejar fuera a Platón, quien (según su testimonio) habría argumentado que la lógica no sólo es parte de la filosofía, sino "la parte más valiosa" (cf. **1.9**). Filópono va aún más lejos y sugiere que, de acuerdo con Platón, la lógica no sólo es parte, sino también instrumento de la filosofía (cf. **1.11**; el enfoque de Filópono es avalado también por Olimpiodoro en **1.12**). Antes de exponer brevemente lo que parece haber sido el argumento estoico para justificar la tesis de que la lógica es parte de la filosofía, conviene detenerse brevemente en la explicación que provee Amonio en el texto **1.9** de la distinción "parte" (μέρος) y "partícula" (μόριον), por un lado, y parte e instrumento (ὄργανον), por el otro (μόριον también podría entenderse como "porción", pero, como es claro en estos textos, el vocablo se usa para indicar una "parte pequeña", *i.e.* se trata de una "partícula"). Tales distinciones, en efecto, son relevantes en el argumento estoico, tal como se lo reporta en la versión proporcionada por los comentadores griegos de Aristóteles reproducidos en estos pasajes.

Comencemos por la distinción instrumento-parte: (a) un instrumento es algo que no contribuye en nada a la existencia de algo y a tal punto ello es así que, si dicho instrumento se elimina, el todo no se elimina. (b) Parte, en cambio, es lo que sí contribuye a la existencia de aquello de lo que es parte, y si se destruye, también se destruye el todo ("en cuanto todo") del que la parte es parte. Ejemplo de (a) es el trinchete del zapatero: si el trinchete se elimina, no se destruye el zapatero junto con el trinchete. Un ejemplo de (b), en cambio, es "mano", que es una parte del hombre entendido como todo del cual una mano es una parte suya. En efecto, si se mutila una mano de una persona, ésta ya no será el todo que era antes de ser mutilada. Si

uno intentara aplicar esta distinción a la polémica sobre el estatus de la lógica, tendría que decir que, según los estoicos, la lógica es parte del todo (entendido como un "todo completo") que es la filosofía, porque si se elimina la lógica lo que habrá es una "filosofía mutilada" que, en sentido estricto, ya no será filosofía. El modo en que sugiere entender Amonio la relación parte-todo resulta bastante estoico y sin duda coincide con la imagen "organicista" en la que proponen los estoicos abordar la filosofía mediante símiles orgánicos (cf. *supra* texto **1.2**, donde se la compara con un animal y un huevo). En efecto, en tal tipo de modelos el todo no es la mera suma de partes, sino que las partes se encuentran íntimamente integradas al todo (se trata de la diferencia de un todo continuo –el que favorecen los estoicos– respecto de un todo que opera por contigüidad, como el que es el resultado del ensamblaje más o menos mecánico de partes; para este tema cf. capítulo 12 y nuestro comentario a los textos allí incluidos). Inversamente, según la distinción de Amonio, para un peripatético la lógica sería instrumento de la filosofía porque ella no contribuye a la existencia de la filosofía y, aun cuando sea eliminada la lógica, la filosofía seguiría existiendo (un enfoque que, sin embargo, no parece muy aristotélico).

La segunda distinción de Amonio consiste en mostrar que (c) parte y (d) partícula son diferentes, pues (c) es una "parte grande", en tanto que (d) una "parte pequeña", *i.e.* una "parte de la parte". Por ejemplo, la parte teórica es parte de la filosofía; la parte teológica, en cambio, es una partícula porque es parte de la parte teórica. Una vez hechas estas distinciones, pasemos ahora a explicar los argumentos estoicos a favor de considerar la lógica como parte de la filosofía.

*Argumento 1*: la lógica es parte de la filosofía porque ésta produce o engendra la lógica. Este cuasi-argumento tal vez es, como indica Amonio en **1.9**, un "mal argumento", pero la explicación se construye, de nuevo, sobre el modelo organicista según el cual el todo es anterior a la parte. En el texto **1.12** Olimpiodoro suministra una versión (apenas) más completa del mismo argumento: (i) la lógica es producida por la filosofía; (ii) todo lo que es producido por algo es parte de lo que lo produce. Por tanto, la lógica, en la medida en que es producida por la filosofía, es parte de ella. Tanto Olimpiodoro en este pasaje como Amonio en **1.9** creen que es fácil rebatir este tipo de argumento: según Olimpiodoro, tanto el herrero como el carpintero producen sus propios utensilios (*sc.* el yunque y el martillo, respectivamente); sin embargo, ni el yunque ni el martillo son parte del herrero y del carpintero, respectivamente. Amonio, por su parte, sostiene que, aun cuando la filosofía produce la lógica, ello no implica que necesariamente ésta sea parte de aquélla. Pues aunque el herrero produce el yunque, éste es parte del arte de la herrería (y es un instrumento).

*Argumento 2*: éste es el argumento que, según Amonio, es "el más constructivo y penetrante", y puede articularse del siguiente modo: (i): si un arte usa algo que no es parte ni partícula de ningún otro arte, ese algo absolutamente es parte o partícula de dicho arte. (ii) La cirugía, por ejemplo, la usa solamente la medicina y no hay ningún otro arte que la emplee como su parte o partícula. (iii) Por tanto, la cirugía es parte de la medicina, como la lógica lo es de la filosofía (Amonio proporciona otro ejemplo –el uso que pueden hacer de la lógica otros artes o disciplinas– para indicar que, no obstante, el uso de la lógica que puedan hacer esos otros artes se reducen a la utilidad que tal uso puede tener dentro de cada disciplina, pero no lo utilizan preferentemente como algo central de su disciplina). La argumentación es repetida con leves variantes por Filópono en **1.11** y por Olimpiodoro en **1.12**. En todo caso lo que el argumento se propone mostrar es que si la lógica no se subordina a ningún otro arte o ciencia, a no ser la filosofía, debe ser parte suya (en **1.11** aparece la discusión más detallada de por qué la lógica no puede ser "partícula", sino únicamente "parte", en el sentido indicado al comienzo de la sección correspondiente a estos textos). También este argumento es considerado deficiente por Amonio (**1.9**) y por Olimpiodoro (**1.12**): Amonio cree que no basta con



decir que si un arte usa de algo que no es parte o partícula de otro arte, eso es o bien parte o bien partícula del arte que usa, sino que habría que agregar "si no es o bien parte o bien partícula o bien *instrumento*". Aunque la explicación de por qué habría que agregar "instrumento" es un poco oscura ("no recordaron el instrumento porque algo no puede ser solamente instrumento"), es evidente que la intención es indicar que no es suficiente con mostrar que algo puede ser parte o partícula de un todo mayor, porque, además de eso, también puede oficiar de instrumento de ese todo. La objeción de Olimpiodoro parece un poco más completa y explica con más claridad por qué sería necesario introducir la noción de instrumento. (1) Un instrumento como la lanceta es propio de la medicina y de los médicos; (2) eso, sin embargo, no significa que deba creerse que la lanceta es parte de la medicina, y eso es así por dos razones: (2.1) la lanceta es un cuerpo y (2.2) la medicina es un incorpóreo. Pero (3) dado que un cuerpo nunca es parte de un incorpóreo, parece haber una falacia (claro que un estoico, sobre la base de su fisicalismo, siempre podría argumentar que un arte o ciencia no es un incorpóreo, sino un cuerpo porque no es más que un estado del alma que, según los estoicos, es un cuerpo; para los argumentos estoicos a favor de este enfoque cf. capítulos 6 y 13). De aquí, (4) Olimpiodoro infiere que lo que hay que decir es "todo aquello que un arte o ciencia usa, si no es propio de otro arte o ciencia, es o parte o partícula o *instrumento*, o es parte o partícula o instrumento del mismo [arte o ciencia] que usa". Pero (5), como no hay ningún otro arte o ciencia que también haga uso de la lógica, a no ser la filosofía, se sigue que la lógica es parte o partícula *o instrumento* de esta filosofía, de la que hace uso. Y (6) como se ha mostrado, cree Olimpiodoro, que la lógica no es parte o partícula, debe ser instrumento. Éste es probablemente el argumento más detallado *adversus stoicos*, aunque, como hemos señalado, los estoicos seguramente rechazarían algunas premisas.

*Argumento 3*: en un contexto peripatético Alejandro de Afrodisia (cf. **1.10**) atribuye a los estoicos las tesis (parcialmente también respaldada por Amonio en **1.9**) de que, aunque la lógica es un *producto* (ἔργον) de la filosofía (ésta es una manera diferente de formular el *Argumento 1*), no es parte de ninguna de las demás partes de la filosofía (Alejandro piensa, como Amonio, en la parte teórica y práctica de la filosofía. El pasaje de Alejandro citado en **1.10** es continuado en el capítulo 9, texto **9.20**, donde se retoma el debate entre peripatéticos y estoicos sobre el estatuto de la lógica). Y ello es así porque su tema es diferente del de las demás al igual que su propósito (cf. la misma idea en el texto **1.9**). Con la excepción de la lógica, no hay ninguna parte de la filosofía cuyo tema sean las proposiciones y las premisas de los argumentos, ni hay ninguna parte de la filosofía cuyo fin o propósito sea probar que algo se deduce necesariamente a partir de un cierto conjunto de premisas. Si esto es así, entonces, la lógica debe ser parte de la filosofía y una parte diferente de las demás (aunque, claro está, las "otras partes de la filosofía" en que piensan los estoicos no son la teórica ni la práctica, sino la ética y la física).

*Argumento 4*: el *Argumento 3* es parcialmente reproducido también por Amonio en **1.9**, aunque él introduce otros ingredientes (ausentes en Alejandro) que parecen coincidir con alguna idea de Epicteto en nuestro capítulo 5, texto **5.13**: los procedimientos provistos por la lógica se encuentran en la base de los mecanismos argumentativos y de comprensión que se encuentran en las demás partes y sus temas (cf. **1.9**: "usamos la lógica cuando debatimos acerca de asuntos humanos o divinos"). Y esto es así porque todos los demás asuntos concluyen en la posibilidad de hacer una demostración científica (ἐπιστημονικῶς ἀποδεικνύναι; Amonio seguramente entiende este procedimiento en un sentido aristotélico fuerte de "ciencia demostrativa" como conocimiento demostrativo). Si esto es así, la lógica no puede subordinarse a las demás partes y no es parte de la filosofía, sino la tercera parte de la filosofía (de nuevo, Amonio piensa en la lógica como tercera parte luego de la parte teórica y práctica, *quod non* en el caso de los estoicos).

Como se ve, es probable que la decisión estoica de pensar en la lógica como parte de la filosofía, no como instrumento, obedezca a razones sistemáticas que tienen que ver con su noción de la filosofía como sistema, es decir, como una estructura ordenada y coherente en la que ninguno de sus ingredientes podía ser prescindible sin que se vea afectada la totalidad. Al menos en ese aspecto la distinción de Amonio (cf. **1.9**) entre "parte" y "partícula" resulta decisiva para comprender el enfoque estoico en este detalle que, al parecer, no es menor.

# Textos Anotados

## Las partes de la filosofía

### 1.1 Aecio 1, proemio 2 (*SVF* 2.35; LS 26A, *FDS* 15)

οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην, τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης, ἐπιτήδειον δ' εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν, ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν ἠθικὴν λογικήν· δι' ἣν αἰτίαν καὶ τριμερής ἐστιν ἡ φιλοσοφία, ἧς τὸ μὲν φυσικὸν τὸ δ' ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν· καὶ φυσικὸν μὲν ὅταν περὶ κόσμου ζητῶμεν καὶ τῶν ἐν κόσμῳ, ἠθικὸν δὲ τὸ κατησχολημένον περὶ τὸν ἀνθρώπινον βίον, λογικὸν δὲ τὸ περὶ τὸν λόγον, ὃ καὶ διαλεκτικὸν καλοῦσιν.

**1-2** τὴν μὲν σοφίαν ... ἄσκησιν Para una definición alternativa de sabiduría y filosofía cf. Séneca, *Ep.* 89.4-5 (LS 26G), donde también aparece la definición de sabiduría como "conocimiento de las cosas divinas y humanas" y como "conocimiento de las cosas divinas y humanas y sus causas". Sobre ἄσκησις cf. Epicteto, *Diss.* 3.12.3-4: "no todo lo difícil o peligroso es útil para la práctica, sino lo que conduce a concluir lo que está previamente establecido".

**2-3** ἐπιτήδειον ... τὴν ἀρετήν La utilidad propia de la virtud y de las tres partes de la filosofía como virtudes más genéricas está dada por el hecho de que su posesión garantiza una vida razonable, la vida propia del sabio (cf. los capítulos 26 y 30). La virtud es un arte que se refiere al modo de vida total, vida que presupone la posesión y ejercicio de las tres partes de la filosofía (cf. Estobeo, *Ecl.* 2.66, 14–67, 4; LS 61G).

**3-4** ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας ... λογικήν Cicerón, en el contexto de una doxografía estoica (*De fin.* 3.72), explica en qué sentido debe entenderse que las partes de la filosofía son "virtudes": los estoicos llaman virtud a la dialéctica (1), porque ella nos proporciona un método para que no asintamos a lo falso, (2) para que no seamos engañados por una probabilidad engañosa (*captiosa probabilitas*), y (3) para que seamos capaces de sostener y defender lo que hemos aprendido sobre los bienes y los males. Sin la dialéctica uno se aparta de la verdad y puede ser engañado. Así pues, si la temeridad y la ignorancia son vicios, la dialéctica, que las elimina, debe ser una virtud. Por su parte, también la física es una virtud porque quien ha de vivir en conformidad con la naturaleza debe tomar como su punto de partida el cosmos en su totalidad y su administración (cf. Plutarco, *SR* 1035C; *SVF* 3.68). Para juzgar apropiadamente acerca del bien y del mal hay que conocer el orden de la naturaleza y si hay conformidad o no entre la naturaleza del hombre y la naturaleza universal (sobre este importante detalle cf. los capítulos 23, texto **23.1**, y 30, texto **30.3**). Aunque se omite la explicación de por qué la ética es una virtud, puede comprenderse por qué lo es a partir de lo dicho respecto de la física como virtud (cf. Cicerón, *De fin.* 3.72-73).

### 1.2 DL 7.39-41 (*SVF* 1.45-46; 2.37-38 y 2.41; LS 26B; *FDS* 1)

Τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον· εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μέν τι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν. οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ Περὶ λόγου καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ α' Περὶ λόγου καὶ ἐν τῷ α' τῶν Φυσικῶν καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἔφιλλος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Εἰς τὰ δόγματα εἰσαγωγῶν καὶ Εὔδρομος ἐν τῇ Ἠθικῇ στοιχειώσει καὶ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος καὶ Ποσειδώνιος.

Ταῦτα δὲ τὰ μέρη ὁ μὲν Ἀπολλόδωρος τόπους καλεῖ, ὁ δὲ Χρύσιππος καὶ Εὔδρομος εἴδη, ἄλλοι γένη. εἰκάζουσι δὲ ζῴῳ τὴν φιλοσοφίαν, ὀστοῖς μὲν καὶ νεύροις τὸ λογικὸν προσομοιοῦντες, τοῖς δὲ σαρκωδεστέροις τὸ ἠθικόν, τῇ δὲ ψυχῇ τὸ φυσικόν. ἢ πάλιν ᾠῷ· τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς εἶναι τὸ λογικόν, τὰ δὲ μετὰ ταῦτα τὸ ἠθικόν, τὰ δ' ἐσωτάτω τὸ φυσικόν. ἢ ἀγρῷ παμφόρῳ· <οὗ> τὸν μὲν περιβεβλημένον φραγμὸν τὸ λογικόν, τὸν δὲ καρπὸν τὸ ἠθικόν,

τὴν δὲ γῆν ἢ τὰ δένδρα τὸ φυσικόν. ἢ πόλει καλῶς τετειχισμένῃ καὶ κατὰ λόγον διοικουμένῃ. Καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἑτέρου προκεκρίσθαι, καθά τινες αὐτῶν φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά. καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν. ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λογικὸν τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικόν, καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν· ὧν ἐστι Ζήνων ἐν τῷ Περὶ λόγου καὶ Χρύσιππος καὶ Ἀρχέδημος καὶ Εὔδρομος. Ὁ μὲν γὰρ Πτολεμαεὺς Διογένης ἀπὸ τῶν ἠθικῶν ἄρχεται, ὁ δ' Ἀπολλόδωρος δεύτερα τὰ ἠθικά, Παναίτιος δὲ καὶ Ποσειδώνιος ἀπὸ τῶν φυσικῶν ἄρχονται, καθά φησι Φαινίας ὁ Ποσειδωνίου γνώριμος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ποσειδωνείων σχολῶν. ὁ δὲ Κλεάνθης ἓξ μέρη φησί, διαλεκτικόν, ῥητορικόν, ἠθικόν, πολιτικόν, φυσικόν, θεολογικόν. ἄλλοι δ' οὐ τοῦ λόγου ταῦτα μέρη φασίν, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας, ὡς Ζήνων ὁ Ταρσεύς. τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικήν.

**1** φασιν FP, Edelstein-Kidd, Marcovich: φησίν B **4** ἐν τῷ α' τῶν Φυσικῶν Long: ἐν τῇ τῶν Φυσικῶν Marcovich: ἐν τῇ α' τῶν Φυσικῶν PF **3** ὁ Ἔφιλλος P von Arnim, Edelstein-Kidd: ὁ ἔφιλλος B[1]F: ὁ ἔφηλος B[2] Hülser **12** ἐκτὸς P: ἔξω FP[5]: om. BP[1]QD **13** οὐ add. von Arnim **17** προκεκρίσθαι codd., von Arnim: ἀποκεκρίσθαι Cobet / τινες αὐτῶν φασιν BP : φασι τινες F : καθ ἅ τινες von Arnim **18** ἀλλὰ μεμίχθαι P[2]Q: ἀναμεμίχθαι BP[1]F

Una versión ligeramente diferente de los símiles puede encontrarse en Sexto Empírico, *AM* 7.17-19 (Frag. 88 EK).

**1** Τριμερῆ φασιν ...λόγον La tripartición de la filosofía se volvió un lugar común durante el período helenístico (cf. Sexto Empírico, *AM* 7.22-23 y Séneca, *Ep.* 89.9 ss.).

**5** Como observa Kidd (1988: 349-350), la lectura ὁ Ἔφιλλος ("el que pestañea", un apodo de Apolodoro probablemente debido a un defecto en sus ojos) no es segura, aunque prefiere adoptarla por parecerle peligroso confiar demasiado en Cicerón, *ND* 1.93 (cuya lectura también encuentra incierta), quien favorece la lectura Σύλλος. El Apolodoro mencionado en esta línea debe ser Apolodoro de Seleucia, discípulo de Diógenes de Babilonia.

## 1.3 Plutarco, *SR* 1035A (*SVF* 2.42; LS 26C; *FDS* I 24)

Ὁ Χρύσιππος οἴεται δεῖν τῶν λογικῶν πρῶτον ἀκροᾶσθαι τοὺς νέους δεύτερον δὲ τῶν ἠθικῶν μετὰ δὲ ταῦτα τῶν φυσικῶν, ὡς ἂν τέλος δὲ τούτοις τὸν περὶ θεῶν λόγον ἔσχατον παραλαμβάνειν. πολλαχοῦ δὲ τούτων ὑπ' αὐτοῦ λεγομένων ἀρκέσει παραθέσθαι τὰ ἐν τῷ τετάρτῳ περὶ Βίων ἔχοντα κατὰ λέξιν οὕτως· πρῶτον μὲν οὖν δοκεῖ μοι κατὰ τὰ ὀρθῶς ὑπὸ τῶν ἀρχαίων εἰρημένα τρία γένη τῶν τοῦ φιλοσόφου θεωρημάτων εἶναι, τὰ μὲν λογικὰ τὰ δ' ἠθικὰ τὰ δὲ φυσικά· εἶτα τούτων δεῖν τάττεσθαι πρῶτα μὲν τὰ λογικὰ δεύτερα δὲ τὰ ἠθικὰ τρίτα δὲ τὰ φυσικά· τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος· διὸ καὶ τελετὰς <προσ>ηγόρευσαν τὰς τούτου παραδόσεις.

**3** ὡς ἂν τέλος Pohlenz: ὡσαύτως codd. von Arnim / τούτοις om. γE / τῶν θεῶν λόγων B **4** πολλάκις δέ τούτων von Arnim **5** λεγομένων von Arnim **6** κατὰ λέξιν ἔχοντα μοι von Arnim **9** δεῖν τάττεσθαι XdvzB, von Arnim: δεῖν προτάττεσθαι a: δεῖ προτάττεσθαι AbgE **12** προσηγόρευσαν Bernardakis, Cherniss: ηγόρευσαν codd.

**7-8** τρία γένη ... τὰ δὲ φυσικά Esta tripartición de la filosofía con frecuencia se atribuyó a Platón (cf.



Cicerón, *Acad.* 1.19; Eusebio, *PE* 11.3-6; DL 3.56; Hipólito, *Ref.* 1.18). Sexto Empírico, en cambio, la atribuye a Jenócrates y a los peripatéticos (*AM* 7.16). Ninguno de estos escritores, sin embargo, habla de θεωρήματα lógicas, éticas y físicas, sino de "partes" lógicas, éticas y físicas.

**12** Crisipo pretende derivar τελεταί ("iniciaciones") de τελευταῖος ("final"); cf. *Etymologicum Magnum* 751. 16-22 (*SVF* 2.1008): "Crisipo dice que es verosímil llamar 'iniciaciones' (τελετάς) a los discursos sobre los asuntos divinos, y que en todas las cosas hay que enseñarlos al final, cuando al alma se le presenta un escollo y lo domina, y es capaz de callar frente a los no iniciados. Pues escuchar sobre los dioses y volverse rectamente continentes sobre ellos es un enorme premio". Véase también Platón, *Fdr.* 249C y 250B-C, donde τελετή ("iniciación") se conecta con τέλεον ("perfecto").

## 1.4 Cicerón, *De fin.* 3.74 (*FDS* 348)

Verum admirabilis compositio disciplinae incredibilisque me rerum traxit ordo; quem, per deos immortales! Nonne miraris? Quid enim aut in natura, qua nihil est aptius, nihil descriptius, aut in operibus manu factuis tam compositum tamque compactum et coaegmentatum inveniri potest? Quid posterius priori non convenit? Quid sequitur, quod non respondeat superiori? Quid non sic aliud ex alio nectitur, ut, si ullam litteram moveris, labent omnia? Nec tamen quicquam est quod moverit posit.

## 1.5 Estobeo, *Ecl.* 2.8, 13-18 (*SVF* 3.301; *FDS* 208)

Ἀρίστων ἔφη τῶν ζητουμένων παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὰ μὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς, τὰ δὲ μηδὲν πρὸς ἡμᾶς, τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς. Πρὸς ἡμᾶς μὲν τὰ ἠθικά, μὴ πρὸς ἡμᾶς δὲ τὰ διαλεκτικά· μὴ γὰρ συμβάλλεσθαι πρὸς ἐπανόρθωσιν βίου· ὑπὲρ ἡμᾶς δὲ τὰ φυσικά· ἀδύνατα γὰρ ἐγνῶσθαι καὶ οὐδὲ παρέχειν χρείαν.

6 οὔτε codd.: corr. Meineke

## 1.6 Eusebio, *PE* 15.62.7-14 (*SVF* 1.353)

ἔπειθ' ὕστερον οἱ περὶ Ἀρίστωνα τὸν Χῖον ἐπεχείρησαν λέγειν ὡς δέοι μόνα τὰ ἠθικὰ φιλοσοφεῖν· εἶναι γὰρ δὴ ταῦτα μὲν δυνατὰ καὶ ὠφέλιμα, τοὺς μέντοι περὶ τῆς φύσεως λόγους πᾶν τοὐναντίον μήτε καταληπτοὺς εἶναι μήτε καὶ εἰ ὀφθεῖεν, ὄφελος ἔχειν τι. μηδὲν γὰρ ἡμῖν ἔσεσθαι πλέον, ἀλλ' οὐδ' εἰ μετεωρότεροι τοῦ Περσέως ἀρθέντες

ὑπέρ τε πόντου χεῦμ' ὑπέρ τε Πλειάδα

αὐτοῖς τοῖς ὄμμασι κατίδοιμεν τὸν πάντα κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν, ἥτις δή ποτέ ἐστιν· οὐ γὰρ δὴ διά γε τοῦτο φρονιμωτέρους ἢ δικαιοτέρους ἢ ἀνδρειοτέρους ἢ σωφρονεστέρους ἡμᾶς ἔσεσθαι καὶ μὴν οὐδὲ ἰσχυροὺς ἢ καλοὺς ἢ πλουσίους, ὧν χωρὶς οὐχ οἷόν τε εὐδαιμονεῖν. ὅθεν ὀρθῶς εἶπε Σωκράτης καὶ λίαν καλῶς, ὅτι τῶν ὄντων τὰ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς εἴη, τὰ δὲ οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· εἶναι γὰρ τὰ φυσικὰ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς, τὰ δὲ μετὰ τὸν θάνατον οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, μόνα δὲ πρὸς ἡμᾶς τὰ ἀνθρώπινα. ταύτῃ δὲ καὶ χαίρειν αὐτὸν εἰπόντα τῇ Ἀναξαγόρου καὶ Ἀρχελάου φυσιολογίᾳ ζητεῖν

ὅττι οἱ ἐν μεγάροισι κακόν <τ> ἀγαθόν τε τέτυκται.

καὶ ἄλλως δὲ εἶναι τοὺς φυσικοὺς λόγους οὐ χαλεποὺς οὐδὲ ἀδυνάτους μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀσεβεῖς καὶ τοῖς νόμοις ὑπεναντίους καὶ μηδὲν πρὸς ἀνθρώπινον ἦθος καὶ κόσμον βίου τοῦ καθ' ἡμᾶς συντείνοντας· τοὺς μὲν γὰρ ἀξιοῦν μηδ' εἶναι θεοὺς τὸ παράπαν, τοὺς δὲ τὸ ἄπειρον ἢ τὸ ὂν ἢ τὸ ἕν, καὶ πάντα μᾶλλον ἢ τοὺς νομιζομένους· τήν τ' αὖ διαφωνίαν παμπόλλην ὅσην· τοὺς μὲν γὰρ ἄπειρον ἀποφαίνειν τὸ πᾶν, τοὺς δὲ πεπερασμένον, καὶ τοὺς μὲν ἀξιοῦν ἅπαντα κινεῖσθαι, τοὺς δὲ καθάπαξ μηδέν.

**2-3** ὠφέλιμα von Arnim **3** εἰ καὶ ὀφθεῖεν von Arnim **6** φύσιν ἥτις von Arnim **10-11** εἶπε Σωκράτης ὅτι τῶν ὄντων von Arnim **15-16** καὶ μηδὲν πρὸς ἀνθρώπινον ἦθος καὶ κόσμον βίου τοῦ καθ' ἡμᾶς συντείνοντας· om. von Arnim **18** ὅσην codd.: οὖσαν von Arnim

**6** ὑπέρ τε πόντου ... Πλειάδα Eurípides, Fr. 131 Nauck

**8-10** φρονιμωτέρους ...οἷόν τε εὐδαιμονεῖν Algunos intérpretes han hecho notar que en este pasaje Aristón de Quíos (discípulo heterodoxo de Zenón de Citio) parece considerar a la fuerza, la riqueza y la belleza como condiciones de la felicidad, lo cual se opone abiertamente a su doctrina de los bienes externos (para la cual véase nuestro capítulo 26). Por esta razón algunos han pensado que el texto tendría que ser atribuido a Aristón de Ceos. Sin embargo, en el contexto queda claro que Aristón se propone mostrar que la física no sólo no es beneficiosa para el logro de la virtud, sino que tampoco lo es para obtener cosas tales como riqueza o fuerza (cf. Ioppolo 1980: 81-82).

**15** ὅττι οἱ ἐν μεγάροισι ... τέτυκται Homero, *Od.* 4.392. Este verso es citado por Plutarco, *CN* 1063D.

**19** τὸ ἄπειρον ἢ τὸ ὂν ἢ τὸ ἕν Anaximandro y los eleatas Parménides y Meliso, respectivamente.

## 1.7 Sexto Empírico, *AM* 7.12 (*SVF* 1.356; *FDS* 209)

καὶ Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος οὐ μόνον, ὥς φασι, παρῃτεῖτο τήν τε φυσικὴν καὶ λογικὴν θεωρίαν διὰ τὸ ἀνωφελὲς καὶ πρὸς κακοῦ τοῖς φιλοσοφοῦσιν ὑπάρχειν, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπους τινὰς συμπεριέγραφεν, καθάπερ τόν τε παραινετικὸν καὶ τὸν ὑποθετικὸν τόπον· τούτους γὰρ εἰς τίτθας καὶ παιδαγωγοὺς πίπτειν, ἀρκεῖν δὲ πρὸς τὸ μακαρίως βιῶναι τὸν οἰκειοῦντα μὲν πρὸς ἀρετὴν λόγον, ἀπαλλοτριοῦντα δὲ κακίας, κατατρέχοντα δὲ τῶν μεταξὺ τούτων, περὶ ἃ οἱ πολλοὶ πτοηθέντες κακοδαιμονοῦσιν.

**6** τίτθας ἂν καὶ von Arnim / ἀρκεῖσθαι codd. : corr. Bekker

## 1.8 DL 7.160-161 (LS 31N; *FDS* 211)

τόν τε φυσικὸν τόπον καὶ τὸν λογικὸν ἀνῄρει, λέγων τὸν μὲν εἶναι ὑπὲρ ἡμᾶς, τὸν δ' οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, μόνον δὲ τὸν ἠθικὸν εἶναι πρὸς ἡμᾶς. Ἐοικέναι δὲ τοὺς διαλεκτικοὺς λόγους τοῖς ἀραχνίοις, ἃ καίτοι δοκοῦντα τεχνικόν τι ἐμφαίνειν, ἄχρηστά ἐστιν.

**3** οὐδὲ F

## 1.9 Amonio, *In A. Pr.* 8, 15-10, 8 (*SVF* 1.48; 2.49, 50; *FDS* 28)

Ἐπειδὴ δέ, ὡς εἴρηται, ὑπὸ τὴν λογικὴν ἀνάγεται ἡ προκειμένη πραγματεία, ἥτις κατὰ τοὺς Περιπατητικοὺς ὄργανόν ἐστιν φιλοσοφίας, οὐ πάντες δὲ οὕτως ἐδόξασαν περὶ τῆς λογικῆς, ὅτι ὄργανόν ἐστιν φιλοσοφίας, ἀλλὰ ἄλλοι ἄλλως, φέρε τούς τε διαφόρως δοξάσαντας περὶ τούτου εἴπωμεν τά τε δόγματα αὐτῶν καὶ τοὺς λόγους οἷς κεχρημένοι τὰ ἑαυτῶν, ὡς οἴονται, δόγματα κρατύνουσιν. οἱ μὲν Στωικοὶ τὴν λογικὴν οὐ μόνον ὄργανον οὐκ ἀξιοῦσι καλεῖσθαι φιλοσοφίας, ἀλλ' οὐδὲ μόριον τὸ τυχὸν ἀλλὰ μέρος. καὶ τινὲς δὲ τῶν Πλατωνικῶν ταύτης ἐγένοντο τῆς δόξης, ὅτι κατὰ Πλάτωνα οὐκ ὄργανον ἡ λογικὴ ἀλλὰ μέρος καὶ τιμιώτατον μέρος ἐστὶν φιλοσοφίας. οἱ δὲ Περιπατητικοὶ ὄργανον αὐτὴν λέγουσιν ἀλλ' οὐ μέρος. λεκτέον δὲ τὰ ἐπιχειρήματα τὰ οἷς κεχρημένοι κατασκευάζουσιν οἱ μὲν ὅτι ὄργανον, οἱ δὲ ὅτι μέρος ἐστὶν φιλοσοφίας. πρὸ δὲ τούτου λεκτέον τί διαφέρει ὄργανον μέρους. ὄργανον μὲν οὖν ἐστιν ὃ μὴ συντελεῖ τινι πρὸς τὸ εἶναι καὶ οὗ ἀναιρεθέντος τὸ ὅλον μένει· μέρος δὲ ὃ συν-



τελεῖ τινι πρὸς τὸ εἶναι καὶ οὗ ἀναιρεθέντος συναναιρεῖται τὸ ὅλον. οἷον τὸ σκυτέως ὄργανόν ἐστιν σμίλη· οὐ γὰρ ἡ σμίλη συμπληρωτική ἐστιν τῆς οὐσίας αὐτοῦ, οὐδὲ ταύτης ἀφανισθείσης συναπόλλυται ὁ σκυτεύς· ἡ χεὶρ δὲ μέρος ἐστὶν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ τῆς χειρὸς ἀναιρεθείσης συναπόλλυται καὶ ὅλος ὁ ἄνθρωπος· οὐκέτι γὰρ ὅλος ἐστίν, ἀλλὰ κολοβὸς καὶ ἀτελής ἐστιν. μέρος δὲ μορίου διαφέρει, ὅτι τὸ μέρος μέγα μέρος ἐστίν, τὸ δὲ μόριον μικρὸν μέρος ἐστὶν καὶ τοῦ μέρους μέρος· οἷον μέρος μέν ἐστιν φιλοσοφίας τὸ θεωρητικόν, μόριον δὲ τὸ θεολογικόν. τούτων προδιωρισμένων λεκτέον οἷς κρατύνουσιν τὰ ἑαυτῶν δόγματα οἵ τε Στωικοὶ καὶ οἱ Περιπατητικοί. οἱ μὲν οὖν Στωικοί φασιν ὅτι αὐτὴ ἡ φιλοσοφία τὴν λογικὴν ἀπογεννᾷ καὶ ταύτῃ μέρος ἂν εἴη αὐτῆς. καὶ ἄλλους δὲ πολλοὺς τοιούτους λέγουσι λόγους σαθρούς, δι' ὧν, ὡς οἴονται, κατασκευάζουσιν ὅτι μέρος ἐστὶν ἡ λογικὴ τῆς φιλοσοφίας. διὸ τοὺς μὲν πολλοὺς ἐατέον, ἐκεῖνον δὲ λεκτέον ὃν οἴονται κατασκευαστικώτατον καὶ δριμύτατον εἶναι. συλλογίζονται γὰρ οὕτως· ἐάν τις τέχνη κέχρηταί τινι ὃ μηδεμιᾶς ἄλλης τέχνης μέρος ἐστὶν ἢ μόριον, τοῦτο πάντως ταύτης τῆς τέχνης ἢ μέρος ἐστὶν ἢ μόριον· οἷον τῇ χειρουργικῇ, φασίν, κέχρηται ἡ ἰατρική, καὶ ἐπειδὴ οὐδεμία ἄλλη τέχνη κέχρηται τῇ χειρουργικῇ ὡς μέρει ἢ μορίῳ, ἡ χειρουργικὴ τῆς ἰατρικῆς οὐκ ἔστιν ὄργανον. ἡ δὲ φιλοσοφία, φασίν, κέχρηται τῇ λογικῇ, ἥτις οὐδεμιᾶς ἄλλης τέχνης <*> τῆς φιλοσοφίας ἀλλ' ἢ μέρος ἢ μόριον. εἰ δέ τις λέγει ὅτι καὶ ἄλλαι τέχναι κέχρηνται τῇ λογικῇ, ὡς ἡ ἰατρικὴ κέχρηται συλλογισμοῖς καὶ ἄλλαι πᾶσαι τέχναι κέχρηνται συλλογισμοῖς, ἐροῦμεν ὅτι κέχρηνται μὲν κἀκεῖναι, ἀλλ' οὐκ εἰσὶν τῶν μεθόδων ἐπιστήμονες καὶ οὐ προηγουμένως περὶ τοῦτο σπουδάζουσιν· οἷον ὁ ἰατρὸς οὐ προηγουμένως περὶ τὴν συλλογιστικὴν μέθοδον σπουδάζει, οὐδὲ εἴποις μέρος ἢ μόριον ἰατρικῆς εἶναι αὐτήν, ἀλλ' ὅσον ἐστὶν αὐτῷ χρήσιμον πρὸς ἀπόδειξιν τῶν ἰατρικῶν θεωρημάτων, τοσοῦτον παραλαμβάνει παρὰ τοῦ διαλεκτικοῦ ὡς ὄργανον· ὁ δὲ φιλόσοφος ἐπιστήμων ἐστὶν ὡς ἔνι μάλιστα τῆς τοιαύτης μεθόδου. ταύτῃ μὲν οὖν οἱ Στωικοί, ὡς οἴονται, κατασκευάζουσιν ὅτι οὐκ ὄργανόν ἐστιν ἡ λογική. λοιπὸν δὲ ὅτι μόριον, λέγουσιν ὅτι τῶν τριῶν μορίων τοῦ πρακτικοῦ ὕλη μέν ἐστιν τὰ ἀνθρώπινα, τέλος δὲ ἡ τοῦ ἀνθρωπίνου βίου εὐδαιμονία, ἣν ὁ πολιτικὸς σπουδάζει περιποιεῖν· πάλιν δὲ τῶν τοῦ θεωρητικοῦ μορίων ὕλη μέν ἐστι τὰ θεῖα πράγματα, τέλος δὲ ἡ θεωρητικὴ εὐδαιμονία· ἡ δὲ λογικὴ πραγματεία οὔτε ὕλην τὴν αὐτὴν ἔχει οὔτε τέλος· ὕλη μὲν γὰρ αὐτῆς ἐστιν οἱ λόγοι, τέλος δὲ ἡ γνῶσις τῶν ἀποδεικτικῶν μεθόδων· καὶ τὰ ἄλλα γὰρ πάντα εἰς τοῦτο συντελεῖ, εἰς τὸ ἐπιστημονικῶς ἀποδεικνύναι. ὥστε ὑπ' οὐδέτερον μέρος φιλοσοφίας δύναται τετάχθαι· εἰ γὰρ καὶ περὶ ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων ἡ λογικὴ πραγματεύεται (κεχρήμεθα γὰρ αὐτῇ ἢ περὶ ἀνθρωπίνων ἢ θείων πραγμάτων διαλεγόμενοι), ἀλλ' οὐ περὶ ἀνθρώπινα μόνα ἔχει ὡς τὰ τοῦ πρακτικοῦ μόρια, οὐδὲ περὶ θεῖα μόνα ὡς τὰ τοῦ θεωρητικοῦ· ὥστε οὐ μόριον ἀλλὰ τρίτον μέρος ἐστὶν φιλοσοφίας. οὕτως οἴονται κατασκευάζειν οἱ Στωικοὶ ὅτι μέρος ἐστὶν φιλοσοφίας. ἔστιν δὲ τὰ ἐπιχειρήματα αὐτῶν εὐδιάσειστα. πρὸς μὲν γὰρ τὸ πρῶτον ἐροῦμεν ὅτι, εἰ καὶ φιλοσοφία ἀποτελεῖ τὴν λογικήν, οὐκ ἀνάγκη αὐτὴν μέρος εἶναι· οὐ γάρ, ἐπειδὴ ὁ χαλκεὺς ἀποτελεῖ τὸν ἄκμονα, ὁ ἄκμων μέρος ἐστὶν τῆς χαλκευτικῆς ἀλλ' ὄργανον. πρὸς δὲ τὸ δεύτερον ἐροῦμεν ὅτι παρελογίσαντο· οὐ γὰρ ἔδει εἰπεῖν ὅτι, ἐὰν τέχνη κέχρηταί τινι ὃ μή ἐστιν ἄλλης τέχνης μέρος ἢ μόριον, τοῦτο

ἐκείνης τῆς χρωμένης ἢ μέρος ἐστὶν ἢ μόριον, ἀλλ᾽ ἔδει προσθεῖναι καὶ τὸ ὄργανον καὶ εἰπεῖν 'ὃ ἐὰν μὴ ᾖ ἄλλης τέχνης ἢ μέρος ἢ μόριον ἢ ὄργανον'. οἱ δὲ τοῦ ὀργάνου μνήμην οὐκ ἐποιήσαντο ὡς μὴ δυναμένου τινὸς ὀργάνου μόνως εἶναι. ταῦτα καὶ πρὸς τὸ ἀνατρέψαι τοὺς λόγους δι᾽ ὧν, ὡς οἴονται, οἱ Στωικοὶ κατασκευάζουσιν ὅτι μέρος ἐστὶν ἡ λογικὴ τῆς φιλοσοφίας.

**24** οὖν Wallies : ὅτι P1 **33** φασίν Wallies : φησίν P **34** lac. in texto sign. et in app. crit. Wallies suppl. <μέρος ἐστὶν ἢ μόριον ἡ λογικὴ ἄρα ἔστιν ὄργανον> **43** οὖν Wallies : ὅτι P **47** τῶν τοῦ θεωρητικοῦ μορίων Wallies : τῶν τοῦ θεωρητικοῦ μορίου P **54** αὐτῇ Wallies : αὐτὴν P **64** προσθῆναι corr. Wallies

**48** τέλος δὲ ἡ θεωρητικὴ εὐδαιμονία Amonio debe estar pensando en Aristóteles, *EN* 1177a17-18; 28.

## 1.10 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr.* 1, 9-2, 2 (*SVF* 2.49a; *FDS* 27)

οἱ μὲν οὖν μέρος αὐτὴν λέγοντες ἠνέχθησαν ἐπὶ τοῦτο, διότι ὥσπερ περὶ τὰ ἄλλα, ἃ ὁμολογεῖται πρὸς ἁπάντων μέρη φιλοσοφίας εἶναι, ἡ φιλοσοφία καταγίνεται ἔργον ποιουμένη τήν τε εὕρεσιν αὐτῶν καὶ τὴν τάξιν τε καὶ σύστασιν, οὕτω δὴ καὶ περὶ τὴν πραγματείαν τήνδε. οὖσα δὲ ταύτης ἔργον οὐδετέρου τῶν λοιπῶν τῆς φιλοσοφίας μερῶν μόριόν ἐστιν οὔτε τοῦ θεωρητικοῦ οὔτε τοῦ πρακτικοῦ· ἄλλο γὰρ τό τε ὑποκείμενον ταύτῃ κἀκείνων ἑκατέρᾳ καὶ διαφέρουσα ἡ πρόθεσις καθ᾽ ἑκάστην αὐτῶν, οἷς τε διαφέροντα ἐκεῖνα ἀλλήλων ἀντιδιαιρεῖται ἀλλήλοις, τούτοις καὶ ἡ μέθοδος αὕτη ἑκατέρας ἐκείνων διαφέρουσα εὐλόγως ἂν ἀντιδιαιροῖτο αὐτοῖς. καὶ γὰρ τῷ ὑποκειμένῳ διαφέρει ἐκείνων (ἀξιώματα γὰρ καὶ προτάσεις τὰ ὑποκείμενα ταύτῃ) καὶ τῷ τέλει καὶ τῇ προθέσει· ἡ γὰρ ταύτης πρόθεσις τὸ διὰ τῆς ποιᾶς τῶν προτάσεων συνθέσεως ἐκ τῶν τιθεμένων τε καὶ συγχωρουμένων ἐξ ἀνάγκης τι συναγόμενον δεικνύναι, ὃ οὐδετέρας ἐκείνων τέλος.

**7** ταύτης LM / ἕτερα KLM

**8-9** διαφέροντα ... ἀντιδιαιρεῖται ἀλλήλοις Uno podría sospechar que el uso de ἀντιδιαιρεῖται en este pasaje (y en el de Filópono, texto **1.11**) probablemente evoca el sentido técnico estoico de "contradividir por el contrario", es decir, el tipo de división consistente en seccionar un género en una especie según su opuesto, como cuando se divide por negación (cf. DL 7.61). El ejemplo estoico de "contradivisión" es: "de los existentes, unos son bienes, otros no bienes". Si aplicamos esto al pasaje de Alejandro y los demás que testimonian la objeción peripatética respecto de la tesis estoica de que la lógica es parte de la filosofía, no instrumento, deberíamos entender el problema del siguiente modo: de la filosofía, lo uno es parte, lo otro no parte. Éste, sin embargo, no parece ser el espíritu de estos pasajes, pues la contrariedad no es entre "parte" y "no parte", sino entre "parte" e "instrumento". Debe tratarse, entonces, de un sentido no técnico estoico de ἀντιδιαίρεσις: "división dicotómica" (en DL 7.61, R. Goulet 1999 *ad locum* opta por traducir ἀντιδιαίρεσις directamente por "dichotomie"). Si los comentadores griegos entienden ἀντιδιαιρεῖσθαι simplemente como "dividir dicotómicamente", "filosofía" sería el género y "parte" e "instrumento" sus especies, aunque no especies obtenidas por negación, lo cual indicaría que no está empleando el término en el sentido estoico de DL 7.61 (esto es lo que parece estar pensando Filópono al final de **1.11**).

## 1.11 Filópono, *in An. Pr.* 6, 19-7, 9 (*FDS* 29)

Ἑξῆς ζητητέον πότερον μέρος ἐστὶν ἢ ὄργανον ἡ λογική τε καὶ διαλεκτικὴ πραγματεία τῆς φιλοσοφίας, ἐπείπερ ἐναντίως καὶ διαφόρως δοκεῖ τοῖς παλαιοῖς περὶ αὐτῆς. οἱ μὲν γὰρ Στωικοὶ ἄντικρυς μέρος αὐτὴν ἀποφαίνονται, τοῖς ἄλλοις δύο μέρεσι τῆς φιλοσοφίας αὐτὴν ἀντιδιαιροῦντες· οἱ δὲ Περιπατητικοί, τουτέστιν οἱ ἀπὸ Ἀριστοτέλους, ὄργανον· οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, ὧν ἐστι καὶ Πλάτων, καὶ μέρος καὶ ὄργανον φαίνονται λέγοντες. καὶ οἱ μὲν Στωικοὶ τοιούτῳ τινὶ λόγῳ τὸ εἶναι αὐτῆς μέρος κατασκευάζουσι.



περὶ ὃ καταγίνεται, φασί, τέχνη τις ἢ ἐπιστήμη, εἰ μὴ ἀναφέροιτο εἰς ἑτέραν τέχνην ἢ ἐπιστήμην ὡς μέρος ἢ μόριον αὐτῆς, ἐκείνης μέρος ἐστὶν ἢ μόριον. εἰ τοίνυν ἡ φιλοσοφία καταγίνεται περὶ τὴν λογικὴν μέθοδον, ἥτις οὐκ ἀνάγεται εἰς ἑτέραν τέχνην ἢ ἐπιστήμην ὡς μέρος ἢ μόριον, ἡ λογικὴ ἄρα τῆς φιλοσοφίας ἐστὶ μέρος ἢ μόριον. μόριον μὲν οὖν οὐκ ἔστιν· οὔτε γὰρ τοῦ θεωρητικοῦ οὔτε τοῦ πρακτικοῦ μέρος ἐστί· τὸ γὰρ μόριόν τινος καὶ τῆς ὕλης κοινωνεῖ καὶ τοῦ σκοποῦ ἐκείνῳ οὗ ἐστι μόριον. τῷ μὲν οὖν πρακτικῷ οὐ κοινωνεῖ· τούτου γὰρ ὕλη τὰ ἀνθρώπινα πράγματα καὶ ἡ μετριοπάθεια, σκοπὸς δὲ τὸ περὶ ταῦτα αἱρετόν πως ἢ φευκτόν· ἡ δὲ λογικὴ ὕλην μὲν ἔχει τὰς προτάσεις, σκοπὸν δὲ τὸ διὰ τῆς τοιᾶσδε συνθέσεως τῶν προτάσεων τῶν ἑπομένων τι ἐξ ἀνάγκης δεικνύναι συναγόμενον· ὃ οὐκ ἔστι τοῦ πρακτικοῦ τέλος, ἀλλ᾽ ὡς εἶπον, ἡ μετριοπάθεια ἢ ἁπλῶς τὸ ἀγαθόν. καὶ οὕτως μὲν ἡ λογικὴ οὐκ ἔστι μόριον τοῦ πρακτικοῦ. ἀλλ᾽ οὔτε μὴν τοῦ θεωρητικοῦ· τούτου γὰρ ὕλη μὲν τὰ θεῖα, τέλος δὲ ἡ περὶ ταῦτα θεωρία. εἰ δὲ μήτε τοῦ θεωρητικοῦ μήτε τοῦ πρακτικοῦ ἐστι μέρος, οὐκ ἔσται ἄρα τῆς φιλοσοφίας μόριον. λείπεται οὖν ἀντιδιαιρεῖσθαι τῷ θεωρητικῷ καὶ πρακτικῷ τὴν λογικὴν καὶ μέρος εἶναι τῆς φιλοσοφίας. καὶ οὕτω μὲν οἱ Στωικοί.

**14** τῇ ὕλῃ QVt : corr. Brandis /τοῦ σκοποῦ t : τῷ σκοπῷ QV **19** ἁπλῶς τὸ Q : transp. Vt

## 1.12 Olimpiodoro, *Prolegomena in Categorias* 14, 18-15, 30 (*FDS* 30)

ζητοῦντες εἰ μέρος ἢ ὄργανον ἡ λογικὴ τῆς φιλοσοφίας. δεῖ τοίνυν εἰδέναι ὅτι διάφοροι δόξαι γεγόνασι περὶ ταύτης, τῶν μὲν Στωϊκῶν μέρος αὐτὴν εἶναι νομιζόντων, τῶν δὲ Περιπατητικῶν ὄργανον, τοῦ δὲ θείου Πλάτωνος μέρος ἅμα καὶ ὄργανον, μέρος μὲν αὐτὴν εἶναι λέγοντος ἐν Φαίδρῳ, ἔνθα λόγον ἐπέχειν φησὶν αὐτὴν τριγχοῦ πρὸς τὴν φιλοσοφίαν, ὄργανον δὲ ἐν Φαίδωνι, ἔνθα φησὶν 'ὦ παῖ, γύμναζε σεαυτὸν διὰ τῆς καλουμένης ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ, εἰ δὲ μή, ἐκφεύξεταί σε τὸ ἀληθές', οὐδὲν ἄλλο διὰ τούτων ἐνδεικνύμενος ὁ Πλάτων ἢ ὅτι ὄργανόν ἐστιν ἡ λογικὴ τῆς φιλοσοφίας· οὐ γὰρ εἶχέν ποτε τολμῆσαι καὶ εἰπεῖν ἀδολεσχίαν καὶ γυμνασίαν τὸ μέρος. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὁ Πλάτων.

Οἱ δὲ Στωϊκοὶ διὰ δύο ἐπιχειρημάτων τὴν ἰδίαν δόξαν ἠβούλοντο πιστώσασθαι, ὧν τὸ πρῶτον τοιαύτην ἔχει τὴν ἀγωγήν· πᾶν, ᾧ κέχρηταί τις ἢ τέχνη ἢ ἐπιστήμη, ἐὰν μὴ ᾖ ἑτέρας τέχνης ἢ ἐπιστήμης <ἢ μέρος ἢ μόριον, αὐτῆς τῆς κεχρημένης> ἢ μέρος ἢ μόριόν ἐστιν. οἷον ὡς ἐπὶ παραδειγμάτων· τῆς ἰατρικῆς τέχνης μέρος ἐστὶ τὸ διαιτητικόν, καὶ οὐδαμῶς ἑτέρας τέχνης ἢ ἐπιστήμης μέρος ἢ μόριόν ἐστι· τῆς ἰατρικῆς ἄρα τέχνης τὸ διαιτητικὸν μέρος ἐστί, καὶ αὕτη μόνη κέχρηται αὐτῷ. εἰ τοίνυν καὶ ἡ φιλοσοφία κέχρηται τῇ λογικῇ, ἑτέρα δὲ τέχνη ἢ ἐπιστήμη ταύτῃ οὐ κέχρηται, τῆς ἄρα φιλοσοφίας μέρος ἢ μόριον ἡ λογική. ἀλλὰ μὴν οὐ μόριον· μέρος ἄρα. καλῶς δὲ πρόσκειται τῷ λόγῳ τὸ 'ἐὰν μὴ ᾖ ἑτέρας τέχνης ἢ ἐπιστήμης' διὰ τὴν ἀστρονομίαν. ἐκινδύνευεν γὰρ ἡ ἀστρονομία μέρος εἶναι τῆς κυβερνητικῆς, ἐπειδὴ κέχρηται αὐτῇ, ὡς δηλοῖ Ἄρατος λέγων περὶ τῆς ἄρκτου

'τῇ καὶ Σιδόνιοι ἰθύντατα ναυτίλλονται',

εἰ μὴ προϋπῆρχεν μέρος οὖσα τῆς φιλοσοφίας· ὑπὸ γὰρ τὸ θεωρητικὸν ἀνάγεται, καὶ τὸ θεωρητικὸν ὑπὸ τὸ μαθηματικόν. καὶ ἡ μὲν τοῦ ἐπιχειρήματος ἀγωγὴ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον. ἔστι δὲ ἐλέγξαι αὐτὸ συντόμως καὶ

ῥᾳδίως διὰ τῆς τοῦ φλεβοτόμου ἀποδείξεως· φαίη γὰρ ἄν τις πρὸς αὐτούς· ὅτι τὸ φλεβοτόμον τίνος ἐστίν; ἢ μόνης ἰατρικῆς; ἤ τινες ἄλλοι τούτῳ κέχρηνται ἢ μόνοι ἰατροί; καὶ ὅμως τῶν εὖ φρονούντων οὐδεὶς μέρος τῆς ἰατρικῆς καλέσει εἶναι τὸ φλεβοτόμον, εἴ γε τὸ μὲν σῶμα, τὸ φλεβοτόμον, τὸ δὲ ἀσώματον, ἡ ἰατρική· οὐδέποτε δὲ τὸ σῶμα τοῦ ἀσωμάτου μέρος ἐστί. πόθεν οὖν ὁ παραλογισμὸς προῆλθεν; λέγω τοίνυν, διότι τὸ ζητούμενον ἐν τῷ ἐπιχειρήματι παραλέλειπται· ἔδει γὰρ αὐτοὺς οὕτως εἰπεῖν· ὅτι πᾶν, ᾧ κέχρηταί τις ἢ τέχνη ἢ ἐπιστήμη, ἐὰν μὴ ᾖ ἑτέρας τέχνης ἢ ἐπιστήμης ἢ μέρος ἢ μόριον ἢ ὄργανον, αὐτῆς τῆς κεχρημένης ἢ μέρος ἢ μόριόν ἐστι ἢ ὄργανον. ἀλλὰ μὴν καὶ τῇ λογικῇ οὐδεμία ἄλλη τις κέχρηται ἢ μόνη ἡ φιλοσοφία· ταύτης ἄρα τῆς χρωμένης μέρος ἢ μόριόν ἐστιν ἢ ὄργανον. ἀλλὰ μὴν οὐκ ἔστι μέρος ἢ μόριον ἡ λογική, ὡς δέδεικται· ὄργανον ἄρα ἐστί. καὶ ἐν τούτοις ἡ ἀγωγὴ τοῦ πρώτου λόγου. δεύτερος λόγος τοιαύτην ἔχων τὴν ἀγωγήν· ἡ λογικὴ προβάλλεται ὑπὸ τῆς φιλοσοφίας· πᾶν τὸ προβαλλόμενον ὑπό τινος μέρος ἐστὶ τοῦ προβάλλοντος· ἡ λογικὴ ἄρα ὡς προβληθεῖσα ὑπὸ τῆς φιλοσοφίας μέρος αὐτῆς ἐστι. ψευδὴς δὲ καὶ οὗτος ὁ λόγος καθέστηκεν· αὐτίκα γοῦν ὁ μὲν χαλκεὺς ἑαυτῷ <ἄκμονα> προβάλλεται καὶ ὁ τέκτων, εἰ τύχοι, σφῦραν, καὶ οὐδέτερον οὐδετέρου μέρος ἐστί. καὶ οἱ μὲν τῶν Στωϊκῶν λόγοι τοιαύτην ἔχουσι τὴν ἀγωγήν, δεικνύναι ἐπειγόμενοι τὴν λογικὴν μέρος οὖσαν τῆς φιλοσοφίας.

**3** νομίζοντες codd. : corr. Busse **13-14** ex p. 15, 19 add. Busse <ἢ μέρος ...τῆς κεχρημένης>

**4-5** μέρος μὲν αὐτὴν ...τὴν φιλοσοφίαν La referencia de Olimpiodoro al *Fdr*. es seguramente errónea: no hay ningún pasaje de ese diálogo en el que Platón haga esta afirmación; hay, sin embargo, unas líneas en la *Rep*. en que no sólo se dice lo que informa Olimpiodoro, sino que además se usa prácticamente la misma terminología: "¿Les prescribirás (*sc*. a los guardianes) que se ocupen especialmente de esta enseñanza, gracias a la cual serán capaces no sólo de preguntar sino también de responder con el máximo conocimiento posible?...Ahora bien, ¿acaso no te parece … que para nosotros la dialéctica se encuentra en lo más elevado, como una especie de coronamiento de los conocimientos y que no hay ningún otro conocimiento que pueda ser correctamente puesto por encima de ella?" (534D8-E4). Olimpiodoro dice "filosofía", no "dialéctica", pero en lenguaje platónico ambas cosas son lo mismo.

**6-7** διὰ τῆς καλουμένης ἀδολεσχίας El sustantivo ἀδολεσχία no aparece nunca en el *Fed*.; como en la cita anterior de Platón, el pasaje platónico más parecido a lo que cita aquí Olimpiodoro, tanto desde el punto de vista terminológico como conceptual, es *Parm*. 135D: "esfuérzate y ejercítate más, a través de esa práctica a la que la gente llama charlatanería (ἀδολεσχία), mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará" (trad. M.I. Santa Cruz).

**24** τῇ καὶ Σιδόνιοι ἰθύντατα ναυτίλλονται Arato, *Phaenomena* 1.44.

# Capítulo 2
# El género supremo y su primera división: cuerpos e incorpóreos

## 2.1 Séneca, *Ep*. 58.11-15 (*SVF* 2.332; LS 27A)

Todavía hay algo anterior al cuerpo, pues decimos que en tanto unas cosas son corpóreas, otras son incorpóreas. Por lo tanto, ¿cuál será el género del cual se derivan? Aquél al que antes le conferimos un nombre poco apropiado: "lo que es". Así, en efecto, se dividirá en especies, de modo que digamos: "lo que es" es o bien corpóreo o bien incorpóreo. Éste es, por consiguiente, el género primero y más importante y, por así decir, universal; los demás géneros son sin duda [géneros], pero particulares, como "hombre" es un género. [...] Aquel género, "lo que es", es universal, [pues] no tiene nada sobre él; es el principio de las cosas, y todas las cosas se subordinan a él. Los estoicos pretenden poner todavía otro género, que es más primario, por encima de éste (*i.e.* de "lo que es"), del cual hablaré enseguida, si aquel género del que hablaba antes es puesto con razón como primero, porque abarca todas las cosas. Divido "lo que es" en estas especies, para que sean corpóreas o incorpóreas; no hay una tercera. ¿Cómo divido el cuerpo? Diciendo que o son animados o inanimados. A su vez, ¿cómo divido los animados? Diciendo que unos tienen alma y que otros tienen vitalidad; o así: algunos tienen movimiento, caminan, se trasladan; otros fijos al suelo se alimentan y crecen con sus raíces. De nuevo, ¿en qué especies divido a los animales? Son o mortales o inmortales. Algunos estoicos creen que el primer género es el "algo"; te explicaré por qué lo creen. "En la naturaleza de las cosas –dicen– algunas existen, algunas no existen; éstas que no existen, sin embargo, también las comprende la naturaleza de las cosas; son las que se presentan a la mente, como los Centauros, los gigantes y cualquier otra cosa fabricada por un pensamiento falso que comienza a tener cierta imagen, aunque no tenga sustancia".

## 2.2 Alejandro de Afrodisia, *In Top*. 301, 19-302, 2; 359, 4-18 (*SVF* 2.329; LS 27B; *FDS* 711)

De este modo, podrías mostrar que los de la Estoa no postulan adecuadamente el algo como género del ser, pues si el algo [es algo], obviamente también es un existente. Pero si es un existente, podría admitir el enunciado de lo existente. Aquellos, sin embargo, al establecer para sí mismos que lo existente se dice sólo de los cuerpos, podrían evitar la dificultad. Es por eso, en efecto, que sostienen que el algo es lo más genérico, por cuanto se predica no sólo de los cuerpos, sino también de los incorpóreos. Pero dado que el algo es lo más genérico, también el uno estaría subordinado a él. Sin embargo, es posible que el uno también se predique del mismo algo, de modo tal que el algo no es género del uno, pues admite su enunciado. De este modo podrías mostrar que tampoco la multiplicidad es un género del número, pues también la multiplicidad es número y el enunciado de "número" coincide con ella. Si esto es así, los que definen "número" como "la multiplicidad de unidades" no se expresan correctamente, pues la multiplicidad misma también consiste de muchas unidades. Dijo que los enunciados y definiciones de existente y uno son o más generales y más reputables, o que le place que, entre las cosas que de este modo se dicen de muchas maneras, unas se dicen a partir de lo uno y respecto de lo uno, y que son definiciones (tales cosas son "ser" y "uno"), o que, de acuerdo con los que explican alguna de estas cosas como un género, según aquellos también serían sus géneros. [...] Si alguien explicara como diferencia de algún género lo que sigue a todas las cosas –por ejemplo, si alguien estableciera como diferencia de algo el uno o el ser, le resultará

de nuevo que o dice igualmente el género y la diferencia o que, aún más, dice la diferencia. Igualmente, aunque [fuera] el género, del que ha explicado tal diferencia, correspondería a las cosas que siguen a todo. Por ejemplo, si alguien mencionara al ser como género y al uno como diferencia, siendo el ser como lo dividido por la unidad y la multiplicidad (pues la multiplicidad también es algo existente), igualmente producirá la diferencia. De nuevo, si el género no correspondiera a lo que sigue a todo, la diferencia, que corresponde a lo que sigue a los existentes, corresponderá aún más a él. De este modo, se probará que "el algo" no es género de todo. Pues también será género del uno o igualmente del ser para él o, aún más, si al menos el uno [se predica] del concepto, en tanto que "el algo" únicamente de los cuerpos y de los incorpóreos, el concepto no es ninguna de estas cosas de acuerdo con los que argumentan esto. De este modo, el que explica lo que es objeto de opinión como la diferencia del ser se equivocaría, pues lo que es objeto de opinión es más que el ser, si es que el no ser también es objeto de opinión.

**2.3 DL 7.135 (*SVF* 3.6; LS 45E)**

"Cuerpo", como dice Apolodoro en su *Física*, es lo triplemente extenso: en largo, en ancho y en profundidad. Y eso también se llama "cuerpo sólido".

**2.4 Sexto Empírico, *AM* 10.218 (*SVF* 2.330; LS 27D)**

De manera que éstos hacen del tiempo un cuerpo, pero los filósofos de la Estoa creyeron que él era un incorpóreo, pues sostienen que, entre los algos, unos son cuerpos y otros incorpóreos. Y, entre los incorpóreos, enumeran cuatro clases: decible, vacío, lugar, tiempo. Es por eso que se hace manifiesto que suponen que el tiempo se da como un incorpóreo, y además también opinan que éste es un estado de cosas que se concibe por sí mismo.

**2.5 Sexto Empírico, *AM* 8.409-410 (*SVF* 2.85; LS 27E)**

En efecto, dice, tal como a veces el entrenador y el instructor de combate toman las manos del niño, lo educan en el ritmo y le enseñan a realizar ciertos movimientos, y otras veces se mantienen lejos y, en cierto modo, realizan un movimiento rítmico y se ofrecen a sí mismos para que el niño los imite, así también algunas cosas que se hacen presentes, como si estuvieran tocando a y en contacto con lo conductor [del alma] –como lo blanco, lo negro y, en general, el cuerpo– producen la impresión en ello. Otras cosas, en cambio, tienen una naturaleza que es tal como la de los decibles incorpóreos, y lo conductor es presentado *en* ellos, no *por* ellos. Los que dicen esto, sin embargo, se valen de un ejemplo plausible, pero no prueban el asunto en cuestión pues el entrenador y el instructor son cuerpos y, según esto, eran capaces de producir una presentación en el niño. La demostración, en cambio, es incorpórea y, según esto, se investigaba si lo conductor es capaz de producir una impresión al modo de una presentación. De manera que ellos no son capaces de demostrar lo que se investigaba al comienzo.

**2.6 Plutarco, *CN* 1073E (*SVF* 2.525)**

Y, en general, es absurdo y contrario a la concepción común [afirmar] que algo es y que es no existente; éstos, sin embargo, dicen que <muchas cosas son algos> pero que son no existentes, que es lo más absurdo que puede decirse del universo. En efecto, al circundar el vacío infinito exterior con el cosmos, dicen que el universo no es un cuerpo ni un incorpóreo. A esto se sigue que el universo es no existente, pues llaman "existentes" sólo a los cuerpos, porque corresponde a un existente hacer algo y recibir una acción. El universo, sin embargo, no es un existente, de modo que el universo no hará algo ni padecerá nada.



**2.7 Plutarco, *Col.* 1116B7-C2 (*FDS* 721)**

Privan, en efecto, a muchas e importantes cosas –al vacío, al tiempo, al lugar y al género de los decibles en sentido estricto, en el cual también se encuentran todas las cosas verdaderas– del nombre "existente". Pues argumentan que, aunque estas cosas son no existentes son, sin embargo, "algos", y siguen haciendo uso de ellas en sus vidas y en su filosofía como de cosas subsistentes y reales.

**2.8 Plutarco, *CN* 1080D-F (*SVF* 2.486-487; LS 50C)**

La [tesis] de que nada está en contacto con nada es contraria a la concepción común; y en no menor medida lo es ésta: que los cuerpos están en contacto unos con otros pero no están en contacto con nada. Sin embargo, deben aceptar esto los que no admiten partes mínimas del cuerpo, sino que siempre toman alguna [parte] antes que lo que parece estar en contacto y nunca dejan de avanzar más allá. En todo caso, lo que ellos principalmente alegan contra los que ponen delante indivisibles es lo siguiente: que no hay contacto de los todos con los todos ni de las partes con las partes. Aquello, en efecto, no produce contacto, sino mixtura; esto, en cambio, no es posible pues los indivisibles no tienen partes. Ahora bien, ¿cómo es que ellos no desembocan en esto, dado que no admiten una parte última ni una primera? Porque, ¡por Zeus!, argumentan que los cuerpos están en contacto, aunque no los todos con los todos, en un límite, no en una parte. El límite, sin embargo, no es un cuerpo; un cuerpo, entonces, estará en contacto con un cuerpo por medio de un incorpóreo y, de nuevo, no estará en contacto [con él], pues hay un incorpóreo en medio. Pero si va a estar en contacto, el cuerpo va a producir y a recibir una acción por medio de lo incorpóreo. Pero son los cuerpos los que por naturaleza producen, reciben una acción unos con otros y están en contacto.

**2.9 Galeno, *De methodo medendi libri* 10. 155, 1-8 (*SVF* 2.322; LS27G; *FDS* 236, 717)**

De la pedantería lingüística, de las que algunos filósofos se jactaron, que derriba por completo nuestras costumbres en la vida, puesto que, de acuerdo con sus propios libros, no puede hacerse uso de ella a través de aquellos, por ahora me rehúso a hablar, y discuto más en otra parte lo que ellos [arguyen]. Ahora bien, habiendo debatido en no menor medida todo lo que hay que [discutir] también en los razonamientos que se refieren a los elementos, llamo "pedantería" a aquella en la que dividen genéricamente lo existente y lo subsistente.

**2.10 Cicerón, *Acad.* 1.39 (*SVF* 1.90; LS 45A)**

También discrepaba [Zenón] con ellos porque sostenía que era completamente imposible que algo incorpóreo –a cuyo género Jenócrates y sus predecesores también decían que pertenecía el alma– fuera agente de algo y que solamente un cuerpo era capaz de actuar o de recibir una acción.

**2.11 Pseudo Galeno, *De historia philosophica* 23, 2-6**

Algunos suponen que "cuerpo" es lo que es capaz de actuar o de padecer; otros sostienen que "cuerpo" es lo triplemente extenso acompañado de resistencia, pues es un punto del que no hay parte alguna. Y lo que participa del largo y del ancho es "superficie"; y cuando eso también adquiere profundidad, consideran que es un cuerpo. Algunos han supuesto que los límites son cuerpos.

**2.12 Sexto Empírico, *AM* 1.15-19 (*SVF* 2.330; LS 27C)**

Una manera semejante de dificultad se producirá también respecto de los que argumentan que se enseña que "el no algo" es un existente o que el "algo" es enseñado. Pues si se enseñara que el "no algo" es un existente, será en cuanto se enseña algo, y por eso el no algo y el algo serán, contrariamente, lo mismo, lo cual se encontraba entre los imposibles. Nada sucede al no algo, por lo cual tampoco es enseñado. También eso se encuentra entre lo que sucede,

pues "el no algo" no se enseña. Según la misma analogía, también "el algo" estará entre lo no enseñable. Pues si por eso será enseñable que es el caso, no será nada no enseñable, a lo que sigue que no es nada enseñable. Por cierto que si "<el> algo" se enseña, se enseñará o bien a través de no algos o bien a través de algos. Pero no es posible que se enseñe a través de no algos, pues, según los de la Estoa, ellos son insubsistentes al pensamiento. Queda, por lo tanto, que el aprendizaje se dé a través de algos, lo cual es de nuevo inviable, pues tal como lo mismo que se enseña, según esto, se enseña de acuerdo con el algo, de tal modo que, puesto que aquellas cosas a partir de las cuales se da el aprendizaje son algos, <todas> las cosas serán enseñables, y así, al no haber nada no enseñable, se eliminará el aprendizaje. [Dicho] de otra manera: dado que de los algos unos son cuerpos y otros incorpóreos, las cosas que se enseñan tendrán que ser algos: son o bien cuerpos o bien incorpóreos. Sin embargo, como estableceremos, no pueden ser cuerpos ni incorpóreos. Por lo tanto, los algos no son enseñados.

## COMENTARIO

Este capítulo presenta las distinciones básicas de la ontología estoica, las cuales introdujeron varios puntos de detalle que modificaban sustancialmente la ontología platónico-aristotélica. Veremos con más detalle en lo que sigue del comentario a este capítulo dichas distinciones, pero una fundamental tiene que ver con la inversión radical de la ontología tal como era concebida en Platón y Aristóteles: ahora "lo real" ya no serán más las Formas o realidades inteligibles, sino "lo existente" (τὸ ὄν), que los estoicos identificaron con los cuerpos. Lo corpóreo, en efecto, fue, en su opinión, la marca esencial de lo existente y lo real, y es lo único capaz de actuar y de recibir una acción (cf. **2.6** y **2.8**). Esto indica que, como veremos en el capítulo **14**, las causas en sentido estricto son cuerpos (cf. también **2.1** y **2.6**), de modo que la tesis platónico-aristotélica de que las causas en sentido estricto son realidades inteligibles (como Formas o fines) es rechazada por completo (véase Frede 1980). Un tipo decisivo de ítem de la ontología estoica, entonces, son los existentes-cuerpos; pero los estoicos discutieron además un no menos importante tipo de ítem en su ontología que tiene que ver, no ya con los cuerpos, sino con los incorpóreos (tiempo, decible, lugar y vacío; cf. **2.4** y **2.7**) que, aunque no son existentes, son *subsistentes* y que, como argumentaremos, tienen una función complementaria para dar realidad a los cuerpos. Una pregunta que surge de inmediato es: si las cosas verdaderamente existentes son los cuerpos, ¿qué papel desempeñan los incorpóreos en la ontología estoica? Argumentaremos que entre cuerpos e incorpóreos hay una relación de complementariedad en el sentido de que lo uno no puede darse sin lo otro. Podríamos decir que la *existencia* es a los cuerpos como la *subsistencia* es a los incorpóreos (cf. **2.6**). Ahora bien, tanto los cuerpos como los incorpóreos son especies de un género mayor (el "género supremo": γενικώτατον), a saber, "el algo" (τὸ τί; cf. **2.1**; **2.3**. La tesis estoica de que el género supremo estoico es el "algo" parece contradecir lo dicho en **6.13** – = DL 7.61 –, donde se habla de "lo más genérico" como aquello que, siendo un género, no tiene género, a saber, "lo existente", *i.e.* τὸ ὄν. Pero como ha mostrado Brunschwig 1988: 50 –seguido por Mansfeld 1992: 84, n.22–, la lección οἷον τὸ ὄν no se encuentra en algunos de los principales codd. de Diógenes Laercio, de manera que no puede tomarse por cierto que en ese pasaje el género supremo sea "lo que es" o "lo existente"). Además, según el reporte de Sexto Empírico (cf. texto **2.12**), es probable que los estoicos también hayan distinguido el "no algo" (οὔτι), aunque no es muy seguro que el "no algo" forme parte de la ontología estoica (cf. Caston 1999: 166-168 y nuestro capítulo 4).

Ahora bien, si "los que argumentan que se enseña que el 'no algo' es un existente" en **2.12** son los estoicos, hay que creer que Sexto está equivocado, pues no conservamos ningún pasaje que podamos atribuir razonablemente a algún estoico en el que se argumente que el no algo es un existente. En efecto, "existente" es una especie del algo. No obstante, la observación importante de **2.12** es que Sexto confirma, de todos modos, que para que un objeto sea



enseñable debe estar incluido dentro del género "algo" y no puede ser enseñado a través de "no algos" ya que ellos son "insusbsistentes al pensamiento" (ἀνυπόστατα γάρ ἐστι τῇ διανοίᾳ; el término ἀνυπόστατα designa, probablemente, a los ítems no existentes. Cf. Sexto, *AM* 10.238, donde indica los atributos o propiedades –συμβεβηκέναι– de las sustancias). Un ejemplo de "no algo" puede ser una "concepción" (ἐννόημα) que, de acuerdo con los estoicos, son "cuasi-existentes" (ὡσανεὶ τι ὄν) y "cuasi-cualificados" (ὡσανεὶ ποιόν). Uno podría tener la tentación de incluir entre los "no algos" a los centauros, gigantes y demás ficciones de nuestra mente que menciona Séneca en nuestro texto **2.1**. Pero en el informe de Séneca se incluye a tales ficciones de la mente entre los "no existentes"; ahora bien, si (i) ítems ficticios como centauros o gigantes son no existentes, si (ii) Séneca sigue la clasificación ontológica estoica que damos por supuesta aquí, *i.e.* el ítem más genérico es "el algo", y cuerpos – = existentes– e incorpóreos – = subsistentes– son sus especies), y (iii) si "no existente" (*quae non sunt*, seguramente la traducción que hace Séneca del griego οὐκ ὄντα) es una manera de referirse a lo que las fuentes griegas llaman "subsistente" (ὑφιστάμενον), entonces, tales ítems ficticios deben ser "algo". Hay, sin embargo, otra forma de entender este asunto: en primer lugar, no hay una razón definitiva para pensar que lo que Séneca entiende por "no existente" sea lo mismo que "subsistente" en las fuentes griegas; en segundo lugar, ítems ficticios como los gigantes son casos de "cosas" que se conciben o piensan (νοούμενα) por analogía siguiendo un procedimiento de aumento (cf. capítulo 6, texto **6.3**); el centauro, por su parte, se piensa por composición (a partir de hombre y caballo; cf. **6.8**). Pero como todo concepto (ἐπίνοια) debe ser precedido por un contacto sensible, los ítems ficticios deben derivar de "existentes". No hay duda de que una ἐπίνοια debe estar precedida por un contacto sensible (como dice Sexto en **6.8**), pero el problema aquí es si ese tipo de ítem ficticio es una ἐπίνοια (un cuerpo) o, más bien, un ἐννόημα. En el contexto del tratamiento técnico del ἐννόημα explícitamente se argumenta que es una *ficción* de la mente (*φάντασμα* διανοίας), es decir, un ítem que carece de φανταστόν (*i.e.* un cuerpo) que la impresione como factor extra-mental (para un tratamiento más detallado de este asunto cf. capítulo **6** y nuestro comentario). Esto parece contradecir, al menos en parte, la explicación de cómo se generan los conceptos de "gigante" o "centauro" (según **6.8**); un modo deflacionario de entenderlo sería simplemente suponer que, aunque de modo directo no hay un φανταστόν ni de "gigante" ni de "centauro", no es posible concebir ninguno de esos conceptos sin ítems corpóreos como "hombre" y "caballo" que, obviamente, sí tienen un φανταστόν que los impresiona. Si esto es así, hay que asumir que los ítems ficticios dependen, indirectamente, de los cuerpos; sin embargo, no son ni cuerpos ni incorpóreos en sentido estricto. Pero si hay algún sentido en que deba entenderse que dependen de los cuerpos (al menos en la explicación de la génesis de tales ficciones), tampoco pueden ser especies del género "no algo" (para una versión diferente de este tema, en la que los ítems ficticios serían especies de "no algo" junto con las concepciones cf. Brunschwig 1988: 40-42).

El texto **2.2** es un pasaje especialmente representativo del impacto que debe haber producido la tesis estoica del "algo" como género supremo en el ambiente intelectual peripatético de la antigüedad tardía, pues dicha tesis va en contra de la "más razonable" posición entre los peripatéticos de que el género supremo es "el ser" o "lo que es" (τὸ ὄν), una especie de "algo" en la ontología estoica (a este respecto no deja de ser interesante el hecho de que el estoico Séneca –cf. **2.1**– prefiera la tesis platónico-peripatética –*i.e.* el género supremo es el ser– a la estoica –el género supremo es el algo–; sobre este detalle cf. Sedley 2005: 124-125). Este pasaje de Alejandro es también significativo para ver su esfuerzo por mostrar lo absurdo de la tesis estoica: en el primer pasaje aristotélico que comenta Alejandro en **2.2** Aristóteles trata de probar que las especies "participan" (μετέχειν) de los géneros pues en tanto una especie admite el enunciado de un género (ἐπιδέχεται τὸν τοῦ γένους λόγον), un género no admite el de la especie (o, para decirlo, en el lenguaje de *Cat.* 2b20-21, "los géneros se predican de las espe-

cies, pero las especies no se predican recíprocamente de los géneros"). En el texto de Aristóteles se hace explícita la posibilidad de que el género pueda participar de la especie; por ejemplo, si se diera como explicación un género para lo que es y para lo uno (*Tóp.* 121a13-16). Es probablemente por esto que Alejandro en su comentario al pasaje menciona la teoría estoica del "algo" como género supremo que abarca tanto al ser como al uno, y en su comentario procura mostrar que no es posible postular un género que esté por encima del ser. Su objeción de fondo es que si el "algo" *es* algo, también "es" o, como hemos traducido para hacer justicia al probable uso técnico estoico del participio neutro del verbo ser (por oposición al del verbo subsistir: ὑφιστάναι), "es un *existente*". Pero, como advierte Alejandro, los estoicos pueden evitar esta objeción pues sostienen que "existente" se predica solamente de los cuerpos, de manera que "existente" puede entenderse como una especie del "algo", siendo la otra especie lo "subsistente" (cf. **2.7**), que coincide con los incorpóreos (para los cuales cf. **2.3** y capítulo **20**). En **2.2** Alejandro avanza en el intento de mostrar que no es posible que el "algo" estoico sea género del uno y, por tanto, que pueda postulárselo como género supremo (que, por consiguiente, debería estar por encima tanto del ser como del uno). Alejandro argumenta que, dado que el uno se predica del algo, se sigue que el algo no puede ser género del uno pues el algo admite el enunciado o definición (λόγος) del uno. Alejandro parece estar retomando la tesis aristotélica en el pasaje de *Top.* que está comentando (121a10-15), *i.e.* el pasaje en el que Aristóteles argumenta que la definición de "participar de algo" es admitir la definición o enunciado de lo participado. De lo cual se sigue que las especies participan de los géneros, pero los géneros no participan de las especies. Podemos recapitular lo dicho hasta aquí en los siguientes pasos:

(i) (*x*) *x* es existente ≡ es un cuerpo; inversamente,
(ii) (*x*) *x* no es existente ≡ es un incorpóreo.
(iii) Tanto cuerpos como incorpóreos son especies del género "algo"; o, dicho de otro modo, (*x*) si *x* es un cuerpo o *x* un incorpóreo, → *x* es una especie del género "algo".

En **2.4** se introduce la lista más completa de incorpóreos estoicos de que disponemos (una lista similar, sin embargo, aparece en **2.6**). El otro dato importante que se introduce en **2.4** es el de que un incorpóreo (como el tiempo en este caso) es un "estado de cosas" (πρᾶγμα) que "se concibe por sí mismo" (καθ' αὑτό τι νοούμενον). ¿Qué significa esta aclaración? Tal vez lo que está sugiriendo es que, contra lo que piensa Proclo (*In Plat. Tim.* 271D =*SVF* 2.521; 89, *In primum Euclidis elementorum librum commentarii* 89, 15-21 =*SVF* 2.488), ni el tiempo (ni ningún otro incorpóreo) subsiste como un "*mero* concepto" (κατ' ἐπίνοιαν ψιλήν), ni su ser es inferior por depender de los cuerpos. Es muy probable que Proclo no esté utilizando la palabra ἐπίνοια en sentido técnico estoico pues, si ése fuera el caso, su afirmación sería falsa. En efecto, para los estoicos una ἐπίνοια depende de un φανταστόν que haya impresionado nuestra mente y, por tanto, es una entidad corpórea. O sea, en sentido estricto una ἐπίνοια no es un no-existente y, por lo tanto, tampoco *subsiste* (eso correspondería, en rigor, al ἐννόημα, como señalamos antes), sino que *existe* (sobre este punto véase lo dicho arriba). Que los incorpóreos son estados de cosas que se conciben por sí mismos debe significar que son *algos* independientes del hecho de ser pensados, y que cuando se los piensa o concibe no necesitan como su referente un existente; si ése fuera el caso, los incorpóreos serían cuerpos (*quod non*), como sucede en el caso de la ἐπίνοια recién mencionado. La inferencia de Proclo, sin embargo, parece ser que, dado que los cuerpos son los ítems verdaderamente reales de la ontología estoica, entonces, los incorpóreos deben tener un modo dependiente de ser (*i.e.* deben depender de los cuerpos) y por eso deben ser meros conceptos subsistentes. La tesis de



Proclo ha tenido cierta aceptación entre algunos estudiosos contemporáneos, aunque de diversas maneras. Por ejemplo, Graeser (1978: 89) piensa que en la terminología estoica el equivalente a "subsistir" significa un modo de existencia dependiente, que es distinto de ser real en el sentido de ser tangible y capaz de actuar o de recibir una acción. Es cierto, como señala Graeser, que un incorpóreo no es real en el sentido de ser tangible; pero de ahí no se sigue que los "decibles" (que es el ejemplo de incorpóreo que cita) no sean algos del mundo; como claramente señalan todas las doxografías, los incorpóreos son especies del género "algo" (Graeser implica lo mismo al examinar la teoría estoica de las categorías o "géneros del ser"; cf. su 1975: 18-23 y nuestro capítulo **3**). No hay testimonios claros, por lo demás, de que los estoicos hayan pensado que los incorpóreos debían ser despreciados por el hecho de ser inactivos y no existentes, como afirma Proclo. Creemos que hay varias maneras de mostrar que, aun cuando los incorpóreos no son existentes, resultan decisivos para la constitución del dominio de lo corpóreo. Por ejemplo, aunque el tiempo es un incorpóreo, es al menos una condición necesaria para la constitución de la realidad corpórea. Según Clemente (cf. capítulo 14, texto **14.11**), el tiempo es aquello que ofrece la noción de las condiciones sin las cuales el efecto no puede producirse. El ejemplo, es el del aprendizaje, que se lo entiende como un proceso: si es un proceso, implica una cierta duración, un antes y un después. Si se quiere ofrecer una explicación coherente de este proceso, debe tenerse en cuenta el tiempo o, dicho de otro modo, si no se considera el tiempo no puede explicarse el aprendizaje (para la relevancia de los incorpóreos vacío y "decible" en la constitución del dominio corpóreo véase Boeri 2001: 731-737).

Ahora bien, si, como los estoicos sostienen, la interacción es solamente entre cuerpos (cf. **2.6**, **2.8** y capítulo 14, texto **14.10**), cabe preguntarse cómo es posible que nuestra mente (un cuerpo) o, más precisamente, lo conductor de nuestra alma (ἡγεμονικόν; cf. **13.1**) sea capaz de pensar los incorpóreos. El pasaje de Sexto que hemos reproducido en **2.5** probablemente refleja el intento de los estoicos por responder a esa pregunta. De acuerdo con su modelo epistemológico (para el cual cf. capítulos **6** y **7**), los estoicos ven el conocimiento como un proceso en el cual el que conoce es pasivo en la medida en que es afectado por una presentación; el objeto de conocimiento, en cambio, tiene un papel activo en la medida en que es lo que produce la presentación (es el φανταστόν; cf. **6.2** y Sexto Empírico *AM* 8.402). Si esta explicación es razonable, uno podría albergar dudas razonables respecto de si sería posible que los incorpóreos, en la medida en que son objetos de conocimiento, puedan desempeñar un papel activo ya que, dado que son incorpóreos, no puede producir ni recibir una acción. Para comprender mejor el pasaje conviene comentar brevemente lo que precede al texto citado de Sexto en **2.5**: Sexto ataca a los estoicos haciendo notar que una demostración no es un cuerpo, ya que está compuesta de incorpóreos (los λεκτά) y, por lo tanto, no puede ser algo activo. Y si no puede ser algo activo, no puede afectar nada y, consecuentemente, tampoco afectará a lo conductor del alma. De donde se sigue que la demostración o prueba será incognoscible (Sexto, *AM* 8.403-406). La respuesta estoica a esta objeción es la que aparece en **2.5** (y un poco antes en el texto de Sexto): los incorpóreos no son activos ni producen una presentación en nosotros, sino que somos nosotros los que somos representados *en relación con* ellos (οἱ *ἐπ' ἐκείνοις* φαντασιούμενοι; Sexto *AM* 8.406). Lo que el ejemplo de **2.5** trata de ilustrar es, por una parte, el caso de un cuerpo (el entrenador) que afecta a otro cuerpo (el niño, cuando éste es tomado de la mano y se le enseña a realizar un cierto movimiento); por otra parte, el entrenador también puede hacer lo mismo pero sin entrar en contacto corpóreo con el niño, sino a la distancia, de manera que el niño lo imite. Esta segunda parte del ejemplo muestra un modo de causación en el que la interacción corpórea no sería imprescindible (contra lo que se sugiere en el capítulo 14); en este segundo caso, lo conductor del alma del niño sería afectado por sí mismo (para esta sugerencia cf. Brunschwig 1988: 75). Sexto se queja de que el ejemplo,

aunque plausible, no logra demostrar lo que se estaba investigando. Sin embargo, lo que quizá los estoicos pretenden enfatizar mediante el ejemplo del entrenador que puede enseñar a su alumno a la distancia es el hecho de que el conocimiento no debe ser entendido como una relación en la que, en sentido estricto, el sujeto que conoce sea el paciente y el objeto que se conoce el agente. No deja de ser importante, sin embargo, la objeción de Sexto, pues el conocimiento presupone que lo conductor del alma (un cuerpo) sea afectado por otro cuerpo. Además, el ejemplo del niño que a la distancia ve a su maestro y lo imita también puede explicarse recurriendo al esquema "cuerpo (agente) → cuerpo (paciente)". La vista (y cualquier otro sentido) es, según los estoicos, un hálito (πνεῦμα; un cuerpo) que se extiende desde lo rector (otro cuerpo) hasta los ojos (otro cuerpo; cf. Aecio en **13.13** y, en general, el capítulo 13).

Los textos **2.6**-**2.8** son ilustrativos no sólo del alcance de la teoría estoica de los cuerpos y los incorpóreos, sino también de las objeciones que se presentaron a dicha teoría, sobre todo en lo que respecta al enfoque estoico del límite como un incorpóreo. En **2.6** Plutarco presenta la misma objeción que leemos en **2.2**: si el "algo" *es*, no puede ser un μὴ ὄν. Sin embargo, como el mismo Alejandro señala en **2.2**, al establecer que lo existente sólo se predica de los cuerpos, los estoicos pueden evitar esa dificultad. El texto **2.6** también es útil para advertir la funcionalidad de la teoría de los incorpóreos, en este caso, el modo en que puede ser aplicada a la explicación cosmológica. Plutarco intenta mostrar el absurdo de la tesis estoica al hacer notar que si el universo o todo (τὸ πᾶν) es el vacío externo junto con el cosmos (en realidad, esta premisa no está dicha explícitamente en el argumento de Plutarco pero tenemos registro de ella: cf. Sexto Empírico *AM* 9.332), se sigue, entonces, que el universo no será un cuerpo ni un incorpóreo. O sea, el cosmos es un cuerpo y el vacío un incorpóreo; pero el universo, que es el conjunto del vacío externo junto con el cosmos, quedaría en una especie de limbo ontológico pues no es un cuerpo ni un incorpóreo. Plutarco sugiere que de esto se sigue que el universo es no existente, por lo cual parece asimilar el universo al vacío (que, claramente, es un incorpóreo). En cualquier caso el problema que tal vez los estoicos tendrían que explicar es cómo justificar que el universo o todo (un incorpóreo, según Plutarco) pueda darse "*junto con* el cosmos" (cf. capítulo 12 y Sexto, *AM* 9.332). Ese "darse junto con" no puede suponer contacto en el sentido de una interacción entre cuerpos; quizá el modo más simple de entender el asunto sería pensar que el universo no es entendido como una entidad existente ni como un incorpóreo subsistente *stricto sensu*, sino como la suma o el conjunto total del vacío que circunda al cosmos y el cosmos circundado por el vacío (en todo caso, también genera cierta dificultad el hecho de que el vacío pueda circundar al cosmos, pues entre vacío y cosmos no puede haber tampoco ningún tipo de interacción causal).

Por otra parte, el núcleo de la objeción de Plutarco a los estoicos en **2.8** parece seguir la siguiente secuencia argumentativa: (i) decir que nada está en contacto con nada o que los cuerpos están en contacto unos con otros pero que no están en contacto con nada es contrario al sentido común y absurdo, porque (ii) si *x* está en contacto con *y*, lo está (ii.i) como un todo con un todo o (ii.ii) como una parte con una parte. Los estoicos niegan tanto ii.i como ii.ii, al argumentar que ii.i no es un caso de contacto, sino de mixtura (lo que sucede en este caso es que "la totalidad de la substancia y sus cualidades peculiares se interpenetran recíprocamente y se preserva en tal mezcla la substancia y las cualidades originales"; cf. capítulo 16, texto **16.1**) y que ii.ii es imposible por cuanto los indivisibles carecen de partes. (iii) Pero los estoicos admiten que los cuerpos están en contacto en un límite (no los todos con los todos). Sin embargo, (iv) el límite no es un cuerpo, de donde se sigue que un cuerpo estará en contacto con otro cuerpo por medio de un incorpóreo (a saber, el límite) y que, a la vez, no estará en contacto con dicho cuerpo porque en medio de los dos cuerpos hay un incorpóreo, lo cual es absurdo (una versión diferente del argumento de Plutarco puede encontrarse en Sexto, *AM* 9.258-261). Pero lo que los estoicos parecen haber sostenido (y podrían haber replicado) es que, aunque los cuerpos tienen extremidades, dichas extremidades son límites incorpóreos de los cuerpos, no *partes* de los cuerpos que limitan (cf. Cherniss 1976: 811, n.c). El límite, entonces, no es la *parte* extrema de un cuerpo, sino un incorpóreo que, como tal, no es parte del cuerpo y, por tanto, no es un cuerpo. Es evidente que Plutarco se da cuenta de que el límite es incorpóreo, como piensan, los estoicos; lo que se rehúsa a admitir es que el límite no sea *parte del cuerpo*. La afirmación enigmática de los estoicos, según la cual "nada está en contacto con nada o que los cuerpos están en contacto unos con otros pero no están en contacto con nada" debe entenderse en el sentido de que cada unidad corpórea es indivisible, y si es indivisible carece de parte. Por lo tanto, el contacto entre un cuerpo y otro no puede darse como la interacción corpórea entre una parte de un cuerpo y una parte de otro cuerpo, sino como el "contacto" en el límite, que es el ítem geométrico que distingue a un cuerpo de otro.



Por último, un breve comentario sobre la noción estoica de cuerpo (reportada en **2.3**, **2.10** y **2.11**). La definición matemática de cuerpo (como lo tridimensionalmente extenso) se remonta a Platón (*Teet.*155E; *Leyes* 896D) y Aristóteles (*Fís.* 3.5, 204b20-22); los estoicos necesitaban agregar que un cuerpo como lo tridimensionalmente extenso debe estar acompañado de resistencia (cf. **2.11**), de modo de poder distinguir espacio vacío de cuerpo. Si efectivamente restringieron al ámbito de lo corpóreo la capacidad de actuar o recibir una acción, los estoicos están rechazando explícitamente la concepción platónico-aristotélica según la cual realidades incorpóreas como Ideas, Formas o fines puedan operar causalmente (cf. LS, I 273). Ésta es una consecuencia importante porque indica la significativa diferencia existente entre el estoicismo y la tradición que lo precedió en materia de causalidad (para la cual véase nuestro capítulo 14). La definición de cuerpo como lo que es capaz de actuar y de recibir una acción (cf. **2.10** y **2.11**) parece tener un carácter mucho más funcional y adaptarse mejor a ciertos postulados básicos del estoicismo antiguo que hacen de dios un cuerpo (cf. capítulo 14, texto **14.1**) y que, como tal, tiene capacidad de actuar sobre otras cosas por ser el principio activo por antonomasia. Annas ha argumentado que por "cuerpo" (o "cosa física") los estoicos quieren decir "un objeto *sólido* tridimensional", pues decir que cuerpo se define mejor como "lo que puede actuar o ser actuado" es casi equivalente a la definición del sentido común (cf. su 1992: 37, n.1). En su opinión, ambas caracterizaciones estarían apuntando a lo mismo. En sus trabajos pioneros sobre el estoicismo antiguo Reesor sostuvo que el término σῶμα no designaba un sólido tridimensional, sino la capacidad de actuar o ser actuado. Reesor niega, además, que la definición de cuerpo como lo tridimensionalmente extenso sea verdaderamente estoica (una sugerencia que no ha encontrado apoyo por parte de los especialistas y que resulta difícil de sostener a partir de la evidencia textual; cf. su 1954: 57; 77-78). Cabe la posibilidad, sin embargo, de que ambas definiciones existieran conjuntamente; Hahm, por ejemplo, convincentemente ha sostenido que, aunque es cierto que para los estoicos la propiedad más significativa del cuerpo es la capacidad de actuar y recibir una acción, no hay razón para negar que los estoicos tuvieran otra descripción de "cuerpo" (1977: 21, n.1). Estaríamos dispuestos a admitir, entonces, que no hay razón para negar que los estoicos pudieran aceptar en forma conjunta ambas descripciones de cuerpo; lo que no nos parece tan concluyente a partir de los testimonios es que la propiedad más significativa de cuerpo sea la de actuar y recibir una acción, aun cuando uno puede admitir que funcionalmente permite explicar con mayor claridad ciertas tesis estoicas como la ya mencionada de la mezcla total. El hecho de que Plotino (*SVF* 2.315), por un lado, critique la definición de cuerpo como lo tridimensionalmente extenso y que, por el otro, Galeno (*SVF* 2.381) atribuya expresamente esa definición a los estoicos puede confirmar, al menos parcialmente, que "algunos estoicos" aceptaron esa caracterización como apropiada. Esto en algún sentido explica que ambas definiciones de cuerpo hayan subsistido conjuntamente en la tradición de la escuela estoica y, en cierto modo, se hayan complementado.

La noción de contacto probablemente desempeñó un papel importante en la concepción estoica de cuerpo y, por extensión, en su concepción de la causalidad (como se ve en **2.6**, es propio de un existente actuar y recibir una acción, de donde también se sigue que existente es lo mismo que cuerpo en el sentido en que se lo define en **2.10** y **2.11**). Aristóteles había sostenido como un postulado fundamental de su teoría del movimiento y del cambio que para que exista movimiento físico debía haber contacto entre motor y movido (Cf. *Fís.* 7.1, 242b59-63; 7.2, 243a32-34; 244a14-244b2; 245a4-5; 254b1-2 con los comentarios de Boeri 2003: *ad loc.*). Tal vez no sería aventurado sugerir que los estoicos hayan llevado esta tesis hasta sus últimas consecuencias, de modo tal que todo lo que tuviera algún poder operativo causal debía ser de carácter corpóreo, pues sólo las cosas corpóreas pueden estar en contacto entre sí. Los principios dios y materia, como principios metafísicos básicos de la realidad, también parecen satisfacer la definición de cuerpo como lo que actúa y lo que es actuado, respectivamente (cf. capítulo 14, texto **14.1**). En efecto, la materia es para los estoicos algo pasivo por definición y, aunque suponen que la totalidad de lo existente es una unidad de carácter corpóreo, piensan que los constituyentes básicos del universo pueden ser distinguidos en principio pasivo (materia) y principio activo (dios, razón). Pese a que en el análisis es posible distinguir los dos principios mencionados, de hecho son inseparables ya que el mundo es concebido como una unidad. Pero, por otra parte, sería imposible pensar en algo activo que al mismo tiempo no supusiera algo pasivo sobre lo cual ejercer su acción. En suma, se podría conjeturar que ambas caracterizaciones de cuerpo subsistieron conjuntamente y sirvieron para ser aplicadas a explicaciones de hechos puntuales dentro de la teoría física general. Por ejemplo, el fenómeno de la interpenetración de los cuerpos (sobre el cual cf. nuestro capítulo 16) podría entenderse mejor si se piensa en "cuerpo" en términos de lo que es susceptible de actuar y de recibir una acción. Esta caracterización parece describir una cierta cualidad especial de algo, no el hecho de que ese algo sea tridimensional con resistencia, una cosa que está actuando sobre otra del mismo tipo. Esa "cierta cualidad especial de algo" sería el modo en el que se manifiesta el πνεῦμα en los distintos niveles de la realidad: en las piedras como ἕξις, en las plantas como φύσις y en los animales como ψυχή (Aquiles Tacio, *Isagoga excerpta* 14, 14-15=*SVF* 2.368). Como "algos individuales" todas las cosas (piedras, plantas o animales) también tienen un πνεῦμα cohesionante que está actuando de modo tal que determina lo que el objeto es (pues el πνεῦμα cualifica la materia indeterminada). Pero ese componente cohesionante de cada cosa no es algo externo, no es otra cosa tridimensional con resistencia que penetra desde fuera al objeto, de modo que resulte cierta la afirmación de que los estoicos creen que es posible que dos cosas ocupen el mismo lugar. La idea, sin duda paradójica para los peripatéticos, que es enfatizada en las fuentes del estoicismo, es la de que un cuerpo pase completamente a través de otro (Cf. Hipólito, *Ref.* I 21=*SVF* 2.469; Temistio, *In Phys.* 104, 14-18=*SVF* 2.468; Plutarco, *CN* 1077E=*SVF* 2.465. El complejo tema de la interpenetración de los cuerpos o de los cuerpos que pasan a través de otros es tratado en detalle por Todd 1976: 73-88 y, más recientemente, por Sorabji 1988: cap. 6.

Si las conexiones que hemos establecido entre los estoicos y sus fuentes platónicas y aristotélicas son razonables, será claro entonces que en estos temas los estoicos también estaban innovando, pero siempre teniendo a la vista alguna posición de sus destacados predecesores.

# Textos Anotados
# El género supremo y su primera división: cuerpos e incorpóreos

## 2.1 Séneca, *Ep.* 58.11-15 (*SVF* 2.332; LS 27A)

Etiamnunc est aliquid superius quam corpus: dicimus enim quaedam corporalia esse, quaedam incorporalia. Quid ergo erit, ex quo haec diducantur? Ilud, cui nomen modo parum proprium imposuimus, "quod est". Sic enim in species secabitur, ut dicamus: "quod est" aut corporale est aut incorporale. Hoc ergo est genus primum et antiquissimum et, uta dicam, generale; cetera genera quidem sunt, sed specialia: tamquam homo genus est. [...] Illud genus "quod est" <est> generale, supra se nihil habet; initium rerum est; omnia sub illo sunt. Stoici volunt superponere huic etiamnunc aliud genus magis principale: de quo statim dicam, si prius illud genus, de quo locutus sum, merito primum poni docuero, cum sit rerum omnium capax. "Quod est" in has species diuido, ut sunt corporalia aut incorporalia: nihil tertium est. Corpus quomodo diuido? Vt dicam: aut animantia sunt aut inanima. Rursus animantia quemadmodum diuido? Vt dicam: quaedam animum habent, quaedam tantum animam, aut sic: quaedam impetum habent, incedunt, transeunt, quaedam solo adfixa radicibus aluntur, crescunt. Rursus animalia in quas species seco? Aut mortalia aut inmortalia. Primus genus Stoicis quibusdam uidetur "quid": quare uideatur, subiciam. "In rerum, inquiunt, natura quaedam sunt, quaedam non sunt, et haec autem, quae non sunt, rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quicquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamuis non habeat substantiam".

**4** genus : genus est VPb **6** quod est <est> generale Préchac: quod est generale codd. 7 Stoici Préchac: Sthoici *ex* Sitthoici Q **8** aliud Préchac : aliut Q p / principale Préchac : principali p / si prius Préchac QLVPb : spirius p **9** sit Préchac : se p **10** aut incorporalia om. P / quomodo Préchac : comodo p **11** inanima pQVP : inanimantia L : inanimata b / Rursus Préchac : Rusus b **12** quaedam animum Préchac : animan p / aut sic Préchac: aut si b **13** impetum pQLVP, Préchac : inpetum Hense / incedunt Préchac: incaed- p : incend- b / adfixa Préchac : aff- b *ex* adf- L[2] / crescunt codd. Beltrami, Préchac : secl. Haase **14** Rursus Préchac : Rusus b / quas Préchac: *ex* qua V **15** quid Préchac : *ex* quod *ut uid.* P[2] / in rerum Préchac: iterum P **15-16** natura quaedam Préchac : naturam quaedam Q **17** complectitur QV : conplectitur pPb *alii* / quidquid V / aliud LVPb, Préchac : aliquid p **18** formatum Préchac : formatu p / imaginem Préchac : magnem P / substantiam Préchac : sustantiam p

**2-3** Ilud ... quod est Como es obvio, *quod est* es la traducción (poco elegante en el latín de Séneca que carece de participio de presente del verbo ser) de τὸ ὄν. Como señala Mansfeld (1992: 84-85, y n.23), Séneca sostiene que el *quod est* como género supremo es una doctrina de Platón (Séneca puede estar pensando en *Sof.* 246a-c; sobre el significado del *quod est* como género supremo de los platónicos cf. Sedley 2005: 123 y 125).

**14-15** Primus genus Stoicis quibusdam uidetur "quid" El τὸ τὶ γενικώτερον estoico.

## 2.2 Alejandro de Afrodisia, *In Top.* 301, 19-302, 2; 359, 4-18 (*SVF* 2.329; LS 27B; *FDS* 711)

οὕτω δεικνύοις ἂν ὅτι μὴ καλῶς τὸ τὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς γένος τοῦ ὄντος τίθενται· εἰ γὰρ τί, δῆλον ὅτι καὶ ὄν· εἰ δὲ ὄν, τὸν τοῦ ὄντος ἀναδέχοιτο ἂν λόγον. ἀλλ᾽ ἐκεῖνοι νομοθετήσαντες αὐτοῖς τὸ ὂν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι διαφεύγοιεν ἂν τὸ ἠπορημένον· διὰ τοῦτο γὰρ τὸ τὶ γενικώτερον αὐτοῦ φασιν εἶναι, κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνον ἀλλὰ καὶ κατὰ ἀσωμάτων. ἀλλ᾽ ἐπεὶ γενικώτατον τὸ τί, εἴη ἂν ὑπ᾽ αὐτὸ καὶ τὸ ἕν· ἀλλ᾽

ἔστι καὶ τοῦ τινὸς αὐτοῦ τὸ ἓν κατηγορῆσαι· ὥστε οὐ γένος τὸ τὶ τοῦ ἑνός, ἐπιδεχόμενον αὐτοῦ τὸν λόγον. δεικνύοις ἂν οὕτως μηδὲ τοῦ ἀριθμοῦ τὸ πλῆθος γένος ὄν· καὶ γὰρ τὸ πλῆθος ἀριθμός, καὶ ἐφαρμόζει αὐτῷ ὁ τοῦ ἀριθμοῦ λόγος. εἰ δὲ τοῦτο, οὐ καλῶς οἱ ὁριζόμενοί φασι τὸν ἀριθμὸν πλῆθος μονάδων· καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ πλῆθος μονάδες εἰσὶ πολλαί. τοῦ δὲ ὄντος καὶ τοῦ ἑνὸς εἶπε λόγους καὶ ὁρισμοὺς εἶναι, ἤτοι κοινότερον καὶ ἐνδοξότερον, ἢ ὅτι ἀρέσκει αὐτῷ τῶν οὕτω πολλαχῶς λεγομένων, ὡς λέγεται τὰ ἀφ' ἑνός τε καὶ πρὸς ἕν, καὶ ὁρισμοὺς εἶναι (τοιαῦτα δὲ τό τε ὂν καὶ τὸ ἕν), ἢ ὅτι κατὰ τοὺς ἀποδιδόντας τούτων τι ὡς γένος, κατ' ἐκείνους εἴη ἂν καὶ τούτων γένη. [...]

Εἰ δὲ τὸ πᾶσιν ἑπόμενον διαφοράν τις ἀπέδωκέ τινος γένους, οἷον τὸ ἓν ἢ τὸ ὂν εἰ διαφοράν τινος θείη τις, συμβήσεται τούτῳ πάλιν ἢ ἐπ' ἴσης τὸ γένος καὶ τὴν διαφορὰν λέγειν ἢ ἐπὶ πλέον τὴν διαφορὰν λέγειν· ἐπ' ἴσης μέν, εἰ καὶ τὸ γένος, οὗ τὴν τοιαύτην διαφορὰν ἀποδέδωκεν, εἴη τῶν πᾶσιν ἑπομένων· οἷον εἰ τὸ μὲν ὂν γένος τὸ δὲ ἓν διαφοράν τις λέγοι τοῦ ὄντος ὡς διαιρουμένου τοῦ ὄντος τῷ ἑνὶ καὶ τῷ πλήθει (καὶ γὰρ τὸ πλῆθος ὄν τι), ἐπ' ἴσης τὴν διαφορὰν ποιήσει· πάλιν εἰ τὸ γένος μὴ τῶν πᾶσιν ἑπομένων εἴη, ἔσται [γὰρ] αὐτοῦ ἐπὶ πλέον ἡ διαφορὰ οὖσά γε τῶν πᾶσι τοῖς οὖσιν ἑπομένων. οὕτω δειχθήσεται μηδὲ τὸ τὶ γένος ὂν τῶν πάντων· ἔσται γὰρ καὶ τοῦ ἑνὸς γένος ἢ ἐπ' ἴσης ὄντος αὐτῷ ἢ καὶ ἐπὶ πλέον, εἴ γε τὸ μὲν ἓν καὶ κατὰ τοῦ ἐννοήματος, τὸ δὲ τὶ κατὰ μόνων σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, τὸ δὲ ἐννόημα μηδέτερον τούτων κατὰ τοὺς ταῦτα λέγοντας. οὕτως ἁμαρτάνοι ἂν ὁ τοῦ ὄντος διαφορὰν τὸ δοξαστὸν ἀποδούς· ἐπὶ πλέον γὰρ τοῦ ὄντος τὸ δοξαστόν, εἴ γε δοξαστὸν καὶ τὸ μὴ ὄν.

**2** τοῦ γένος τοῦ A : γένος τοῦ Wallies, von Arnim, Hülser **4** κατὰ] καὶ B **5** τοῦτο in τούτου mutavit $P^{2}$ **7** ἀλλ' ἐπεὶ aBP, Wallies, Hülser : ἐπεὶ δὲ A **8** τὸ τὶ] τοῦ B : post ἑνός add. μὴ B **9** ἑαυτοῦ A, Ppr. : αὐτοῦ Wallies, Hülser **10** ἀριθμοὶ P : ἀριθμός Wallies, Hülser **11** φασι om. P **14** τῶν οὕτω om. B **16** καὶ τὸ ἕν : μὴ τὸ ἕν superscr. $P^{3}$ **18** ἀποδέδωκέν aAP **19** τὸ ἓν ἢ Wallies : τῷ ἑνὶ $P^{2}$ : τις om. A **20** post ἐπ' ἴσης add. καὶ A : ἢ ἐπ' ἴσης ... λέγειν om. P **21** τὴν διαφορὰν τὴν τοιαύτην A **24** ὂν D : ἕν aABP / ἐπ' ἴσης Wallies : ἐπὶ πλέον codd. **25** γὰρ del. Wallies **26** ἑπομένων om. A / πᾶσιν ἑπομένων τοῖς οὖσιν D **27** ἐπίσης] ση in ras. P **28** τοῦ ἐννοήματος] ἑνὸς νοήματος B / ante κατὰ Wallies add. καὶ **31** ἀποδιδούς aBP / ὄντος] γένους A / τὸ δοξαστὸν τοῦ ὄντος D

El contexto de la primera parte del texto es el comentario a Aristóteles, *Top.* 121a10 ("De nuevo, si es necesario o posible que el género participe de lo establecido en el género"); la segunda parte del pasaje es el comentario a *Top.* 127a26 ("De nuevo, se dijo como género o diferencia lo que acompaña a todas las cosas").

**12** πλῆθος μονάδων Cf. Aristóteles, *Met.* 1053a30.

**13-14** τοῦ δὲ ὄντος καὶ τοῦ ἑνὸς ... ἤτοι κοινότερον καὶ ἐνδοξότερον Se entiende que el que sostiene esto es Aristóteles. Para la identidad entre ὄν y ἕν (en la medida en que ambos son πολλαχῶς λεγόμενα) cf. *Fís.* 185b6; *Met.* 1005a6-7, 1018a35, 1052a15 *et passim.*

**18** Εἰ δὲ τὸ πᾶσιν ἑπόμενον διαφοράν cf. Aristóteles, *Top.* 127a26: Πάλιν εἰ τὸ πᾶσιν ἀκολουθοῦν γένος ἢ διαφορὰν κ.τ.λ.

**28** εἴ γε τὸ μὲν ἓν ... κατὰ μόνων σωμάτων καὶ ἀσωμάτων cf. capítulo 6, texto **6.13** y comentario *ad locum.*

## 2.3 DL 7.135 (*SVF* 3.6; LS 45E)

Σῶμα δ' ἐστίν, ὥς φησιν Απολλόδωρος ἐν τῇ Φυσικῇ, τὸ τριχῇ διαστατόν, εἰς μῆκος, εἰς πλάτος, εἰς βάθος· τοῦτο δὲ καὶ στερεὸν σῶμα καλεῖται.



**1** ὡς F: om. BPD/ ἐν τῇ Φυσικῇ om. F

**1-2** τὸ τριχῇ διαστατόν ... εἰς βάθος cf. Estobeo, *Ecl.* 1.143, 24 (Diels, *DG*, p. 457; *SVF* 2.357): Σῶμά ἐστι τὸ τριχῇ διαστατόν, πλάτει, βάθει, μήκει. Véase también Ps. Plutarco, *Placita* 882F, 3-4, donde se agrega la idea de que un cuerpo, además de ser triplemente extenso, es una "masa resistente" (ὄγκος ἀντίτυπος) y ocupa un lugar (τὸ κατέχον τόπον). Cf. también Plotino, 6.1, 26 (=*SVF* 2.315): "si consideran que es común a los cuerpos la triple extensión, entonces, se refieren al cuerpo en sentido matemático".

## 2.4 Sexto Empírico, *AM* 10.218 (*SVF* 2.331; LS 27D; *FDS* 720)

ὥσθ' οὗτοι μὲν σῶμα ποιοῦσι τὸν χρόνον, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλόσοφοι ἀσώματον αὐτὸν ᾠήθησαν ὑπάρχειν· τῶν γὰρ τινῶν φασι τὰ μὲν εἶναι σώματα, τὰ δὲ ἀσώματα, τῶν δὲ ἀσωμάτων τέσσαρα εἴδη καταριθμοῦνται ὡς λεκτὸν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον. ἐξ οὗ δῆλον γίνεται, ὅτι πρὸς τῷ ἀσώματον ὑπολαμβάνειν τὸν χρόνον, ἔτι καὶ καθ' αὑτό τι νοούμενον πρᾶγμα δοξάζουσι τοῦτον.

**3** φασὶ von Arnim **6** τῷ NERAB, von Arnim, Bury, Hülser: τὸ LV

**1** ὥσθ' οὗτοι Enesidemo y Heráclito (cf. Sexto Empírico, *AM* 10.216).

**2** Στοᾶς φιλόσοφοι ἀσώματον αὐτὸν Para la caracterización del tiempo como un incorpóreo cf. capítulo **20** y los textos allí discutidos.

**4-5** τῶν δὲ ἀσωμάτων τέσσαρα ... χρόνον Éste es el pasaje que menciona los cuatro incorpóreos estoicos canónicos (la misma lista aparece en **2.6**). Brunschwig (1988: 28-29), sin embargo, menciona una posible variante de esta lista canónica y cita Cleómedes, *Cael.* 1.1, 141-142, donde se lee: "Ahora bien, ¿qué será esto? ¿Tiempo? ¿Superficie? ¿Debemos decir que alguna otra cosa semejante?". Brunschwig (siguiendo a Goulet 1980: 186, n.52) piensa que sería plausible leer λεκτόν en vez de λεκτέον, aunque, como él mismo admite, el texto no es completamente seguro. En todo caso lo que es interesante destacar es que, si Cleómedes está pensando en los incorpóreos estoicos, ἐπιφάνεια ocuparía el lugar de τόπος (en realidad, Cleómedes ya ha dicho que la superficie es un incorpóreo: cf. *Cael.* 1.1, 120: τὴν ἐπιφάνειαν, οὖσαν ἀσώματον). Como indica Brunschwig (1988: 29), el problema que se introduce aquí es el del estatuto de los límites geométricos en la ontología estoica (para lo cual cf. *infra* **2.8**). LS I, 163; 165 sugieren clasificar los límites matemáticos bajo el rubro "ni lo uno ni lo otro" (*i.e.* ni cuerpos ni incorpóreos), pero no hay testimonios explícitos que autoricen a inaugurar esta tercera especie de τί. Los pasajes de Cleómedes recién citados admiten explícitamente que un ítem matemático como la superficie califique como incorpóreo.

## 2.5 Sexto Empírico, *AM* 8.409-410 (*SVF* 2.85; LS 27E; *FDS* 272)

ὥσπερ γάρ, φασίν, ὁ παιδοτρίβης καὶ ὁπλομάχος ἔσθ' ὅτε μὲν λαβόμενος τῶν χειρῶν τοῦ παιδὸς ῥυθμίζει καὶ διδάσκει τινὰς κινεῖσθαι κινήσεις, ἔσθ' ὅτε δὲ ἄπωθεν ἑστὼς καί πως κινούμενος ἐν ῥυθμῷ παρέχει ἑαυτὸν ἐκείνῳ πρὸς μίμησιν, οὕτω καὶ τῶν φανταστῶν ἔνια μὲν οἱονεὶ ψαύοντα καὶ θιγγάνοντα τοῦ ἡγεμονικοῦ ποιεῖται τὴν ἐν τούτῳ τύπωσιν, ὁποῖόν ἐστι τὸ λευκὸν καὶ μέλαν καὶ κοινῶς τὸ σῶμα, ἔνια δὲ τοιαύτην ἔχει φύσιν <*>, τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπ' αὐτοῖς φαντασιουμένου καὶ οὐχ ὑπ' αὐτῶν, ὁποῖά ἐστι τὰ ἀσώματα λεκτά. οἱ δὲ τοῦτο λέγοντες πιθανῷ μὲν χρῶνται παραδείγματι, οὐ συνάγουσι δὲ τὸ προκείμενον. ὁ μὲν γὰρ παιδοτρίβης καὶ ὁπλομάχος ἐστὶ σῶμα, καὶ κατὰ τοῦτο ἐδύνατο φαντασίαν ἐμποιεῖν τῷ παιδί· ἡ δὲ ἀπόδειξις ἀσώματος καθειστήκει, καὶ κατὰ τοῦτο ἐζητεῖτο εἰ δύναται φανταστικῶς τυποῦν τὸ ἡγεμονικόν. ὥστε μὴ ἀποδεδεῖχθαι αὐτοῖς τὸ ἀρχῆθεν ζητούμενον.

**8** ἔνια δὲ τοιαύτην ἔχει φύσιν <*> lacunam stat. Kochalsky: ἔνια δὲ <οὐ> τοιαύτην ἔχει φύσιν Bury **13** ἐστὶ Kochalsky : εἰσὶ G, Bury / ἐδύνατο N : ἐδύναντο Lς

**5** τῶν φανταστῶν Cf. capítulo 6, texto **6.2** y nuestro comentario *ad locum*.

**9-10** τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπ' αὐτοῖς ... ὑπ' αὐτῶν, ὁποῖά ἐστι τὰ ἀσώματα λεκτά Probablemente, la distinción ἐπ' αὐτοῖς...ὑπ' αὐτῶν intenta enfatizar el hecho de que los decibles, por ser incorpóreos, no pueden ser agentes causales en el mismo sentido en el que se entiende una relación causal en sentido estricto entre dos cuerpos. En efecto, dado que los decibles son incorpóreos y lo regente del alma es un cuerpo no puede haber una interacción causal entre ellos (cf. capítulo **14**). En nuestro comentario intentamos aclarar las dificultades de este pasaje.

**12-13** ὁ μὲν γὰρ παιδοτρίβης ... φαντασίαν ἐμποιεῖν Cf. capítulo 6, texto **6.2** (con nuestro comentario), donde queda claro que lo que produce una φαντασία es un cuerpo.

## 2.6 Plutarco, *CN* 1073E (*SVF* 2.525)

Καθόλου μὲν ἄτοπον καὶ παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστιν εἶναι μέν τι μὴ ὂν δ' εἶναι, <τούτων πολλά τιν ' εἶναι> μὲν οὐκ ὄντα δ' εἶναι λεγόντων ἀτοπώτατόν ἐστι τὸ ἐπὶ τοῦ παντὸς λεγόμενον. κενὸν γὰρ ἄπειρον ἔξωθεν τῷ κόσμῳ περιθέντες οὔτε σῶμα τὸ πᾶν οὔτ' ἀσώματον εἶναι λέγουσιν. ἕπεται δὲ τούτῳ τὸ μὴ ὂν εἶναι τὸ πᾶν· ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν, τὸ δὲ πᾶν οὐκ ὄν ἐστιν· ὥστ' οὔτε τι ποιήσει οὔτε τι πείσεται τὸ πᾶν.

**2** εἶναι μέν τι μὴ ὂν δ' εἶναι Cherniss : εἶναι μέν τι, μὴ ὂν δ' εἶναι von Arnim / ἄλλα δ' add. von Arnim post μὴ ὂν δ' εἶναι / <τούτων πολλά τιν ' εἶναι> add. Cherniss post μὴ ὂν δ' εἶναι: ἀλλὰ πόλλ' αὐτῶν εἶναι Pohlenz **7** ἔπειτα Madvig : ἔπειτα δ': Pohlenz : ἐπειδὴ <δ'> Rasmus : ἐπειδὴ von Arnim, Cherniss **8** οὔτε Rasmus post ποιήσει, von Arnim : οὐδὲ codd. post ποιήσει

**1-2** ἄτοπον ... τι μὴ ὂν δ' εἶναι Como señala Cherniss (1976: *ad loc.*), Plutarco probablemente pensaba que esta objeción no sería válida en contra del μὴ ὄν de Platón como alteridad (cf. *Sof.* 258D-259B).

**4-5** κενὸν γὰρ ἄπειρον ... οὔτ' ἀσώματον εἶναι λέγουσιν Para la tesis estoica de que el cosmos es un todo, en tanto que el vacío externo circundante junto con el cosmos es el universo (πᾶν) cf. Sexto Empírico *AM* 9.332, Plutarco *SR* 1054B-C y Boeri 2001: 732. Véase también nuestros capítulos 12 y 20 y el comentario *ad locum*.

## 2.7 Plutarco, *Col.* 116B7-C2

πολλὰ γὰρ καὶ μεγάλα πράγματα τῆς τοῦ ὄντος ἀποστεροῦσι προσηγορίας, τὸ κενὸν τὸν χρόνον τὸν τόπον, ἁπλῶς τὸ τῶν λεκτῶν γένος, ἐν ᾧ καὶ τἀληθῆ πάντ' ἔνεστι. ταῦτα γὰρ ὄντα μὲν μὴ εἶναι τινὰ δ' εἶναι λέγουσι, χρώμενοι δ' αὐτοῖς ὡς ὑφεστῶσι καὶ ὑπάρχουσιν ἐν τῷ βίῳ καὶ τῷ φιλοσοφεῖν διατελοῦσιν.

**2-4** τῆς τοῦ ὄντος ... ἁπλῶς τὸ τῶν λεκτῶν γένος Para la misma lista de incorpóreos cf. *supra* **2.3** (Plutarco critica la teoría estoica de los incorpóreos en *CN* 1074C-D).

**4-5** ταῦτα γὰρ ὄντα ... τινὰ δ' εἶναι λέγουσι Los incorpóreos están incluidos en el género "algo" (cf. *supra* **2.1**).

**6** ὑφεστῶσι καὶ ὑπάρχουσιν Los incorpóreos son "subsistentes" (ὑφεστῶσι) y los cuerpos "existentes" o "reales" (ὑπάρχουσιν).

## 2.8 Plutarco, *CN* 1080D-F (*SVF* 2.486-487; LS 50C)

Καὶ μὴν τὸ μηθενὸς ἅπτεσθαι μηθὲν παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστιν· οὐχ ἧττον δὲ τοῦτο τὸ ἅπτεσθαι μὲν ἀλλήλων τὰ σώματα μηδενὶ δ' ἅπτεσθαι· τοῦτο δ' ἀνάγκη προσδέχεσθαι τοῖς μὴ ἀπολείπουσιν ἐλάχιστα μέρη σώματος, ἀλλ' ἀεί τι τοῦ δοκοῦντος ἅπτεσθαι πρότερον λαμβάνουσι καὶ μηδέποτε τοῦ προάγειν ἐπέκεινα παυομένοις. ὃ γοῦν αὐτοὶ μάλιστα προφέρουσι τοῖς τῶν ἀμερῶν προϊσταμένοις, τοῦτ' ἐστί, τὸ μήθ' ὅλοις ὅλων ἁφὴν εἶναι μήτε μέρεσι μερῶν· τὸ μὲν γὰρ οὐχ ἁφὴν ἀλλὰ κρᾶσιν ποιεῖν, τὸ δ' οὐκ εἶναι δυνατὸν μέρη τῶν ἀμερῶν οὐκ ἐχόντων. πῶς οὖν οὐκ αὐτοὶ τούτῳ περιπίπτουσι, μηδὲν μέρος ἔσχατον μηδὲ πρῶτον ἀπολείποντες; ὅτι νὴ Δία ψαύειν κατὰ πέρας τὰ σώματα <ἀλλ' οὐχ> ὅλα ὅλων οὐδὲ κατὰ μέρος λέγουσιν. τὸ δὲ πέρας σῶμα οὔκ ἐστιν'. ἅψεται τοίνυν σῶμα σώματος ἀσωμάτῳ, καὶ οὐχ ἅψεται πάλιν, ἀσωμάτου μεταξὺ ὄντος. εἰ δ' ἅψεται, καὶ ποιήσει τι καὶ πείσεται τῷ ἀσωμάτῳ τὸ σῶμα· ποιεῖν δέ τι καὶ πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων καὶ ἅπτεσθαι τὰ σώματα πέφυκεν. εἰ δ' ἁφὴν ἴσχει τῷ ἀσωμάτῳ τὸ σῶμα, καὶ συναφὴν ἕξει καὶ κρᾶσιν καὶ συμφυΐαν·



**2** τούτου <τὸ> Pohlenz : τοῦτο Cherniss **5** ἀλλ' ἀεί τι Wyttenbach, Pohlenz, Cherniss : ἀλλὰ εἴ τι E, B **6** τοῦ ... παυομένοις Wyttenbach, von Arnim, Pohlenz, Cherniss: τοὺς ... παυομένους E, B **12** ἀπολείποντες Bernardakis, Pohlenz, Cherniss : ἀπολιπόντες E, B / νὴ Δία ψαύειν Wyttenbach : μὴ διαψαύειν E, B **13** ὅλα ὅλων οὐ : EB: <οὐχ> ὅλα ὅλων οὐ<δὲ> Wyttenbach : <ἀλλ' οὐχ> ὅλα ὅλων οὐ<δὲ> Pohlenz : ἀλλήλων οὐ Cherniss **16** πείσεται E : πήσεται B **17** καὶ ἅπτεσθαι E, B : τῷ ἅπτεσθαι Giesen, Cherniss

Este pasaje da algunas pistas respecto del estatuto ontológico de ítems geométricos como el límite, aunque el contexto es fuertemente polémico. De acuerdo con el reporte de Estobeo (*Ecl.* 1.142, 2 = *SVF* 2.482), Crisipo habría sostenido que ítems tales como "superficie" o "línea" (pero también incorpóreos canónicos como lugar, vacío o tiempo) son "cosas semejantes a los cuerpos" (τὰ τοῖς σώμασι προσεοικότα). Según Posidonio (Frag. 16 EK), la superficie es el límite del cuerpo, o lo que únicamente tiene largo y ancho, pero no profundidad. El dato interesante es que Posidonio admite que la superficie tiene existencia no sólo conceptual (κατ' ἐπίνοιαν), sino también real (καθ' ὑπόστασιν). Kidd (1988: 126) argumenta que para los estoicos límites matemáticos no eran cuerpos, sino *meros* conceptos; para apoyar su afirmación cita **2.8**, Proclo, *In Eucl.* Def. 1 (*SVF* 2.488), el pasaje de Estobeo citado al comienzo de esta nota y Cleómedes, *Cael.* 1.1, 120. De los pasajes mencionados, el único que dice expresamente que los ítems geométricos son "meros conceptos" es el de Proclo; pero como argumentamos en nuestro comentario, hay razones para pensar que se trata de una interpretación muy discutible de Proclo.

**2** οὐχ ἧττον δὲ τοῦτο Cf. Sexto Empírico *AM* 9.258-266.

**3-6** τοῦτο δ' ἀνάγκη ... παυομένοις Cf. Sexto *AM* 9.261; *PH* 3.45-46. En su objeción Plutarco omite la importante distinción estoica entre "límite" y "parte extrema". La tesis estoica es que las extremidades de los cuerpos son límites incorpóreos (cf. Plutarco *CN* 1078E).

**9** κρᾶσιν ποιεῖν Para éste y otros tipos de mezcla cf. capítulo 16, texto **16.1**. Una versión similar de esta explicación, aunque con una terminología diferente, puede verse en Sexto Empírico, *AM* 9.260: οὐ θίξις ἔσται ἀλλὰ ἕνωσις.

**11-12** μηδὲν μέρος ... πρῶτον Cf. Plutarco, *CN* 1078E.

**18-19** εἰ δ' ἁφὴν ... καὶ συναφὴν ἕξει Para los diversos tipos de contacto cf. capítulo 16 (textos **16.2** y **16.3**).

## 2.9 Galeno, *De methodo medendi libri* 10. 155, 1-8 (*SVF* 2.322; LS27G; *FDS* 236, 717)

τὴν γὰρ μικρολογίαν τῶν ὀνομάτων, ἣν ἐκομψεύσαντό τινες τῶν φιλοσόφων, ἀνατρέπουσαν ἅπασαν τὴν ἐν τῷ βίῳ συνήθειαν, ὡς μὴ δι' ἐκείνους αὐτῇ χρῆσθαι δύνασθαι κατὰ τὰ σφῶν αὐτῶν συγγράμματα, παραιτοῦμαι λέγειν τὰ νῦν, ἑτέρωθι διειλεγμένος ὑπὲρ αὐτῶν ἐπὶ πλέον. εἰρηκὼς οὖν οὐδὲν ἧττον ὅσα χρὴ κν τοῖς περὶ τῶν

στοιχείων λογισμοῖς, λέγω δὲ μικρολογίαν, ἐν ᾗ διαιροῦνται κατὰ γένη τό τε ὂν καὶ τὸ ὑφεστός.

**1** τὴν γὰρ μικρολογίαν τῶν ὀνομάτων Long-Sedley II, 168 sugieren que la observación que se encuentra en este pasaje está hecha para justificar el cambio que hace Galeno de εἶναι a ὑπάρχειν, lo cual estaría indicando que no se está refiriendo a la distinción estoica "existente-subsistente". Creemos, sin embargo, que la μικρολογία lingüística a la que Galeno se refiere (cf. **2.8** τό τε ὂν καὶ τὸ ὑφεστός) muestra la novedad que todavía en su época (s. II d.C.) suponía la distinción "existente-subsistente": aunque la expresión τὸ ὑφεστός aparece al menos una vez en Aristóteles (*De incessu animalium* 708b31), no tiene todavía el sentido técnico que se encuentra en los estoicos.

## 2.10 Cicerón, *Acad.* 1.39 (*SVF* 1.90; LS 45A)

discrepabat etiam ab iisdem quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posee ab ea qua expers esset corporis, cuius generis Xenocrates et superiores etiam animum esse dixerant, nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur posse esse non corpus.

**3** nec vero aut quod efficeret … non corpus Como hace notar Hahm (1977: 3), esta caracterización no se encuentra en nuestras fuentes como una definición teórica, aunque siempre está presupuesta en una importante cantidad de argumentos como un aspecto distintivo de qué es un cuerpo. La reconstrucción de esta caracterización de cuerpo se hace, fundamentalmente, a partir de este pasaje de Cicerón y de Tertuliano, *De anima* 5. y Nemesio, *NH* 21, 6-9, ed. Morani (cf. Hülser [1987], vol. II, p. 460=*SVF* 1.518); DL 7.55 (=*SVF* 2.140). Véase también Sexto, *AM* 8.263 y Séneca, *Ep.* 106.2-7 (=*SVF* 3.84).

## 2.11 Pseudo Galeno, *De historia philosophica* 23, 2-6

Σῶμα τινῶν ὑπολαβόντων τὸ οἷόν τε ποιεῖν ἢ πάσχειν, ἕτεροι τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας τὸ σῶμα καθεστάναι φασίν. εἶναι μὲν γὰρ σημεῖον, οὗ μέρος οὐδέν, ἐπιφάνειαν δὲ τὸ μήκους καὶ πλάτους μετέχον, τοῦτο δὲ ὁπόταν καὶ βάθος προσλάβῃ, σῶμα νομίζουσιν εἶναι. τινὲς δὲ τὰ πέρατα σώματα εἶναι ὑπειλήφασιν.

**1-2** Σῶμα … τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας τὸ σῶμα Este informe coincide con **2.3**, **2.10** y otros testimonios, (citados en nota a **2.10**), de modo que puede ser razonablemente atribuido a los estoicos.

**4-5** τινὲς δὲ τὰ πέρατα … ὑπειλήφασιν la tesis de que los límites son cuerpos se opone al informe de Plutarco en **2.8**, según la cual los estoicos sostenían que los límites son incorpóreos. La tesis estoica de los límites (πέρατα) como incorpóreos también es testimoniada por Proclo (*SVF* 2.458) y DL 7. 135 (=Frag. 16, EK; cf. *supra* **2.3**) donde se define "superficie" como "el límite del cuerpo" (σώματος πέρας) o como "lo que tiene largo y ancho pero no profundidad".

## 2.12 Sexto Empírico, *AM* 1.15-19 (*SVF* 2.330; LS 27C; *FDS* 710)

Ὁ δὲ ὅμοιος τῆς ἀπορίας γενήσεται τρόπος καὶ πρὸς τοὺς ἐροῦντας τὸ οὔ τι ὂν ἢ τὶ διδάσκεσθαι. εἰ γὰρ τὸ οὔ τι ὂν διδάσκοιτο, ἔσται ᾗ διδάσκεται τί, καὶ διὰ τοῦτο <τὸ> αὐτὸ τἀναντία οὔτι καὶ τὶ ἔσται, ὅπερ ἦν τῶν ἀδυνάτων. τῷ τε οὔτινι οὐδὲν συμβέβηκεν, διὸ οὐδὲ τὸ διδάσκεσθαι· καὶ γὰρ τοῦτο τῶν συμβεβηκότων ἐστίν. οὐ τοίνυν τὸ οὔτι διδάσκεται. κατὰ δὲ τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν καὶ τὸ τὶ τῶν ἀδιδάκτων γενήσεται· εἰ γὰρ διὰ τοῦτο διδακτὸν ἔσται ὅτι ἔστιν, οὐδὲν ἀδίδακτον ἔσται, ᾧ ἕπεται τὸ μηδὲν εἶναι διδακτόν. καὶ μὴν εἰ διδάσκεται <τὸ> τί, ἤτοι διὰ τῶν οὐτινῶν διδαχθήσεται ἢ διὰ τῶν τινῶν. ἀλλὰ διὰ μὲν τῶν οὐτινῶν οὐχ οἷόν τε διδαχθῆναι· ἀνυπόστατα γάρ ἐστι τῇ διανοίᾳ ταῦτα κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς. λείπεται οὖν διὰ τῶν τινῶν γίνεσθαι τὴν μάθησιν. ὃ πάλιν ἄπορόν ἐστιν· ὥσπερ γὰρ αὐτὸ τὸ διδασκόμενον κατὰ τοῦτο διδάσκεται καθὸ τί



ἐστιν, οὕτως ἐπεὶ καὶ τὰ ἐξ ὧν ἡ μάθησις τινά ἐστι, <πάντα> γενήσεται διδακτά. καὶ ταύτῃ μηδενὸς ὄντος <ἀ>διδάκτου ἀναιρεῖται ἡ μάθησις. Ἄλλως τε, ἐπεὶ τῶν τινῶν τὰ μέν ἐστι σώματα τὰ δὲ ἀσώματα, δεήσει τὰ διδασκόμενα τινὰ ὄντα ἤτοι σώματα εἶναι ἢ ἀσώματα· οὔτε δὲ σώματα δύναται ὑπάρχειν οὔτε ἀσώματα, ὡς παραστήσομεν· οὐκ ἄρα ἔστι τινὰ διδασκόμενα.

**2** οὔ τι ὂν Mau, Hülser : οὐ τί ὄν N : οὐ τι LE : οὔτι Bekker dubit, Bury **3** <τὸ> add. Bekker dubit **9** ὅ τὶ ἐστὶν Heintz **10** <τὸ> τί add. Heintz : τι von Arnim : τί Long-Sedley **18** <πάντα> add. Mau **19** <ἀ>διδάκτου corr. Heintz, Hülser : διδάκτου G

El pasaje está incluido en la sección en la que Sexto discute "Acerca de lo que es enseñado" (Περὶ τοῦ διδασκομένου).

# Capítulo 3
# Las subdivisiones del género del cuerpo o del ser

### 3.1 Simplicio, *in cat.*66, 32-67, 8 (*SVF* 2.369; LS 27F; *FDS* 832)

Al menos los estoicos consideran reducir el número de los géneros primeros e incluyen algunos de ellos, ligeramente modificados, en ese número reducido. Hacen, en efecto, una división en cuatro: en sustratos, en [individuos] cualificados, en cosas dispuestas de algún modo y en dispuestas de algún modo respecto de algo. Y es obvio que omiten muchos [géneros], pues a la cantidad [la omiten] abiertamente, y [también omiten] lo que está en el tiempo y en el lugar. En efecto, si juzgan para sí mismos que lo dispuesto de algún modo abarca tales cosas, -porque "el año pasado" o "en el Liceo, o "estar sentado" o "estar calzado" están, en cierto modo, en relación con alguno de esos [cuatro géneros]–, primero, si es mucha la diferencia entre ellos, la generalidad de lo dispuesto de algún modo se predica de ella inarticulada; segundo, eso dispuesto de algún modo general coincidirá sobre todo con el sustrato y la cantidad, pues estos [ítems] están dispuestos de algún modo.

### 3.2 Plotino, *Enn.* 6.1 25, 1-33 (*SVF* 2.371; 373; *FDS* 827)

Contra los que establecen cuatro [géneros] y dividen en cuatro, a saber, en sustratos, en [individuos] cualificados, en ítems dispuestos de algún modo y en dispuestos de algún modo respecto de algo, y ponen por encima de ellos algo común y abarcan todas las cosas con un solo género (porque también admiten un género único común por encima de todas las cosas) uno podría argumentar muchas cosas: que ese "algo" de ellos es incomprensible e irracional, y que no coincide ni con los incorpóreos ni con los cuerpos. Ni siquiera han reservado las diferencias con las cuales podrían dividir el "algo" [en especies]. Ese "algo" es o existente o no existente; ahora bien, si es existente es una de sus especies. Si es no existente, lo existente es no existente, y otras miles de cosas [por el estilo]. Ahora bien, por el momento dejemos de lado estos [detalles]; tenemos que examinar la división misma: al ordenar a los sustratos como primeros y anteponer aquí la materia a lo demás, ordenan el que les parece el primer principio junto con lo que está después de su principio. Y llevan a una unidad, en primer lugar, las cosas anteriores con las posteriores, aunque no es posible que en un mismo género lo uno sea anterior y lo otro posterior. Pues en las cosas en que se da lo anterior y lo posterior, lo posterior recibe su ser de lo anterior, en tanto que en las cosas que se dan bajo el mismo género cada una obtiene lo mismo desde su género para su ser, si es que, en realidad, un género es aquello que se predica en el 'qué es' de las especies. Porque, creo, incluso ellos mismos sostendrán que el ser pertenece a las demás cosas a partir de la materia. En segundo lugar, al enumerar el sustrato como uno, no están contando los existentes, sino que están investigando los principios de los existentes. Pero es diferente decir los principios [de los existentes] y los [existentes] mismos. Sin embargo, si van a afirmar que la materia es el único existente y que los demás [ítems] son propiedades de la materia, no tenían que anteponer un género de lo existente y de los demás [ítems], sino que era mucho mejor que hubiesen dicho que lo uno es sustancia y que lo demás son propiedades [de la sustancia] y que hubiesen dividido estos [ítems]. Pero decir que unos [ítems] son sustratos y que otros son lo demás, siendo el sustrato uno y no teniendo diferencia, a no ser por el hecho de que está dividido en partes como una masa -aunque no está dividido en modo alguno por el hecho de que argumentan que la sustancia es continua– hubiese sido mejor decir "en un sentido es sustrato".



### 3.3 Plotino, *Enn.* 4.7 8a, 9-35 (*SVF* 2.375; *FDS* 839A)

Ahora bien, dado que transfirieron las capacidades de los incorpóreos a los cuerpos, no dejan ninguna [capacidad] para aquéllos. Pero que los cuerpos son capaces de lo que son capaces debido a capacidades incorpóreas se hace evidente a partir de lo siguiente. Reconocerán, en efecto, que cualidad y cantidad son diferentes, y que todo cuerpo es cuantificado, aunque no todo cuerpo es un [individuo] cualificado, como la materia. Pero si reconocen esto, reconocerán que la cualidad, que es diferente de lo cuantificado, es distinta del cuerpo. Pues ¿cómo será un cuerpo si no es cuantificado, si, en realidad, todo cuerpo es cuantificado? Y desde luego que, como también se decía arriba en algún lugar, si todo cuerpo y toda masa, al ser dividida, deja de ser lo que era, en tanto que, al seccionarse el cuerpo, la cualidad permanece ella misma entera en cada parte (por ejemplo, la dulzura de la miel que está en cada [parte de miel] no es menos dulzura), la dulzura no será un cuerpo. De igual modo sucede en el caso de las demás [cualidades]. Luego, si las capacidades fueran cuerpos, sería necesario que las capacidades fuertes fueran grandes masas, en tanto que las que pueden hacer poco fueran masas pequeñas. Sin embargo, si hay masas grandes [con capacidades] pequeñas, y [masas] pequeñas e incluso muy pequeñas que tienen capacidades muy grandes, hay que atribuir la acción a algo diferente de la magnitud, y, por tanto, a algo sin magnitud. Pero que la materia sea la misma, siendo, como dicen, un cuerpo, y que al recibir cualidades lleva a cabo cosas diferentes, ¿cómo es que no resulta evidente que las cosas que sobrevinieron hagan que [las cualidades] sean razones inmateriales e incorpóreas? Que no digan que los animales mueren porque el hálito o la sangre se retira [de ellos]. Pues sin éstos no pueden existir, como tampoco sin otras muchas cosas, ninguna de las cuales podría ser alma. Por cierto que no es el hálito ni la sangre [lo que se difunde] por todas las cosas, sino el alma.

### 3.4 Filón de Alejandría, *DAM* 47-51 (*SVF* 2.397; LS 28P; *FDS* 845)

Sin embargo, ahora se apartaron tanto de la doctrina verdadera que incluso a ellos mismos les ha pasado inadvertido que, al imponer la destrucción a la providencia -que es el alma del cosmos–, están filosofando de un modo inconsistente. Crisipo, por tanto, el más reputado de ellos, en sus tratados *Sobre [el argumento] creciente* establece portentos del siguiente tipo: después de establecer que "es imposible que dos [individuos] peculiarmente cualificados se den en la misma sustancia" dice: "considérese, en vista del argumento, que un individuo está completo, y que a otro le falta un pie. Llámese al que está completo 'Dión', y al incompleto 'Teón', y luego ampútesele a Dión uno de sus pies. Ahora bien, si se pregunta cuál de los dos ha sido destruido, lo más apropiado es responder que Teón". Ésta, empero, es la respuesta de quien gusta de paradojas más que de la verdad, pues ¿cómo puede ser que Teón, al que no se le había mutilado ninguna parte, haya sido arrebatado, y que Dión, al que se le cortó el pie, no haya sido destruido? "Necesariamente", dice [Crisipo], "pues Dión, al que se le cortó el pie, ha caído en la sustancia imperfecta de Teón, y como dos [individuos] peculiarmente cualificados no pueden darse en relación con el mismo sustrato, se sigue que Dión debe permanecer y que Teón ha sido destruido". "No por otros, sino por los propios alados son vencidas las cosas", dice el poeta trágico. Pues si uno reproduce la forma de este argumento y lo aplica al cosmos en su totalidad probará de la manera más clara que incluso la providencia misma es destruida. Examínese el asunto del siguiente modo: supóngase, por un lado, que el cosmos es como Dión -pues es completo–; por otro lado, que el alma del cosmos es como Teón, porque la parte es menor que el todo. Luego, tal como el pie de Dión, así también ampútese del cosmos cuanto le es corpóreo. Hay que decir, entonces, que el cosmos no ha sido destruido, aunque su cuerpo haya sido amputado, tal como tampoco lo ha sido Dión, aunque su pie haya sido cortado, sino que el alma del cosmos [ha sido destruida], como Teón, que sin sufrir mutilación alguna, [fue destruido]. El cosmos, en efecto, ha pasado a ser una sustancia más pequeña cuando lo corpóreo de él fue amputado, y el alma fue destruida por cuanto no es posible

que dos [individuos] peculiarmente cualificados se den respecto del mismo sustrato. Sin embargo, decir que la providencia es destruida es una atrocidad; y dado que [la providencia] es indestructible, el cosmos también debe ser indestructible.

**3.5 Plutarco, *CN* 1083A-1084A (*SVF* 2.762; LS 28A)**

Dejo a un lado muchos de sus absurdos y me concentro en los que están en contra de la concepción común. Pues bien, el argumento acerca del crecimiento es antiguo ya que, como dice Crisipo, ha sido propuesto por Epicarmo. Pero cuando los de la Academia creen que no se trata de una dificultad muy fácil ni que esté directamente resuelta, éstos los han inculpado y denunciado porque eliminan las preconcepciones y filosofan en contra de las concepciones comunes. Ellos mismos, sin embargo, no sólo no cuidan las concepciones comunes, sino que también distorsionan la sensación. En efecto, el argumento es simple y éstos reconocen sus premisas: (*i*) todas las sustancias particulares fluyen y están en movimiento, al expulsar algunas [partes] de sí mismas y recibir otras que entran en ellas de otra parte; (*ii*) los números o cantidades que se agregan o sustraen no permanecen idénticos, sino que llegan a ser diferentes, cuando la sustancia recibe un cambio con los avances <y retiradas> mencionadas; (*iii*) ha prevalecido, de un modo incorrecto, llamar a esas transformaciones "crecimiento" y "decrecimiento", pero es conveniente denominarlas más bien "generaciones" y "destrucciones", porque hacen que una cosa pase de un estado a otro. "Crecer" y "decrecer", en cambio, son afecciones de un cuerpo que subyace y persiste. Si en cierto modo estas cosas se dicen y establecen así, ¿qué es lo que piensan estos defensores de lo evidente y cánones de las concepciones comunes? (*iv*) Cada unos de nosotros es un mellizo, biforme y doble, no como creen los poetas que son los Moliónidas, unificados en algunas partes pero separados en otras, sino dos cuerpos que tienen el mismo color, la misma figura, el mismo peso y lugar [...], cosas que no han sido vistas por ningún hombre antes. Pero solamente estas personas vieron esta composición, duplicidad y ambigüedad, a saber, que cada uno de nosotros es dos sujetos, el uno es sustancia, el otro <un individuo peculiarmente cualificado>, y que aquél siempre fluye y se mueve, no crece ni decrece, ni, en general, es posible que persista. Éste, por su parte, persiste, crece, decrece y padece todas las afecciones contrarias al otro, aunque se encuentra unido a, coincide con y se confunde con él, y ninguna parte ocasiona que, mediante la sensación, entre en contacto con la diferencia. [...] Pero nadie distinguió ni estableció esta diversidad y diferencia en nosotros, ni nosotros percibimos que nos habíamos vuelto dobles, siempre fluyendo en una parte, y permaneciendo los mismos en la otra desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte. Estoy haciendo su argumento más simple [de lo que es], porque [ellos] postulan cuatro sustratos respecto de cada uno o, más precisamente, hacen a cada uno de nosotros cuatro. Pero incluso dos bastan para [mostrar] el absurdo, pues cuando oímos en la tragedia que Penteo dice que ve dos soles y un Tebas doble, decimos que él no ve, sino que ve mal, y que está desvariando y que está trastornado en sus cálculos. ¿No dejaremos de lado a estos [estoicos] cuando establecen –como si nos forzaran a entender mal más que a hacerlo bien– no que una ciudad, sino todos los seres humanos, animales, todos los árboles, aparejos, instrumentos y mantos son dobles y biformes? Ahora bien, tal vez en este caso es excusable que ellos forjen diversos tipos de sustratos pues no parece haber ningún otro recurso para quienes se afanan por salvar y cuidar los procesos de crecimiento.

**3.6 Estobeo, *Ecl.* 1.177, 21-179, 17 (LS 28D; *FDS* 844; Frag. 96, EK)**

A propósito de Posidonio. Posidonio sostiene que las destrucciones y generaciones que se producen desde lo existente a lo existente son cuatro: pues, como dijimos antes, reconocieron como insubsistente la [generación] desde lo no existente y la [destrucción] en lo no existente. Pero de los cambios que se producen hacia lo existente, uno existe por división, otro por alteración, otro por cofusión, y otro que es general y se llama "por análisis". De estos el que



es por alteración se produce en relación con la sustancia, en tanto que los otros tres se producen en relación con los llamados [individuos] cualificados que se dan en la sustancia. Y de manera consistente con estos casos también suceden los casos de generación, pues la sustancia no crece ni decrece por adición o sustracción, sino que solamente es alterada, tal como ocurre en el caso de los números y las medidas. Pero en el caso de los [individuos] peculiarmente cualificados, como Dión y Teón, surgen tanto los casos de crecimiento como de decrecimiento. Es por eso también que la cualidad de cada cosa permanece desde su generación hasta su destrucción, <tal como> sucede en el caso de los animales, plantas y cosas que, como ésas, admiten destrucción. En el caso de los [individuos] cualificados peculiarmente, en cambio, afirman que hay dos partes receptivas, una respecto de la realidad de la sustancia, la otra respecto de la del individuo cualificado. Pues es éste, como solíamos decir con frecuencia, el que admite crecimiento y decrecimiento. Pero el [individuo] peculiarmente cualificado y la sustancia a partir de la cual se constituye no son lo mismo. Desde luego que tampoco es diferente, sino que solamente no es lo mismo por ser una parte de la sustancia y por ocupar el mismo lugar, en tanto que los ítems que se denominan "diferentes de algos" deben estar separados en cuanto al lugar y no se los debe considerar en la parte. Mnesarco sostiene que es manifiesto que lo que es según el individuo peculiarmente cualificado y lo que es según la sustancia no son lo mismo, pues los ítems idénticos deben tener los mismos atributos. En efecto, si uno, en vista del argumento, modelara un caballo y lo aplastara, y luego hiciera un perro, sería razonable que, al ver esto, nosotros dijéramos que esto antes no existía pero ahora existe. Por lo tanto, esto que se dice en el caso del [individuo] cualificado y lo que se dice en el de la sustancia es diferente. En general, considerar que nosotros somos los mismos que [nuestras] sustancias parece ser no persuasivo, pues con frecuencia sucede que la sustancia existe antes del nacimiento de Sócrates, por poner un ejemplo tomado al azar, cuando Sócrates aún no existe, y que, después de la muerte de Sócrates, su sustancia persiste, aunque él ya no exista.

**3.7 Simplicio, *in cat.* 48, 11, 49, 9 (LS 28E; *FDS* 834)**

Es claro que Porfirio, al resolver esta dificultad, dice: "el sustrato es doble no sólo según los de la Estoa, sino también según los más antiguos. En efecto la sustancia sin cualidad, que Aristóteles llama 'en potencia', es lo que, en primer lugar, significa sustrato; en segundo lugar, subsiste el [individuo] común o peculiarmente cualificado. Pues tanto el bronce como Sócrates son sustrato para las cosas que sobrevienen [a ellos] o que se predican de ellos. Ahora bien, dice, muchas de las cosas que ocurren están en un sustrato como respecto del sustrato primero; por ejemplo, todo color, toda figura y toda cualidad están en una materia primera subyacente, aunque no existen como sus partes y es imposible que se den sin ella. En el sustrato segundo, en cambio, no todo color ni toda cualidad están en un sustrato, sino cuando completan la sustancia. El blanco, por cierto, está en la lana [como] en un sustrato, pero en la nieve no está en un sustrato, sino que completa la sustancia como una parte, y es un sustrato sobre todo de acuerdo con la sustancia. De modo similar también el calor es parte de la sustancia del fuego, pero ocurre en el hierro [como] en un sustrato, porque ocurre y desaparece en el hierro sin que se destruya el hierro.

**3.8 Simplicio, *in cat.*212, 12, 213, 7 (*SVF* 2.390; LS 28N)**

Algunos estoicos, al definir lo cualificado de tres maneras, argumentan que dos significados son más amplios que la cualidad y sostienen que uno, o parte de uno, coincide con ella. En efecto, argumentan que, de acuerdo con un significado, "cualificado" es todo lo diferenciado, ya sea que se encuentre en movimiento o que se encuentre en un estado, o que sea difícil o fácil de destruir. De acuerdo con esto, no sólo el prudente y el que estira su puño, sino también el que corre son [individuos] cualificados. Según otro [significado] que ya no

incluía movimientos, sino solamente estados y que, claro está, también definían como "lo que se encuentra en un estado diferenciado" [son individuos cualificados] el prudente y el que está en guardia. El tercer y más específico [significado] de "cualificado" es aquel, según el cual ya no incluían a los que se encuentran en estados no permanentes y, según ellos, el que estira su puño y el que está en guardia ya no eran [individuos] cualificados. También entre éstos, los que se encuentran en estados permanentes diferenciados, unos lo están de un modo que coincide con el sentido de su expresión y concepto; otros, en cambio, no coinciden. A éstos los excluían, en tanto que a los que coinciden [con la expresión y el concepto] y se encuentran en un estado permanente diferenciado los establecían como "cualificados". Con "coincidir con la expresión" querían decir los que se ajustan a la cualidad, tal como "gramático" y "prudente", pues ninguno de ellos es más amplio ni más conciso respecto de la cualidad. De modo semejante también [sucede con] el amante de la comida y del vino; pero los que, como el glotón y el borrachín, son efectivamente tales que, junto con su [correspondiente] actividad, tienen [adecuadas a su condición] las partes [corpóreas] a través de las que disfrutan, son llamados así. Por eso también si uno es un glotón, también es un acabado amante de la comida, pero si es un amante de la comida no es un acabado glotón. Pues cuando las partes [corpóreas] a través de las cuales ejerce su glotonería se deterioran se libera de su glotonería, pero no ha perdido su condición de amante de la comida. Ahora bien, aunque "cualificado" se dice de tres maneras, "cualidad" coincide con "cualificado" de acuerdo con el último [significado] de "cualificado". Por eso también cuando definen cualidad como "un estado de lo cualificado", hay que entender la definición como si se refiriera al tercer [significado] de cualificado pues, de acuerdo con los estoicos mismos, "cualidad" se dice de una sola manera, "cualificado", en cambio, de tres. Pero si la cualidad subsiste junto con "ser participado" y lo cualificado junto con "participar", y es por una y la misma cosa que estas dos están en nosotros, y no son las dos externas, o una externa y otra está en nosotros, es manifiesto que [la cualidad] se ajusta [a lo que es] según la misma sustancia, y para nada se requiere de cierto ingenio de significados o del agregado de partes para que un tercer significado de cualificado coincida con la cualidad, sino que estos deben bastar hasta este punto.

**3.9 Simplicio, *in cat.*214, 24, 215, 18 (*SVF* 2.391; LS 28M; *FDS* 853)**

También los estoicos, según sus propios supuestos, podrían plantear la misma dificultad al argumento que dice que todos los [individuos] cualificados se dicen según una cualidad. Pues ellos, al llamar a las cualidades "condiciones", admiten las condiciones solamente en el caso de los [cuerpos] unificados, pero en el de los que son según contacto, como una nave, o por separación, como en un ejército, no hay ninguna condición ni puede descubrirse algún ítem del tipo del hálito en ellos ni que tenga una sola explicación, de manera que llegue a la realización de una única condición. Lo cualificado, en cambio, se ve no sólo en [los cuerpos] que existen por contacto sino también en los que existen por separación. Pues tal como un único gramático se encuentra en un estado permanentemente diferenciado por la adquisición y ejercitación cualificada [de un conocimiento], así también el coro se encuentra en un estado permanentemente diferenciado por un cuidado cualificado. Es por eso que son cualificados por su organización y su cooperación hacia una sola operación. Sin embargo, son cosas cualificadas sin cualidad, pues en ellas no hay una condición, ya que, en general, una cualidad o una condición no están en las sustancias discretas que no tienen ninguna unidad connatural de unas respecto de las otras. Pero, si al haber "cualificado" no hay "cualidad", no podrían sostener que estas cosas coinciden entre sí ni que sea posible explicar la cualidad a través de lo cualificado. Contra esto puede argumentarse que, dado que la forma es una unidad incorpórea, se extiende sobre las múltiples cosas, y que se da como un mismo existente completo en todas partes. Si es así, también habrá una única cualidad que penetra a través de todos los [cuerpos] cualificados discretos y contiguos. Pero si alguien no admitiera esta suposición, por ser ajena



a la escuela estoica, es posible rechazarla vigorosamente, dado que ni una organización, ni un estado ni una conexión adquirida ni ninguna otra combinación semejante llevan a la realización de lo cualificado. En efecto, el llevar desde lo no existente hacia los existentes y desde el no viviente hacia los vivientes es similar a esto. Pues, por lo general, la sustancia es en cada cosa la obra primera, no la posterior que sobreviene a lo demás. Por lo tanto, tampoco lo cualificado podrá ser así una existencia, pues si la forma es indivisible y unificada, la cualidad, y de igual modo lo cualificado, nunca se dará de igual modo en los [cuerpos] discretos y no unificados. Lo cualificado, en efecto, está presente de una manera indivisible en los [cuerpos] que participan [de ello], como "blanco" está presente completo por todas partes en el cuerpo que participa [de ello]. La cualidad, por consiguiente, que es una e indivisible, cohesiona los [cuerpos] divisibles, y ni la cualidad ni lo cualificado están nunca presentes en los [cuerpos] que están dispersos los unos respecto de los otros, es decir en los cuerpos que no tienen una unidad natural.

**3.10 Simplicio, *in cat.*217, 32-218, 4 (*SVF* 2.389; LS 28L; *FDS* 858)**

Los estoicos dicen que las cualidades de los cuerpos son corpóreas y las de los incorpóreos incorpóreas. Se equivocan por considerar que las causas son semejantes en esencia a los efectos que proceden de sí mismas y por suponer una explicación común de la explicación causal, tanto en los cuerpos como en los incorpóreos. Pero, ¿cómo la sustancia de las cualidades corpóreas va a ser [del tipo del] hálito si el hálito mismo es un compuesto, y si se constituye a partir de muchas cosas, es divisible y tiene una unidad adquirida, de manera tal que no posee una unificación sustancial prioritaria por sí mismo? Por consiguiente, ¿cómo podrá él hacer que las demás cosas se cohesionen?

**3.11 Simplicio, *in cat.*222, 30-223, 11 (*SVF* 2.378; LS 28H; *FDS* 857)**

Los estoicos argumentan que lo común de la cualidad, lo cual está en los cuerpos, es una diferencia de la sustancia que no es separable por sí, sino que se reduce a un único concepto y peculiaridad, no especificada ni en cuanto al tiempo ni en cuanto a su fuerza, sino por la "talidad" [que resulta] de ella misma en virtud de la cual subsiste el origen de lo cualificado. En esos casos, sin embargo, si no es posible que, de acuerdo con la explicación común de aquellas cosas, haya un atributo de los cuerpos e incorpóreos, la cualidad ya no será un género único, sino que ella subsiste de una manera en los cuerpos y de otra en los incorpóreos, y por eso estará ordenada bajo otros géneros. Pero se argumenta algo aún más absurdo que esto, a saber, que las cualidades no tienen realidad, sino que ellas terminan en una concepción, a no ser que no estuvieran argumentando que termina en una concepción y una peculiaridad por cuanto la cualidad es insubsistente, sino porque no era separable por sí como la sustancia, pero que es separable por un concepto y una peculiaridad. Sin embargo, la "talidad" que de ella misma [deriva] no sólo es oscura, sino que no conviene menos a la sustancia que a la cualidad, a no ser que "lo tal" sea privativo de la cualidad, tal como "el esto" en mayor medida lo es de la sustancia. Pero, ¿en qué sentido argumentan que "en virtud de ella subsiste el origen de lo cualificado", si, en realidad, son por sí semejantes en esencia a los efectos dado que ellas son no sólo compuestos de tipo corpóreo, sino que además son semejantes?

**3.12 Simplicio, *in cat.*165, 32-166, 29 (*SVF* 2. 403; LS 29C; *FDS* 833)**

De acuerdo con este lugar, los estoicos cuentan dos en vez de un solo tipo [de relativo]: unos que postulan entre los relativos, otros, entre las cosas dispuestas de algún modo respecto de algo. Y de los relativos hacen una división contraria con las cosas que son por sí, y de las cosas que están dispuestas de algún modo respecto de algo [hacen una división contraria] con las cosas diferenciadas, pues llaman "relativo" a "dulce", "amargo" y los ítems de tal tipo que están dispuestos de tal modo, en tanto que [llaman] "dispuesto de algún modo respecto de

algo" a algo como "derecha", "padre" e ítems de tal índole. Sostienen que son diferenciadas las cosas que están caracterizadas de acuerdo con una cierta forma; así pues, tal como una de las cosas que son por sí es un concepto y otra es "diferenciada", así también algunos ítems son "relaciones", y otros están "dispuestos de algún modo respecto de algo". Pero la implicación de las parejas es convertible, pues a algunos ítems que son por sí pertenecen los que están diferenciados. En efecto, los ítems que son por sí tienen ciertas diferencias, como "blanco" y "negro", pero a los que están diferenciados no pertenecen los que son por sí, pues "dulce" y "amargo" tienen diferencias en virtud de las cuales se las caracteriza, pero tales ítems no son por sí, sino respecto de algo. Los ítems relativamente dispuestos, en cambio, que se oponen a los diferenciados, también son en todo sentido respecto de algo. Pues "el que está a la derecha" y "padre", además de encontrarse en cierto estado, también son "respecto de algo". Y "dulce" y "amargo", al ser respecto de algo, son diferenciados, en tanto que los ítems que están dispuestos de algún modo respecto de algo son contrarios a los que son diferenciados. También, en efecto, es imposible que los ítems que están dispuestos de algún modo respecto de algo sean por sí o diferenciados, pues [su estado] solamente depende del estado respecto de otro. Pero los relativos no son por sí, ya que no son absolutos, sino que serán acabadamente diferenciados, pues se los considerará según un cierto rasgo característico. Pero si hay que asumir lo dicho de un modo más claro, llaman "relativos" a todos aquellos ítems que, dispuestos de un cierto modo de acuerdo con un rasgo característico propio, se vuelven hacia otra cosa; "dispuestos de algún modo respecto de algo", en cambio, son todos aquellos ítems que, además de mirar fuera de sí mismos, por naturaleza le suceden o no le suceden a algo sin que tales ítems [experimenten] cambio o alteración, de manera que, cuando algo dispuesto de un modo diferenciado se dirige hacia otra cosa, solamente será un relativo (como el estado, el conocimiento, la sensación). En cambio, cuando se lo considera no según su diferenciación inherente sino meramente según su estado respecto de otra cosa, será un ítem dispuesto de algún modo respecto de algo. Pues "hijo" y "el que está a la derecha" necesitan de ciertos factores externos para su existencia. Es también por eso que, si no hay cambio alguno en ellos, [uno] ya no será padre si su hijo muere, y el que está a la derecha [dejará de estarlo] si el que está junto a él cambia de posición. En cambio, "dulce" y "amargo" no podrían alterarse si el poder respecto de ellos no cambiara también. Entonces, si a pesar de no ser afectados en sí mismos cambian debido al estado de otra cosa respecto de ellos, es evidente que los ítems dispuestos de algún modo respecto de algo tienen su ser en su estado solamente y no debido a una diferencia. Respecto de tal precisión de la división de un único género, hay que decir que la diferencia de lo relativo y de lo dispuesto de algún modo respecto de algo no se debe a las cosas, sino solamente a la expresión. Ambas cosas, en efecto, son igualmente subsistentes, tanto debido a una cierta diferencia inherente como a un estado respecto de otra cosa. Lo uno, sin embargo, desemboca en una diferencia mayor, en tanto que lo otro en un estado mayor que no produce una diferencia genérica. Que el estado también subsiste junto con los relativos que están acompañados de un rasgo característico propio lo reconocen todos. Y que el rasgo característico debe ser inmanente a las cosas relativamente dispuestas lo demostró suficientemente Boeto; de ahí que también eso es manifiesto. Pues el estado mismo respecto de otra cosa no puede por sí mismo subsistir en cuanto a su naturaleza, sino que debe ser inmanente al rasgo característico diferenciado. Pero este rasgo característico se encuentra donde hay cualidad (como "más blanco" es tal junto con "color"), y donde hay una cantidad (como en "más", también hay "más grande"), y donde hay un movimiento (como en "más rápido"), y donde hay tiempo (como en "más viejo"), y donde hay un lugar (como "más arriba"). "El que está a la izquierda" y "a la derecha" subsisten junto a muchas diferencias, pues también se revelan junto con un lugar y junto con una parte tal. En efecto, se dice "derecha-izquierda" porque nosotros tenemos tales partes, pues al menos la piedra no será "derecha" respecto de la



piedra, si uno no la desviara a nuestras [partes] derechas e izquierdas. Extrañamente, también lo relativo se da en lo mismo, pues no se dice respecto de otro, sino de sí mismo. Efectivamente, lo que es de una vez, y no en algún sentido según algo, eso es ello mismo. Ése es el modo en que el estado siempre subsiste junto con los rasgos característicos de la diferencia y ellos no son dos, como suponen aquellos, sino que ellos dos son una sola cosa. A ellos también sigue aquel [otro] absurdo: producir los géneros compuestos a partir de ciertos ítems prioritarios y secundarios, tal como lo relativo desde lo cualificado, es decir, [desde] un relativo. Pero también respecto de la consecuencia el relativo no sigue a lo relativamente dispuesto o lo relativamente dispuesto al relativo, como argumentan los estoicos, ni como [dice] Boeto que los rechaza. Los ítems dispuestos de algún modo respecto de algo, sostiene, son la consecuencia común de lo relativo pues ha admitido a aquellos y a la diferencia propia junto con el encontrarse dispuesto de cierto modo respecto de otro. Los relativos, en cambio, ya no se siguen junto con lo que se encuentra dispuesto de algún modo respecto de algo, ya que ser dicho "respecto de otro con un estado" y tener la diferencia propia no pertenece a todos los relativos. Sin embargo, es mejor argumentar que ellos se siguen recíprocamente los unos de los otros, de modo que si hay un relativo, también hay un dispuesto de algún modo respecto de algo, y si hay un dispuesto de algún modo respecto de algo también hay un relativo. En efecto, también es necesario que el poder que presta su consentimiento sea considerado según la diferencia, y que la concesión misma también [se la considere] como un estado pues si se omite cualquiera de ellos, no puede conservarse una predicación de tal índole. Pues ni el mero estado es por sí ni la diferencia produce esta predicación separadamente del estado. Pero tampoco hay que distinguir entre sí la diferencia y el estado, sino que hay que considerar una única propiedad común compuesta de lo que tiene un estado y de lo que se encuentra dispuesto de algún modo respecto de algo. Por consiguiente, ya hemos debatido suficientemente estos detalles contra las hipótesis estoicas.

**3.13 Dexipo, *in cat.*23, 25-24, 18 (*SVF* 2.374; *FDS* 835)**

Contra aquella dificultad hay que decir que no sólo según los de la Estoa, sino también según los más antiguos es posible que el sustrato sea doble. El denominado "sustrato" es uno en un primer sentido como la materia incualificada, de la que Aristóteles dice que es "un cuerpo en potencia". En segundo lugar, sustrato es lo cualificado, que subsiste común o peculiarmente, ya que no sólo "bronce" sino también "Sócrates" son sustrato para las cosas que sobrevienen o que se predican de ellos. Pues parecía que el sustrato se decía según lo relativo (pues es sustrato para algo), o en sentido absoluto o en sentido peculiar de lo que se genera en él o se predica de él. En efecto, sustrato en sentido absoluto para todas las cosas que se generan o predican es la materia primera, en tanto que es sustrato *para algunas cosas* que se generan en o se predican de él "bronce" y "Sócrates". Pues bien, al haber dos [tipos de] sustratos, muchas cosas que se generan, al estar en un sustrato respecto del sustrato primero, no estaban en un sustrato respecto del [sustrato] segundo, sino como sus partes. En efecto, [eso es así] porque todo color, toda cualidad y toda figura pertenecen a la materia primera [como lo que está] en un sustrato (porque subsisten en ella, aunque no existen como sus partes y es imposible que existan sin ella), pero no porque todo color ni toda figura estén en el sustrato segundo [como] en el mismo [sustrato], sino cuando no completan la sustancia, y entonces estarán en un sustrato [...]. Pero "en la nieve" no está en un sustrato, sino que es un sustrato, ya que la blancura de la nieve no se dice de otro cuerpo como de un sustrato ni está en el cuerpo de la nieve como en un sustrato, sino que complementa la sustancia como una parte. Aristóteles, por consiguiente, al admitir el sustrato segundo con un propósito didáctico, sostiene que todo lo que existe en un sentido no sustancial está en algo como en un sustrato, y al establecer las cosas que complementan la sustancia como existentes y al negar que las que no son tales sean partes, sino atributos y afecciones, dice que las cualidades y cantidades del sustrato primero

son atributos y afecciones, y que los del sustrato segundo son como partes cuando complementan sus sustancia.

**3.14 Dexipo, *in cat.*30, 20-26 (LS 28J; *FDS* 847)**

Pero si lo que se predica de muchos y difiere numéricamente en el "qué es" es forma, ¿en qué se diferencia el individuo y el uno del individuo y del uno? Pues no sólo éste sino también aquel son numéricamente uno. Ahora bien, los que resuelven esta dificultad de acuerdo con lo peculiarmente cualificado es porque en tanto uno lo determina por la curvatura, la amarillez u otro conjunto de cualidades, otro lo hace por la chatura, la calvicie o la blancura, y, a su vez, otro por otras [cualidades]; no me parece, sin embargo, que la solución sea adecuada. Pues la reunión de cualidades no hace que sean diferentes en número, si es que en verdad hay cualidad; hay que responder, por ende, más bien de aquella manera que las otras cosas en número no difieren entre sí por su naturaleza y su sustancia, sino que contienen otra cosa en cuanto al ser numeradas. Pues bien, son diferentes en cuanto numeradas, ya que el número sobreviene a cada cosa en el ser numerado según una cosa única. Por lo tanto, me parece que lo que esto dice es que son cosas discretas diferentes numéricamente en cuanto numeradas, para que se dé en la forma lo que se dice que es tal, a saber, que lo que es de muchos y de cosas discretas por ser numeradas es una forma, con el fin de que admitamos "diferir" en vez de "ser discreto".

**3.15 Dexipo, *in cat.*34, 11-24 (*SVF* 2.399; *FDS* 829)**

Respecto de estas cosas de arriba estamos determinando considerar homónimamente lo que es en potencia y en acto de acuerdo con las diez categorías. Es precisamente por esa razón que no pondremos a la potencia y al acto entre las categorías, ya que, entre los homónimos que cambian completamente según la sustancia, no era posible que haya uno solo como género común. Es precisamente por eso que el movimiento, al encaminarse hacia la actualidad desde la potencialidad, en un caso en lo cualificado, en otro en lo cuantificado, y en otros en las demás categorías, no es posible pensar una sola categoría debido a la homonimia. Y si alguien introdujera el reposo en lugar de [otra categoría], le objetaremos lo mismo al argumentar además que el reposo conviene no a las cosas que se dan en la generación, sino más bien a las inteligibles. Y si alguien, como hacen los estoicos, ubicara la mayor parte de las categorías en el "encontrarse dispuesto de cierto modo", deberemos mostrarles que omiten la mayor parte de los existentes (los que están en un lugar, los que están en el tiempo, los cuantos numéricos y según la cantidad) y que han dejado de lado también otras cosas por el estilo, porque, en efecto, ninguna de tales cosas está incluida en "lo que se encuentra dispuesto de cierto modo".

**3.16 Plutarco *CN* 1085E-1086B**

Además, argumentan que la sustancia y la materia subsisten a las cualidades, porque prácticamente así han dado cuenta de su definición. Y, nuevamente, vuelven a postular las cualidades de la sustancia incluso como cuerpos. Pero esto involucra una enorme confusión, pues si las cualidades tienen una sustancia peculiar, en virtud de la cual se designa a los cuerpos y éstos existen, no requieren de otra sustancia por cuanto tienen la suya propia. Pero si únicamente esto común subsiste a ellas (lo que ellos también llaman "materia"), es manifiesto que [las cualidades] participan del cuerpo y que los cuerpos no existen, ya que lo que subsiste y admite [algo] debe ser diferente de lo que admite y subsiste a ellas. Ellos, sin embargo, miran la mitad [del asunto], pues denominan "incualificada" a la materia y pretenden no llamar más "inmateriales" a las cualidades. Por cierto, ¿cómo es posible pensar en un cuerpo sin cualidad y no pensar en una cualidad sin un cuerpo? Pues el argumento que entrelaza un cuerpo con toda la cualidad no deja que la mente entre en contacto con ningún



cuerpo junto con una cualidad. Desde luego que también parece que dicho argumento, al estar en conflicto con lo incorpóreo de la cualidad, está en conflicto con lo incualificado de la materia, pues separa lo uno de lo otro y distingue ambas cosas entre sí. Algunos de ellos aducen como argumento que, al llamar a la sustancia "incualificada", ésta no está privada de toda cualidad, sino que tiene todas las cualidades, [una explicación] que está particularmente en contra del sentido común. Nadie, en efecto, piensa como incualificado lo que no tiene parte en ninguna cualidad, ni como impasible lo que siempre padece por naturaleza todas las afecciones, ni como inmóvil lo que es completamente movible. Pero aunque la materia siempre se piense acompañada de cualidad, aquella [afirmación] no ha sido refutada.

**3.17 Siriano, *in Metaph.* 28, 18-29, 11 (*SVF* 2.398)**

Incluso los estoicos ponen los [individuos] comúnmente cualificados antes que los cualificados peculiarmente. Pero, ¿por qué lo definitorio o lo que está establecido como común en los particulares es diferente? Por tanto, si es posible definir "sol", "cielo" o "luna", uno podría definir, según aquello, cada una de estas cosas, lo cual pertenecía a todos los soles, aun cuando, siendo miles, eran homogéneos los unos respecto de los otros. Así son las cosas; veamos, sin embargo, si los que dicen que cada una de las cosas sensibles tiene en sí mismas algo establecido como universal se avergüenzan por sus argumentos, porque si [uno] les pregunta por qué no ponen antes también las formas en las cosas sensibles creo que para ellos es fácil resolverlo. En efecto, sostendrán que las formas son inmateriales y que están completamente separadas y que, al ser inteligentes y demiúrgicas sólo de sí mismas, engendran todo y subsisten [a todo]. Pero las cosas que son universales en este sentido se inquietan en relación con la materia y no sólo no pueden persistir en sí mismas, sino que se convierten en receptáculos de los [individuos] peculiarmente cualificados y junto con ellos tienen su ser. Además, dice, ¿cómo puede haber dos sólidos en el mismo lugar? Algunos, sin embargo, no sostendrán que el concepto universal es un sólido, sino que lo completa en relación con una sola sustancia del cuerpo sólido, no que además de aquel cuerpo hay otro sólido. Sócrates, por cierto, tiene en sí mismo no sólo el "hombre definido", sino que también tiene el "individuo peculiarmente cualificado". No hay duda de que no son dos seres vivientes en lo mismo, o dos hombres o dos sólidos, sino que todas esas cosas se comprometen en relación con una sola existencia. Pero, ¿cómo, dice, todavía permanecen inmutables si se encuentran en lo que está en movimiento? ¿O es que son inmutables hasta que la cosa ha subsistido, por cuanto los individuos peculiarmente cualificados no están en movimiento cuando la cosa subsiste, sino que no son inmutables en sentido estricto si están en una cosa generada? Pues el hombre en sí y el [individuo] peculiarmente cualificado perecen junto con Sócrates. Además de todas estas cosas, [si uno] pregunta qué necesidad hay de introducirlas y de ponerlas en las cosas sensibles cuando se las introduce, a eso debemos decir que las cosas sensibles, al ser imitaciones, también deben tener imágenes de los objetos inteligibles, y ellos son lo más aprehensible y lo más común antes que lo más específico y más particular. En efecto, tal como en las formas inmateriales lo que tiene muchos más poderes y es más universal siempre precede a lo que es más particular e inferior, así también en las cosas materiales previamente subyace lo comúnmente cualificado a lo peculiarmente [cualificado], pues es una producción y una imagen de la explicación más universal, y es un espacio dotado de forma y un receptáculo de lo peculiarmente cualificado. Ahora bien, no hay nada de asombroso en que incluso en el cielo haya una sustancia de un cierto tipo común del cielo, en virtud de la cual el cielo es definible, la que, aunque hubiese miles de cielos, podría ser también como la forma y la peculiaridad de este cielo.

**3.18 Plutarco, *CN* 1077C-E (*SVF* 2.112; 2. 1064. *FDS* 851; LS 28O)**

Pues bien, es posible oírlos y dar [con ellos] en muchos escritos disintiendo con los académicos y reclamando que [éstos] confunden todas las cosas con sus indiscernibilidades, y obligan a que un solo individuo cualificado esté en dos sustancias. Por cierto que no hay ninguna persona que no piense y crea que, por el contrario, es asombroso y paradójico si, en la totalidad del tiempo, dos palomas no han sido indiscernibles de otra, o dos abejas de otra o un grano de trigo de otro, o un higo del higo del proverbio. Pero lo que en realidad está en contra de la concepción común es lo que dicen e imaginan éstos: que dos individuos peculiarmente cualificados se dan en una sola sustancia, y que la misma sustancia que tiene un único individuo peculiarmente cualificado, cuando se aproxima otro, recibe y conserva a ambos de manera similar. Pues si hay dos, también habrá tres, cuatro, cinco y todos los que uno no podría decir respecto de una sola sustancia. No me refiero [a las que están] en las diversas partes [de ella], sino a todas las infinitas [cualificaciones de ellas] que, de manera similar, se dan respecto de la [sustancia] total. Al menos Crisipo argumenta que Zeus y el cosmos se parecen al hombre, y la providencia a su alma. Ahora bien, cuando se produce la conflagración Zeus, que es el único dios inmortal, se retira hacia su providencia, y luego ambos, habiendo llegado a ser a la vez, continúan existiendo en la sustancia única del éter.

**3.19 Simplicio, *in cat.* 172, 1-10 (*FDS* 872)**

Los estoicos incorrectamente creen que las cosas dispuestas de cierto modo respecto de algo están separadas de toda peculiaridad diferenciada porque por naturaleza suceden o no suceden a algo sin que se produzca cambio alguno respecto de ellas. En efecto, se dice que esto es falso porque, incluso entre los relativos, se produce un cambio por cuanto por naturaleza ellos cambian. Y ya sea que en los [individuos] cualificados o en los demás subsista generación y tenga una existencia propia en ellos, ya sea separado, tal como la explicación subsiste todavía en mayor grado, en ambos casos, los relativos tienen una existencia tal como hemos dicho que se constituye a la vez a partir de una diferencia y de un estado. Pues bien, que los relativos subsisten y tienen una naturaleza de tal índole, quede dicho a través de estos [argumentos].

**3.20 Simplicio, *in cat.* 373, 7-374, 6 (*SVF* 2.401; *FDS* 867)**

Entre los de la [escuela] estoica que consideran [el asunto] Boeto se opone a refeir el "estar dispuesto" al "estar dispuesto de cierto modo", pues cree que no hay que reducirlo ni a lo que está dispuesto de cierto modo ni a los relativos, sino que ["el estar dispuesto"] es una categoría propia. Ella es, en efecto, del tipo de un estado y el estado se dice principalmente de tres maneras y en sentido homónimo, pues [se entiende en el sentido de] "en sí mismo y por sí mismo", "respecto de otro" y "de otro respecto de sí mismo". Ahora bien, el [estado en el sentido de] "en sí mismo" se ve en el [individuo] que está dispuesto de cierto modo; por ejemplo, el que está en guardia, pues su estado lo es respecto de sí mismo. El [estado en el sentido de] "respecto de otro" es el que se encuentra en los llamados "relativos", pues "padre" y "el que está a la derecha" se dicen en el estado no de uno mismo respecto de sí mismo, sino en el [estado en que algo se encuentra] respecto de otro. Y el [estado que va] desde otro hacia sí mismo es el que es propio de quien está armado o calzado, pues es el estado de otra cosa respecto de él mismo: de los armamentos al que está armado, de los calzados al que está calzado. "Sin embargo", dice Boeto, "nunca corresponden a 'estar dispuesto' las cosas que significan lo que es equivalente a 'estar dispuesto de cualquier modo', ya sea en una parte o un lugar, lo que, sin duda, es significado por la expresión que se propone por sí misma, y aquellas cosas son más y diferentes en la organización. Pues el campo que es propuesto, o el padre o la parte producen la diferencia". Y está bajo esta significación diferente de "estar dispuesto", la que se ordena peculiarmente en el dominar. Ahora bien, si uno establece la categoría de acuerdo con el primer significado, referirá "el ser prudente", "el ser moderado" y "el estar sano" a esta categoría (pues "ser prudente" es "tener prudencia"), y las categorías de acción y pasión las derivará de ésta. También la distinguirá de "relativo", pues el que ha obtenido algo se encontrará entre lo que es relativo, y "haber obtenido algo" corresponde a "tener" (o "encontrarse dispuesto"), y "padre" corresponde a "relativo", y "ser padre" se da en "tener un hijo". Pero si [uno establece la categoría] según el segundo [significado], los demás significados de "estar dispuesto-tener" se referirán a las demás categorías, la únicas que [se refieren] a éste de acuerdo con el dominio de algo recientemente adquirido. Pues bien, que queden resumidas así las [posiciones] del noble Boeto.



**3.21 Plotino *Enn.* 6.1, 30, 1-21 (*SVF* 2.400)**

Tal vez es absurdo poner las cosas "dispuestas de cierta manera" en el dominio de "lo dispuesto de cierta manera" como terceras, o cualquiera sea el orden [que tengan], porque todas las cosas dispuestas de cierta manera se dan en relación con la materia. Sin embargo, dirán que entre cosas dispuestas de cierta manera hay una diferencia y que la materia en este sentido y en aquél se encuentra dispuesta de cierta manera de un modo diferente del que se encuentran [las cosas incluidas] en las dispuestas de cierta manera. Además, [dirán] que los individuos cualificados se encuentran dispuestos de cierta manera respecto de la materia y que los peculiarmente [cualificados] se encuentran dispuestos de cierta manera respecto de las cosas cualificadas. Pero, dado que las cosas cualificadas mismas no son más que materia dispuesta de cierta manera, de nuevo las cosas dispuestas de cierta manera regresan hacia la materia y se darán en relación con la materia. Pero si hay tan enorme diferencia en los [estados] mismos, ¿cómo "lo dispuesto de cierta manera" [habrá de ser] una sola cosa? En efecto, ¿cómo [incluir] en un solo [género] "de tres codos" y "blanco" si aquello es "cuantificado" y esto "cualificado"? ¿Y cómo [hacer lo mismo] con "cuándo" y "dónde"? ¿Y cómo [habrán de ser cosas] dispuestas de cierta manera "ayer", "el año pasado", "en el Liceo" y "en la Academia"? Y, en general, ¿cómo el tiempo es un ítem dispuesto de cierta manera? Pues no pueden serlo ni el tiempo mismo ni lo que está en el tiempo mismo, ni lo que está en el lugar ni el lugar. Y el actuar, ¿cómo es un ítem dispuesto de cierto modo? Porque el que actúa no se encuentra dispuesto de cierto modo, sino que más bien actúa de cierta manera o, en general, no de cierta manera, sino que solamente actúa. Y el que padece no es un ítem dispuesto de cierto modo, sino que más bien padece de cierta manera o padece en general. Pero quizá lo dispuesto de cierto modo solamente se adapta al yacer y al "poseer o encontrarse dispuesto"; pero en el caso del "poseer o encontrarse dispuesto" no [se trata] de "encontrarse dispuesto de cierto modo", sino de "encontrarse dispuesto".

## COMENTARIO

Es difícil exagerar el impacto que debe haber tenido en Aristóteles y probablemente también en los estoicos la distinción platónica entre "decirse por sí" y "decirse respecto de otra cosa" (Platón, *Sof.* 255c12-13). Hay más de una razón para pensar que en esa aparentemente inocente observación se funda la idea original de Aristóteles para distinguir sus categorías, pero la principal es que, como insiste Aristóteles con frecuencia, tanto aquello de lo cual se dice lo demás (la sustancia) como lo que se dice de ello (las demás determinaciones categoriales que se predican de la sustancia) "son", aunque el "es" en cada uno de esos casos es diferente (cf. Aristóteles, *Cat.* 1a20-2a10; *Top.* 103b20-104a2). Es posible argumentar que cualquier teoría que pretenda ofrecer una explicación general de la realidad debe ocuparse de elaborar un cierto esquema categorial que permita encuadrar los objetos bajo el presupuesto de la ontología subyacente de dicha teoría. Dicho de otro modo, las categorías entendidas como modos fundamentales de ser permiten estructurar la realidad y distinguir objetos y tipos de objetos, y dichas categorías deben coincidir con el trasfondo ontológico que presuponen ya

que si son "modos fundamentales de ser" deben adecuarse a la teoría ontológica de la que parten. "Categoría" (κατηγορία) es un vocablo perteneciente a ese selecto grupo de palabras del vocabulario griego filosófico (como "filosofía" o "idea") que nunca fue traducido, sino tan sólo transliterado. Hay, probablemente, una razón de fondo para esto: la palabra categoría puede designar tanto al sujeto (*i.e.* aquello de lo cual lo demás se dice) como a un predicado (*i.e.* aquello que se dice de un sujeto); Aristóteles es perfectamente consciente de esto cuando argumenta que "todas las κατηγορίαι [que derivan] de estas cosas (*i.e.* de géneros y especies y de las diferencias) se predican o bien de los individuos o bien de las especies, ya que de la sustancia primera no hay ninguna κατηγορία pues no se dice de ningún sujeto" (*Cat.* 3a34-37). Es decir, la categorías entendidas como "predicaciones" corresponden propiamente a las determinaciones categoriales accidentales; la sustancia como sujeto, en cambio, también es una categoría (entendida como modo fundamental de ser, que Aristóteles entiende como "ser *x*", donde *x* significa un sujeto), pero no es un predicado. Es probable que los estoicos hayan advertido esa ambigüedad de la palabra "categoría" y por eso evitaron usar el término para referirse a los géneros del ser (cf. Graeser 1978a: 201).

El tema de las "categorías" estoicas ha probado ser un asunto particularmente difícil y una razón importante de tal dificultad reside en el modo en el que fue transmitida la doctrina. En la mayor parte de los casos, las fuentes más importantes (Simplicio, Plotino y Plutarco) son hostiles a los estoicos (cf. **3.2**, **3.5** y **3.21**). Parece que constituyó un lugar común entre los críticos de los estoicos señalar que éstos no le confieren un lugar especial, como sí hace Aristóteles, al tiempo y al lugar (cf. **3.1 y 3.15**), pero este reproche se basa en un prejuicio que antepone el modelo aristotélico de las categorías al estoico, ya que en el modelo estoico tanto el tiempo como el lugar son considerados bajo la categoría de "lo que está dispuesto de algún modo" (τὸ πὼς ἔχον; cf. **3.21**). Como vimos en el capítulo 2, para los estoicos el término más general no es ὄν ("existente"), sino τι ("algo"), género bajo el cual se encuentran los cuerpos y los incorpóreos. Este cambio parece reflejar un deseo consciente por parte de los estoicos de distanciarse de Aristóteles y ha llevado a pensar a Bréhier (1970: 43) que en tanto los géneros "sustrato" (ὑποκείμενον) y "cualificado" (ποιόν) corresponden a los cuerpos, los géneros "dispuesto de cierto modo" (πὼς ἔχον) y "dispuesto de cierto modo respecto de algo" (πρός τί πως ἔχον) corresponden a los incorpóreos (en esta línea interpretativa cf. también Menn 1999: 224-225). Uno tendría razones, sin embargo, para creer que éste no puede ser el caso pues para los estoicos los estados y disposiciones, que son distintas manifestaciones del πνεῦμα (un cuerpo), son corpóreos (un ejemplo de algo "dispuesto de cierto modo" es "conocimiento", que los estoicos definen como "lo rector [del alma] dispuesto de cierto modo"; Sexto, *AM* 7.38 = *SVF* 2.132). Por lo demás, como pensaba Plutarco (cf. **3.5**: "porque [ellos] postulan cuatro sustratos respecto de cada uno o, más precisamente, hacen a cada uno de nosotros cuatro"), hay razones para creer que "sustrato", "cualificado", "dispuesto de cierto modo" y "dispuesto de cierto modo respecto de algo" no son más que diferentes descripciones o aspectos del mismo objeto cuya existencia es señalada con el pronombre deíctico, que indica el "particular objetivo" (como sugiere Long, siguiendo a Strawson; Long 1971: 89). En efecto, los estoicos sostienen que una proposición indefinida (como "alguien camina") y una proposición intermedia (como "Sócrates camina") se vuelven verdaderas cuando la correspondiente proposición definida (como "*éste* camina") es verdadera cuando se la dice de un sujeto existente (cf. Sexto, *AM* 8.96-97 = *SVF* 2.205 y Graeser 1978a: 204-205). Las proposiciones definidas son las que "se enuncian de un modo indicativo" (κατὰ δεῖξιν ἐκφερόμενα) ya que indican un individuo particular. De este modo, puede decirse que "éste" (por ejemplo, Sócrates) es un sustrato o sujeto, pero dado que es portador de una cierta cualidad (ποιότης) también es "cualificado" (ποιόν). Es probable que, como señala Dexipo (en **3.13**) el sujeto como primer género del ser es más que "materia incualificada", una distinción bastante familiar



desde Aristóteles. El segundo género del ser ("cualificado") corresponde al segundo significado de ὑποκείμενον distinguido en **3.13**, y se remonta a una discusión que, según Simplicio, tuvo lugar entre Antístenes y Platón. La objeción de Antístenes era que él era capaz de ver el caballo, pero no la "caballidad ", a lo cual Platón replicó que eso se debía a que tenía con lo que se ve caballo (el ojo), pero no aquello con lo cual se puede contemplar la "caballidad" (Simplicio, *in cat.*208, 30-32). Más allá de la verosimilitud que esta anécdota pueda tener, es claro que el problema de la cualidad y lo cualificado, así como del estatuto ontológico de esos ítems ya comenzó a ser intensamente discutido en época de Platón, quien, además, parece haber forjado por primera vez el tecnicismo ποιότης, "cualidad", con clara conciencia de que estaba introduciendo un término nuevo en el vocabulario filosófico (cf. *Teet.* 182A7, donde expresamente declara que el término ποιότης puede parecer inaudito e incomprensible). Ahora bien, el sujeto o sustrato "Sócrates" está cualificado de dos maneras, según los estoicos: en un sentido peculiar o en un sentido común. Desde el punto de vista de su cualificación peculiar (ἰδίως ποιόν) el sustrato es "Sócrates" (porque es un sujeto que es portador de la cualidad peculiar "Socrateidad"); desde el punto de vista de su cualificación común o general (κοινῶς ποιόν), en cambio, ese mismo sustrato o sujeto es "hombre", ya que además es portador de esa cualidad común (cf. **3.7**). Para los estoicos lo "comúnmente cualificado" es técnicamente un nombre común o "apelativo" (προσηγορία), es decir, un nombre de clase. Los nombres en cuanto signos son objetos físicos (son una parte del λόγος y, como él, son físicos; DL 7.58), pero sus significados son incorpóreos. Los estoicos parecen sugerir que las cosas que clasificamos bajo una clase ("caballo", "hombre") no son más que porciones de πνεῦμα que cambian sus denominaciones según sea la alteración de la materia por la que pasa (cf. Aecio, 1.7.33; *SVF* 2.1027; LS 46A). Cada cosa singular, además de pertenecer a una clase, debe caracterizarse como la cosa singular que es: *este* hombre al que llamo "Sócrates" o *este* caballo al que llamo "Bucéfalo"; tales individuos deben entenderse como ejemplificaciones apropiadas de la cualidad común "hombre" y "caballo", respectivamente (en su sentido técnico estricto "Bucéfalo" y "Sócrates" son nombres (ὀνόματα), una parte del λόγος que revela una cualidad peculiar; DL 7.58). Los estoicos distinguían "cualidad" (ποιότης) de "cualificado" (ποιόν); en **3.8** Simplicio parece distinguir al menos tres significados de "cualificado", aunque, como Menn ha mostrado (1999: 223, n. 12), es probable que el significado intermedio de ποιόν (que excluye "correr" como ejemplo pero incluye "estirar el puño") no corresponda propiamente a "cualificado", sino a "encontrarse dispuesto de cierto modo", la tercera categoría estoica (πως ἔχον), no a la segunda (esta interesante sugerencia, sin embargo, no cuadra con el hecho de que Simplicio expresamente afirma que "cualificado" se dice de tres maneras y atribuye esta posición a los estoicos; cf. **3.8** hacia el final. Podría tratarse, sin embargo, de un detalle que Simplicio no llegó a percibir con claridad). El primer significado de ποιόν es el más inmediatamente comprensible en el sentido común, es decir, todo lo diferenciado (πᾶν τὸ κατὰ διαφοράν): uno puede decir que *x* es *F* porque *x* es portador de una cierta cualidad que lo distingue o diferencia de otra cosa (o, como define Simplicio τὸ κατὰ διαφοράν en **3.12**, lo diferenciado es "lo que es caracterizado de acuerdo con una cierta forma"). Esa diferencia que distingue al sujeto como tal puede ser peculiar o común y se aplica tanto a procesos como a estados permanentes. Siempre según el testimonio de Simplicio en **3.8**, "cualidad" debe coincidir con el tercer significado distinguido de "cualificado", *i.e.* cualificado como lo que se encuentra en un estado permanente; ejemplos de este tercer significado de "cualificado" son "gramático" y "prudente", casos que "coinciden con la expresión" pues ellos no son más amplios ni más concisos respecto de la cualidad. O sea que cualificado en este sentido (es decir, el que coincide con "cualidad") debe ser un estado permanente del individuo cualificado. Una cualidad es la "*F*-eidad" o propiedad; lo cualificado, en cambio, es la cosa u objeto (ὑποκείμενον) que satisface tal *F*-eidad en la medida en que es una ejemplificación apropiada

de *F* (cf. **3.7**, **3.8** y **3.17**). A cualidades (propias o peculiares) como "Socrateidad" o "Diogeneidad" y a una cualidad común como "humanidad" corresponden, respectivamente, individuos peculiarmente cualificados (como "Sócrates" o "Diógenes", o incluso dios mismo, que es uno de los significados de mundo, según los estoicos, entendido como un individuo peculiarmente cualificado a partir de la sustancia total; cf. DL 7.137 y nuestro capítulo 12) y lo comúnmente cualificado (como "humano").

Antes de pasar a examinar los otros dos géneros del ser debemos ocuparnos del "argumento creciente" (expuesto en detalle por Filón en **3.4** y mencionado también por Plutarco en **3.5** y por Estobeo en **3.6**), que tiene una conexión directa con la segunda categoría estoica. La teoría estoica de la mezcla o mixtura (μίξις) como la completa interpenetración (ἀντιπαρέκτασις) de dos individuos que conservan tanto su sustancia como sus cualidades generó no pocas dificultades entre los críticos de los estoicos (cf. capítulo 16, textos **16.1** y **16.4**). Los estoicos estaban dispuestos a defender la tesis de que dos gemelos o dos huevos (aparentemente idénticos) se diferencian, y que una persona con el suficiente entrenamiento es capaz de distinguir el uno del otro (en el dominio más propiamente epistemológico esto explica que el que conoce en sentido estricto sea capaz de distinguir una presentación cognitiva de una presentación aparentemente cognitiva pero falsa; cf. capítulo 7, texto **7.15**). Si, como parecen haber argumentado los académicos, es posible que dos ítems sean cualitativamente indiscernibles (llamemos a esta posición la "Tesis de la Indiscernibilidad de los Idénticos"; TII), se sigue que un ítem peculiarmente cualificado se daría en dos sustancias (cf. **3.18**), lo cual es un absurdo para los estoicos pues, según ellos, es imposible que dos individuos peculiarmente cualificados se den en la misma sustancia o sustrato. El argumento creciente de los académicos parte de la premisa según la cual la identidad peculiar de un individuo es una función de su composición material (cf. LS I, 175; Bowin 2003: 241), es decir, el supuesto básico del argumento creciente es que la materia es el único principio de identidad. Pero como la constitución material de nuestro cuerpo está en permanente cambio y nuestra identidad está estrechamente asociada a la composición material de nuestro cuerpo, entonces (concluyen los académicos) nuestra identidad también se encuentra en constante cambio (cf. **3.5**). El argumento, en la versión de Filón (**3.4**), puede articularse en los siguientes pasos: (i) supónganse dos individuos Dión y Teón; éste es incompleto (le falta un pie) y aquél completo (posee todos sus miembros). (ii) Supóngase ahora que a Dión se le amputa un pie; si se pregunta cuál de los dos ha sido destruido, la respuesta apropiada es, según Crisipo, decir que Teón, porque Dión, al que se le amputó el pie, "ha caído en la sustancia imperfecta de Teón" y como dos individuos peculiarmente cualificados no pueden darse en el mismo sustrato, Dión debe sobrevivir y Teón perecer. Que Dión "ha caído en la sustancia imperfecta de Teón" debe significar que Dión (sin un pie) es lo mismo que Teón, o sea, no hay dos individuos (pues si los hubiera cada uno de ellos estaría peculiarmente cualificado), porque dos individuos peculiarmente cualificados no pueden darse en la misma sustancia. (iii) De acuerdo con el enfoque avalado por Filón en **3.4**, sin embargo, Dión debe perecer y Teón sobrevivir, porque a Teón no se le había mutilado nada y a Dión se le cortó un pie. Si fuera el caso de que Dión y Teón pueden sobrevivir habría dos objetos materiales que coincidirían en espacio y tiempo, que poseen la misma determinación material (*i.e.* están cualificados peculiarmente según la misma cualidad) y que, por tanto, se dan en el mismo sustrato (ésta es la posición respaldada por TII que, para ser cierta, debe presuponer que Dión y Teón son dos individuos diferentes). Sedley (1982: 270, seguido por Bowin 2003: 242) sostiene que lo que se propone hacer Crisipo es reducir al absurdo la premisa de que la materia es el único principio de identidad, y esa reducción la lleva a cabo reduciendo al absurdo la premisa de que Teón y Dión están relacionados como la parte al todo. Según Sedley, Crisipo "toma prestada" del argumento creciente una premisa en la que Teón y Dión se relacionan como la parte con el todo. Aunque no puede



saberse con seguridad si efectivamente Crisipo tomó prestada esa premisa o si efectivamente creyó que tal premisa era verdadera, como se ve en la sección final de **3.4**, es evidente que Crisipo pensó la relación entre Teón y Dión como la de una parte con el todo (como aparentemente también pensaron los académicos), pero en tanto los académicos creyeron que la parte y el todo eran individuos diferentes (cf. **3.5**, donde queda claro que los académicos sostienen que transformaciones tales como "crecimiento" y "decrecimiento" deben entenderse como "generaciones" y "destrucciones"), los estoicos pensaron que eran el mismo individuo (regresamos a este punto enseguida). En **3.18** Plutarco expone el argumento académico en contra de los estoicos y trata de hacer evidente que éstos, al admitir que Zeus y la providencia ocupan el éter durante la conflagración, caen en contradicción pues ése sería un claro caso en el cual dos individuos peculiarmente cualificados (Zeus y la providencia) ocupan una única sustancia (en contra de lo que sostiene Crisipo en **3.4**). Como sugieren LS (I, 175), una probable respuesta de los estoicos sería decir que Zeus y la providencia no son individuos distintos, como tampoco lo son el hombre y su alma, sino aspectos de una misma entidad. Además, la última sección de **3.4** muestra que Dión y Teón no pueden ser dos individuos diferentes, sino dos partes de un mismo individuo (la misma idea aparece en **3.6**, donde queda claro que, aunque una parte no es idéntica al todo, tampoco es completamente diferente de él). En efecto, en la reformulación del argumento creciente que se da en la última sección de **3.4** Dión (el que está completo) es el mundo (o sea el todo) y Teón (el incompleto) es como el alma del mundo (esta reformulación del argumento hace persuasiva la respuesta a la objeción académica presentada por Plutarco en **3.18**). Entonces, si se le amputa al mundo (=Dión) todo lo que es corpóreo (=el pie de Dión), aunque se le haya amputado lo corpóreo, el mundo no ha sido destruido, ya que el mundo solamente ha pasado a ser una sustancia más pequeña cuando se le quitó lo corpóreo. Por último, el argumento creciente no sólo plantea una dificultad en torno del problema de la identidad individual: en **3.4** el problema se plantea tanto desde el punto de vista de la identidad del yo individual (Filón, *DAM* § 48) como desde el punto de vista de la identidad del mundo (§ 49), porque si en virtud de la conflagración y posterior reorganización cósmica todo volverá a repetirse hasta en sus más mínimos detalles (como sostienen los estoicos; cf Nemesio, *NH* 111, 14-112, 3, ed. Morani=*SVF* 2.625 y nuestro capítulo 18, texto **18.6**), cabe preguntarse si la identidad sustancial de los sujetos particulares del mundo y la identidad del mundo mismo se mantienen inalterables a lo largo de los infinitos ciclos. Si hubiera dos individuos cualitativamente indistinguibles (como creen los académicos), sería el caso de que un individuo peculiarmente cualificado se dé *en dos sustratos diferentes*, una tesis que los estoicos, por las razones antes aducidas, consideran falsa. Si dos individuos peculiarmente cualificados se dieran en u ocuparan el mismo sustrato, habría que suponer que Dión y Teón son dos cuerpos; pero, como se indicó antes, Teón es solamente una parte de Dión (*i.e.* Dión sin un pie y, aunque una parte no es idéntica al todo, tampoco es completamente diferente de él) o el mismo Teón pero en un momento diferente. Es claro que Dión y Teón ocupan el mismo lugar y se dan en la misma sustancia, pero no son dos individuos diferentes, sino el mismo individuo en un estado diferente.

Si lo que hemos argumentado hasta este momento es razonable, puede entenderse por qué "sustrato" y "cualificado" son dos aspectos del mismo objeto. Veamos qué ocurre ahora con los otros dos géneros del ser: "dispuesto de cierta manera" y "dispuesto de cierta manera respecto de algo". El tercer significado de ποιόν discutido antes da una clave de qué entendieron los estoicos por "encontrarse dispuesto de cierta manera"; lo cualificado no es más que la ejemplificación de la cualidad en un sujeto. Por ejemplo, todo conocimiento no es más que lo conductor del alma dispuesto de cierta manera, o el puño no es más que la mano dispuesta de cierta manera (cf. Sexto Empírico, *AM* 7.39). Hay entonces ciertos estados o disposiciones de los sujetos que no contienen una cualidad (ni peculiar ni común) y que, sin embargo, descri-

ben ciertos estados (no permanentes) de un sujeto. Si "puño" tuviera una cualidad (peculiar y común), entonces, sería un individuo diferente de "mano"; pero el caso es que un puño es solamente una mano en un cierto estado o disposición, no un individuo diferente, razón por la cual la cualidad común y peculiar de "puño" no puede ser diferente de la de mano. Dada la estrecha conexión entre "cualificado" y "dispuesto de cierta manera", sería útil comenzar por preguntarse en qué se distingue lo uno de lo otro. Tomemos los dos ejemplos más claros de "dispuesto de cierta manera" mencionados antes al comienzo de este comentario: "conocimiento" y "puño". Tanto el uno como el otro no pueden entenderse más que como determinaciones de algo ya determinado, a saber, el individuo cualificado que llamamos "alma" y "mano" respectivamente. En **3.12** ejemplos de "dispuesto de cierta manera" (o de "relativo" sin más en el uso amplio de la expresión) son "dulce" y "amargo"; es claro que tanto lo uno como lo otro deben ser propiedades que se dan respecto de otra cosa que ya está cualificada y que disponen a dicha cosa de una manera determinada. Además, tanto "dulce" como "amargo" también son cualificaciones que no pueden pertenecer y no pertenecer a algo sin que se dé un cambio de cualidad en ese algo. Dicho de otro modo, *x* es *F*, siendo *F* un πως ἔχον, si y sólo sí *F* no puede pertenecer y no pertenecer a *x* sin que se dé un cambio de cualidad en *x*. Si los ítems que se encuentran dispuestos de cierto modo son también cualificados deben ser, por lo tanto, "diferenciados" (ya que la dulzura es una cualidad diferenciadora del ítem que llamamos "dulce"), y el único modo de que se alteren es si su propio poder o facultad también cambia, pero no hay ningún factor externo que, al cambiar, determine que lo πως ἔχον también cambie. El texto **3.20** informa sobre una aparente innovación del "herético" Boeto de Sidón sobre la categoría de "dispuesto de cierto modo". De acuerdo al reporte de Simplicio, Boeto habría sostenido que no puede reducirse "estar dispuesto" (τὸ ἔχειν) a "estar dispuesto de cierto modo" (τὸ πως ἔχειν); su razón es que cree que se trata de "una categoría propia". Esto es, Boeto parece retrotraer el tema a la categoría aristotélica de "posesión o estar dispuesto" (cf. Aristóteles, *Cat.* 1b27-2a3). Lo que Boeto parece estar argumentando es que aunque todo πως ἔχον es un ἔχειν, no todo ἔχειν es un πως ἔχον, de donde se sigue que "lo dispuesto de cierta manera" no puede ser un género. A continuación distingue tres sentidos de "estado" (σχέσις): (i) en sí mismo y por sí mismo, (ii) respecto de otro, y (iii) de otro hacia sí mismo. "Estar en guardia", el ejemplo que da Boeto de (i), aparece en **3.8** como ejemplo de "lo que se encuentra en un estado diferenciado", donde se trata de un tipo de "cualificado". El ejemplo de (ii) coincide con los ejemplos típicos de "encontrarse dispuesto de cierto modo respecto de algo" y se diferencia del sentido anterior en que en (ii) el "respecto" es exterior y en (i) "interior". Ahora bien, (i) y (ii) son sofisticaciones de "cualificado" y "dispuesto de cierto modo", cuyo objetivo parece ser mostrar, por un lado, que lo dispuesto de cierto modo no puede ser un género pues se subsume a "dispuesto" y, por el otro, que hay que aclarar de qué tipo de disposición o estado se trata (pues puede tratarse de un estado o disposición externa o interna). El tercer significado de "estado" distinguido por Boeto, en cambio, parece extender el tipo de discusión de los estados o disposiciones discutidos por los estoicos y reinterpretar la categoría aristotélica de posesión o encontrarse dispuesto (ἔχειν). De hecho, los ejemplos que da Boeto ("está armado", "está calzado") son los mismos que da Aristóteles (*Cat.* 2a3); el nuevo énfasis de la distinción estaría dado por el hecho de que (iii) indica que hay estados que *se incorporan* a un individuo procedentes de objetos externos.

Pasemos ahora al cuarto y último género del ser: lo que se encuentra dispuesto de cierto modo respecto de algo (πρὸς τί πως ἔχον). No deja de ser interesante observar el hecho de que Aristóteles ya visualizó el problema que tenía su definición inicial de "relativos" como "todos aquellos ítems que son tales que, lo que ellos mismos son se dice que lo son *de* otros ítems" (*Cat.* 6a36-37). En efecto, más adelante se ve en la necesidad de corregir dicha definición pues, de mantenerla sin corrección, se corre el riesgo de que ciertos ítems (como cabeza y



mano) sean no sustancias, sino relativos. "Hombre particular" o "buey particular" no se dicen "hombre particular o buey particular *de* algo", pero la cabeza y la mano se dicen "cabeza de alguien" o "mano de alguien", lo cual parece indicar que este tipo de ítem no se encuentra entre las sustancias, sino entre los relativos (*Cat.* 8a16-28). Es probable que los estoicos hayan tenido a la vista este importante pasaje de *Cat.*, no sólo porque utilizan también el ejemplo de la mano, sino porque parecer haber dado conscientemente el paso que Aristóteles se niega a dar, a saber, considerar (en la nueva definición de relativo) que son "relativos" aquellos ítems cuyo ser es lo mismo que "estar dispuesto de algún modo respecto de algo" (cf. Aristóteles, *Cat.* 8a31-32: τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ *πρός τί πως ἔχειν*). Según los estoicos, hay otros estados (no permanentes) que, aunque son *F*, siendo *F* un cierto tipo de relación, no contienen una cualidad por cuanto no son ítems diferenciados (cf. **3.5**), que es lo mismo que decir que tales ítems no son "cualificados". En efecto, como nos informa **3.12** (probablemente el reporte más detallado sobre el tercer y cuarto género), los ítems que se encuentran dispuestos de cierto modo respecto de algo (como "padre" o "a la derecha") son –a diferencia de los que están meramente dispuestos de cierto modo– *no* diferenciados y son "completamente (πάντως) respecto de algo". O sea, *x* es *F*, siendo *F* un πρὸς τί πως ἔχον, si y sólo si *F* no es un ítem diferenciado y si es *completamente* respecto de algo (en **3.12** la única explicación que se ofrece para justificar que las cosas dispuestas de cierto modo respecto de algo no son diferencias es que ellas están constituidas por meras relaciones, *i.e.* se trata de cosas cuyo ser es lo que es respecto de otra cosa). Enseguida nos enteramos de que el adverbio πάντως que califica a πρός τί ἐστιν significa que no hay ningún sentido en que pueda decirse que algo que está dispuesto de cierto modo respecto de algo puede ser por sí, pues su estado únicamente depende del estado en que se encuentra otra cosa, de manera que para existir necesita de ciertos factores externos (*i.e.* el factor respecto del cual puede predicarse con verdad que "*x* es mayor o menor que" o que "*x* está a la derecha o izquierda de", etc.). Es por eso que lo que se encuentra dispuesto de cierto modo respecto de algo cambia si el objeto externo a sí mismo (que le confiere su encontrarse dispuesto de cierto modo respecto de algo) cambia; por ejemplo, si muere el hijo, el padre dejar de ser padre o si muere el padre el hijo deja de ser hijo; o el que está a la derecha de *x* dejará de estarlo si *x* cambia de lugar. Dicho de otra manera, lo que se encuentra dispuesto de cierta manera respecto de algo no altera su estado interno cuando pierde la propiedad de ser ese πρός τί πως ἔχον. Como vimos arriba, la primera característica que distingue a "lo dispuesto de cierta manera respecto de algo" de lo "dispuesto de cierta manera" es que en tanto esto es determinado, aquello no lo es; la segunda es ésta: términos relativos como "dulce" o "amargo" (que, en cierto modo, pueden incluirse entre "lo dispuesto de cierto modo" ya que estos relativos como lo πως ἔχον son ítems determinados) no pueden dejar de ser lo que son ("dulce" o "amargo") sin experimentar un cambio interno. Lo que está dispuesto de cierta manera respecto de algo, en cambio, puede dejar de ser lo que es sin experimentar ningún cambio interno de estado. En este último caso se trata de un claro ejemplo de "cambio de Cambridge", esto es, el caso en el que un predicado es verdadero de un objeto *x* en el tiempo *t*, pero no verdadero de *x* en $t^1$ sin que *x* experimente ningún tipo de cambio (cf. Geach 1969: 71-72). El primero en introducir esta idea en el pensamiento griego fue Platón, cuando en *Teet.* 154b-d introduce el ejemplo de los dados: la primera "afirmación asombrosa y ridícula" es que puede decirse que seis dados pueden ser llamados "más", pero también pueden ser llamados "menos". Frente a la pregunta de si es posible que una cosa llegue a ser *mayor* que otra o *más* que otra si no es por medio del crecimiento Teeteto está inseguro y se ve forzado a dar dos respuestas opuestas: respecto de los dados debe responder que "es posible", ya que los dados pueden llegar a ser más grandes sin que medie un proceso de crecimiento pues seis (sin experimentar ningún cambio), comparado con cuatro, es "mayor" o "más"; comparado con doce, en cambio, es "menor".

Simplicio (**3.1**) y Dexipo (**3.15**) reprochan a los estoicos el hecho de que agrupen bajo "lo dispuesto de algún modo" a prácticamente todas las categorías (con excepción de la cualidad y la sustancia; cf. Menn 1999: 224). Naturalmente, Sexto y Dexipo están pensando en la lista aristotélica de categorías; pero la funcionalidad de la categoría "dispuesto de algún modo" permite a los estoicos incluir en ella ítems como tiempo, lugar, acción, pasión, cantidad, etc. Tomemos el caso del puño, que es un ejemplo de πως ἔχον: un puño no es más que una mano dispuesta de cierta manera. Pero si es una mano es un existente, *i.e.* un ente extenso con una cierta cantidad, que está en un lugar, que está en el tiempo, que hace o padece algo, etc. (éste es, por lo demás, el modo en el que Plotino entiende "lo dispuesto de cierto modo" en **3.21**, *i.e.* como el género que incluye el lugar, el tiempo, la acción, la pasión, etc., aunque encuentre absurda la teoría). Pero los pasajes más polémicos en contra de los estoicos están representados por nuestros textos **3.2**-**3.3**. Plotino comienza por poner en duda el "algo" como género supremo (para el cual cf. nuestro capítulo 2) al argumentar que "es incomprensible e irracional" por no coincidir ni con los incorpóreos ni con los cuerpos (**3.2**). Un estoico claramente podría responder que, precisamente por ser el género supremo, el "algo" no puede ser un cuerpo ni un incorpóreo; el argumento que ensaya Plotino a continuación tampoco sería plausible para un estoico porque, por la razón recién aducida, los predicados "existente-no existente" no pueden decirse del "algo". La siguiente objeción de Plotino se centra en tratar de mostrar el absurdo estoico de postular al sustrato como primero, anteponiendo así la materia a lo demás. Se trata en este caso de un claro ejemplo en el que se produce un evidente choque de dos enfoques ontológicos fuertemente antitéticos: el de Plotino, para quien un verdadero principio debe ser un ítem inmaterial, y el de los estoicos, para quienes lo verdaderamente existente y real son los cuerpos. En **3.3** Plotino omite el hecho de que, por principio según los estoicos, no puede haber una "capacidad o poder incorpóreo": si $x$ es un poder capaz de producir algún tipo de efecto en $y$, $x$ debe ser corpóreo. Pero "cuerpo" puede entenderse, según los estoicos, de dos maneras: (i) como lo triplemente extenso (cf. capítulo 2) y (ii) como lo que es capaz de producir o de recibir una acción; aunque (i) no puede no ser cualificado, (ii) sí puede serlo (Plotino está probablemente pensando en nuestro texto **14.1** o en algún otro pasaje similar, capítulo 14, donde los principios activo y pasivo, *i.e.* la materia, son llamados "cuerpos"). Pero naturalmente el sentido en que se dice que la materia es un cuerpo, no puede ser el sentido en el que uno puede advertir la presencia de una cualidad en un cuerpo discreto: el modo en que se aplica la noción de "cuerpo" a la materia incualificada debe coincidir con el sentido más general de "sustrato" distinguido en **3.13**. Pero eso no explica que los cuerpos son capaces de lo que son capaces gracias a las capacidades incorpóreas. Desde luego que los estoicos estarían dispuestos a aceptar que cuando un cuerpo se divide la cualidad permanece en él entera en cada parte, pero eso no prueba que la cualidad sea incorpórea, sino que es corpórea porque, precisamente, uno puede seguir diciendo que cada parte del cuerpo es dulce, y eso es así porque hay interacción entre la cualidad (corpórea) y el ítem corpóreo que es cualificado por esa cualidad. Un estoico podría invertir la carga de la prueba diciendo que el que debe probar el modo en que se relaciona la cualidad con el objeto cualificado es quien sostiene que la cualidad, aunque incorpórea, es capaz de cualificar un cuerpo. A pesar de las dificultades propias de la versión plotiniana de los géneros estoicos, su presentación crítica de la teoría estoica deja en claro que los cuatro géneros del ser estoicos son aspectos o enfoques diferentes del mismo ítem que, desde el punto de vista de la ontología estoica, es un "existente".

# Textos Anotados
## Las subdivisiones del género del cuerpo o del ser

### 3.1 Simplicio, *in cat.*66, 32-67, 25 (*SVF* 2.369; LS 27F; *FDS* 832)

Οἱ δέ γε Στωικοὶ εἰς ἐλάττονα συστέλλειν ἀξιοῦσιν τὸν τῶν πρώτων γενῶν ἀριθμὸν καί τινα ἐν τοῖς ἐλάττοσιν ὑπηλλαγμένα παραλαμβάνουσιν. Ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα, εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πῶς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα. καὶ δῆλον ὅτι πλεῖστα παραλείπουσιν· τό τε γὰρ ποσὸν ἄντικρυς καὶ τὰ ἐν χρόνῳ καὶ ἐν τόπῳ. εἰ γὰρ τὸ πῶς ἔχον νομίζουσιν αὐτοῖς τὰ τοιαῦτα περιλαμβάνειν, ὅτι τὸ πέρυσιν ὂν ἢ τὸ ἐν Λυκείῳ ἢ τὸ καθῆσθαι ἢ ὑποδεδέσθαι διάκειταί πως κατά τι τούτων, πρῶτον μὲν πολλῆς οὔσης τῆς ἐν τούτοις διαφορᾶς ἀδιάρθρωτος ἡ τοῦ πῶς ἔχειν κοινότης προσφέρεται κατ' αὐτῆς, ἔπειτα τὸ κοινὸν τοῦτο τὸ πῶς ἔχειν καὶ τῷ ὑποκειμένῳ ἁρμόσει καὶ τῷ ποσῷ μάλιστα· καὶ ταῦτα γὰρ διάκειταί πως.

**2** ὑπηλαγμένα K **3** τομὴν] διαίρεσιν K **4** τί πῶς J **6** ἢ τὸ ἐν L : ἤτοι ἐν J **7** ἢ τὸ ὑποδεδέσθαι **v** **8** προσφέρεται JL : ἐκφέρεται Kv **9** τοῦτο in το mutavit J : τοῦτο τὸ scri. Kalbfleisch : τοῦτο LKv.

**4** πρός τί πως ἔχοντα Para esta terminología para indicar este tipo específico de relación cf. Aristóteles, *Cat.* 8a32, 8b1-3, *Top.* 142a29, 146b4 y Boeri 1993.

**10** διάκειταί πως Cf. Aristóteles, *Cat.* 9a12.

### 3.2 Plotino, *Enn.* 6.1 25, 1-33 (*SVF* 2.371; 373; *FDS* 827)

Πρὸς δὲ τοὺς τέτταρα τιθέντας καὶ τετραχῶς διαιροῦντας εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πὼς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα, καὶ κοινόν τι ἐπ' αὐτῶν τιθέντας καὶ ἑνὶ γένει περιλαμβάνοντας τὰ πάντα, ὅτι μὲν κοινόν τι καὶ ἐπὶ πάντων ἓν γένος λαμβάνουσι, πολλὰ ἄν τις λέγοι. Καὶ γὰρ ὡς ἀσύνετον αὐτοῖς καὶ ἄλογον τὸ τὶ τοῦτο καὶ οὐκ ἐφαρμόττον ἀσωμάτοις καὶ σώμασι. Καὶ διαφορὰς οὐ καταλελοίπασιν, αἷς τὸ τὶ διαιρήσουσι. Καὶ τὸ τὶ τοῦτο ἢ ὂν ἢ μὴ ὄν ἐστιν· εἰ μὲν οὖν ὄν, ἕν τι τῶν εἰδῶν ἐστιν· εἰ δὲ μὴ ὄν, ἔστι τὸ ὂν μὴ ὄν. Καὶ μυρία ἕτερα. Ταῦτα μὲν οὖν ἐν τῷ παρόντι ἐατέον, αὐτὴν δὲ τὴν διαίρεσιν ἐπισκεπτέον. Ὑποκείμενα μὲν γὰρ πρῶτα τάξαντες καὶ τὴν ὕλην ἐνταῦθα τῶν ἄλλων προτάξαντες τὴν πρώτην αὐτοῖς δοκοῦσαν ἀρχὴν συντάττουσι τοῖς μετὰ τὴν ἀρχὴν αὐτῶν. Καὶ πρῶτον μὲν τὰ πρότερα τοῖς ὕστερον εἰς ἓν ἄγουσιν, οὐχ οἷόν τε ὂν ἐν γένει τῷ αὐτῷ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον εἶναι. Ἐν μὲν γὰρ τοῖς ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον, τὸ ὕστερον παρὰ τοῦ προτέρου λαμβάνει τὸ εἶναι, ἐν δὲ τοῖς ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος τὸ ἴσον εἰς τὸ εἶναι ἕκαστον ἔχει παρὰ τοῦ γένους, εἴπερ τοῦτο δεῖ γένος εἶναι τὸ ἐν τῷ τί ἐστι τῶν εἰδῶν κατηγορούμενον· ἐπεὶ καὶ αὐτοὶ φήσουσι παρὰ τῆς ὕλης, οἶμαι, τοῖς ἄλλοις τὸ εἶναι ὑπάρχειν. Ἔπειτα τὸ ὑποκείμενον ἓν ἀριθμοῦντες οὐ τὰ ὄντα ἐξαριθμοῦνται, ἀλλ' ἀρχὰς τῶν ὄντων ζητοῦσι· διαφέρει δὲ ἀρχὰς λέγειν καὶ αὐτά. Εἰ δὲ ὂν μὲν μόνον τὴν ὕλην φήσουσι, τὰ δ' ἄλλα πάθη τῆς ὕλης, οὐκ ἐχρῆν τοῦ ὄντος

καὶ τῶν ἄλλων ἕν τι γένος προτάττειν· μᾶλλον δ᾽ ἂν βέλτιον αὐτοῖς ἐλέγετο, εἰ τὸ μὲν οὐσίαν, τὰ δ᾽ ἄλλα πάθη, καὶ διῃροῦντο ταῦτα. Τὸ δὲ καὶ λέγειν τὰ μὲν ὑποκείμενα, τὰ δὲ τὰ ἄλλα, ἑνὸς ὄντος τοῦ ὑποκειμένου καὶ διαφορὰν οὐκ ἔχοντος, ἀλλ᾽ ἢ τῷ μεμερίσθαι, ὥσπερ ὄγκον εἰς μέρη – καίτοι οὐδὲ μεμερίσθαι τῷ συνεχῆ λέγειν τὴν οὐσίαν – βέλτιον λέγειν ἦν "τὸ μὲν ὑποκείμενον".

**1** τέτταρας w **2** πὼς Creuzer : πῶς Enneadum archetypus **4** τὰ deest in E **7** οὐκ deest in Vat. **20** τὸ ἐν : τῷ ἐν F **23** ἓν deest in Darm. Marc. B **33** μὲν post τὸ del. Kirchhoff, Bréhier : τὸ μὲν von Arnim, Henry-Schwyzer, Hülser.

**6** τὸ τὶ τοῦτο El género supremo estoico (cf. **2.1** y **2.2**; véase también aquí línea 2, donde se refiere al "algo" estoico como κοινόν τι ἐπ᾽ αὐτῶν).

**8-10** τὸ τὶ τοῦτο ... τὸ ὂν μὴ ὄν Una objeción similar puede verse en el capítulo 2 (texto **2.2**).

### 3.3 Plotino, *Enn.* 4.7 8a, 9-35 (*SVF* 2.375; *FDS* 839A)

Τὰς οὖν δυνάμεις τῶν ἀσωμάτων μεταβιβάσαντες εἰς τὰ σώματα οὐδεμίαν ἐκείνοις καταλείπουσιν. Ὅτι δὲ καὶ τὰ σώματα ἀσωμάτοις δυνάμεσι δύναται ἃ δύναται, ἐκ τῶνδε δῆλον. Ὁμολογήσουσι γὰρ ἕτερον ποιότητα καὶ ποσότητα εἶναι, καὶ πᾶν σῶμα ποσὸν εἶναι, καὶ ἔτι οὐ πᾶν σῶμα ποιὸν εἶναι, ὥσπερ τὴν ὕλην. Ταῦτα δὲ ὁμολογοῦντες τὴν ποιότητα ὁμολογήσουσιν ἕτερον οὖσαν ποσοῦ ἕτερον σώματος εἶναι. Πῶς γὰρ μὴ ποσὸν οὖσα σῶμα ἔσται, εἴπερ πᾶν σῶμα ποσόν; Καὶ μήν, ὅπερ καὶ ἄνω που ἐλέγετο, εἰ πᾶν σῶμα μεριζόμενον καὶ ὄγκος πᾶς ἀφαιρεῖται ὅπερ ἦν, κερματιζομένου δὲ τοῦ σώματος ἐφ᾽ ἑκάστῳ μέρει ἡ αὐτὴ ὅλη ποιότης μένει, οἷον γλυκύτης ἡ τοῦ μέλιτος οὐδὲν ἔλαττον γλυκύτης ἐστὶν ἡ ἐφ᾽ ἑκάστῳ, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἡ γλυκύτης. Ὁμοίως καὶ αἱ ἄλλαι. Ἔπειτα, εἰ σώματα ἦσαν αἱ δυνάμεις, ἀναγκαῖον ἦν τὰς μὲν ἰσχυρὰς τῶν δυνάμεων μεγάλους ὄγκους, τὰς δὲ ὀλίγον δρᾶν δυναμένας ὄγκους μικροὺς εἶναι. Εἰ δὲ μεγάλων μὲν ὄγκων μικραί, ὀλίγοι δὲ καὶ μικρότατοι τῶν ὄγκων μεγίστας ἔχουσι τὰς δυνάμεις, ἄλλῳ τινὶ ἢ μεγέθει τὸ ποιεῖν ἀναθετέον· ἀμεγέθει ἄρα. Τὸ δὲ ὕλην μὲν τὴν αὐτὴν εἶναι σῶμα, ὥς φασιν, οὖσαν, διάφορα δὲ ποιεῖν ποιότητας προσλαβοῦσαν, πῶς οὐ δῆλον ποιεῖ τὰ προσγενόμενα λόγους ἀΰλους καὶ ἀσωμάτους εἶναι; Μή, διότι πνεύματος ἢ αἵματος ἀποστάντων ἀποθνῄσκει τὰ ζῷα, λεγόντων. Οὐ γὰρ ἔστιν ἄνευ τούτων εἶναι, οὐδ᾽ ἄνευ πολλῶν ἄλλων, ὧν οὐδὲν ἂν ἡ ψυχὴ εἴη. Καὶ μὴν οὔτε πνεῦμα διὰ πάντων οὔτε αἷμα, ψυχὴ δέ.

**6** ποιὸν Vigier: ποσὸν Eusebius **8** οὖσαν ONDQP: εἶναι TJMV **14** ἡ[1] om. D **18** ὄγκων TJMV : τῶν ὄγκων ONDQP **22** προσλαβοῦσαν TJ : προσβαλοῦσαν ONDQP : προσλαμβάνουσαν MV **23** ἀΰλους von Arnim : αὐτοὺς Eusebius **24** μὴ διότι ONDQPTJ : μὴ δὴ ὅτι MV : μηδ᾽ ὅτι Stephanus

**6** ὥσπερ τὴν ὕλην Plotino trata de mostrar una inconsistencia en los estoicos al señalar el hecho de que éstos hablan de la materia como de un *cuerpo* sin cualidad. Sin embargo, hasta donde puede reconstruirse la teoría, los estoicos no hablaban de la materia como de un *cuerpo* sin cualidad, sino como de una *sustancia* incualificada. (cf. DL 7.134 = *SVF* 2.300 y nuestro capítulo 14, **14.1**). Un cuerpo ya es un "individuo peculiarmente cualificado" (cf. *infra* **3.6**, donde se establece con claridad la diferencia entre individuo



cualificado y sustancia a partir de la cual tal individuo se constituye). Para el significado estoico de οὐσία como el sustrato o materia primera de los existentes, *i.e.* como aquello desde lo cual se dan los cuerpos cf. Orígenes, *Orat.* 27, 8, 9-27 (*SVF* 2.318; capítulo 14, **14.3**). Es decir, "sustancia" no es para los estoicos lo mismo que "cuerpo", pues un cuerpo se da a partir de la sustancia, de modo que, en este sentido, ésta tiene una anterioridad lógico-ontológica respecto de los cuerpos y no es un cuerpo en el mismo sentido en que lo es lo que se extiende en tres dimensiones (cf. DL 7.135 y nuestro capítulo 2).

**10** ὅπερ καὶ ἄνω που ἐλέγετο Cf. Plotino, *Enn.* 4.7, 5.

**21** ὕλην μὲν ... οὖσαν El sujeto de φασιν deben ser los estoicos.

**24-25** Μή, διότι πνεύματος ... λεγόντων Cf. Calcidio, *In Tim.* cap. 220 (= capítulo 13, texto **13.13**).

### 3.4 Filón de Alejandría, *DAM* 47-51 (*SVF* 2.397; LS 28P; *FDS* 845)

νυνὶ δὲ τοσοῦτον δόξης ἀληθοῦς διήμαρτον, ὥστε λελήθασιν αὑτοὺς καὶ τῇ προνοίᾳ – ψυχὴ δ᾽ ἐστὶ τοῦ κόσμου – φθορὰν ἐπιφέροντες ἐξ ὧν ἀνακόλουθα φιλοσοφοῦσι. Χρύσιππος γοῦν ὁ δοκιμώτατος τῶν παρ᾽ αὐτοῖς ἐν τοῖς Περὶ αὐξανομένου τερατεύεταί τι τοιοῦτον· προκατασκευάσας ὅτι δύο ἰδίως ποιοὺς ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἀμήχανον συστῆναι, φησίν· "ἔστω θεωρίας ἕνεκα τὸν μέν τινα ὁλόκληρον, τὸν δὲ χωρὶς ἐπινοεῖσθαι τοῦ ἑτέρου ποδός, καλεῖσθαι δὲ τὸν μὲν ὁλόκληρον Δίωνα, τὸν δὲ ἀτελῆ Θέωνα, κἄπειτα ἀποτέμνεσθαι Δίωνος τὸν ἕτερον τοῖν ποδοῖν. ζητουμένου δή, πότερος ἔφθαρται, τὸν Θέωνα φάσκειν οἰκειότερον εἶναι". τοῦτο δὲ παραδοξολογοῦντος μᾶλλόν ἐστιν ἢ ἀληθεύοντος. πῶς γὰρ ὁ μὲν οὐδὲν ἀκρωτηριασθεὶς μέρος, ὁ Θέων, ἀνήρπασται, ὁ δ᾽ ἀποκοπεὶς τὸν πόδα Δίων οὐχὶ διέφθαρται; δεόντως φησίν· ἀναδεδράμηκε γὰρ ὁ ἐκτμηθεὶς τὸν πόδα Δίων ἐπὶ τὴν ἀτελῆ τοῦ Θέωνος οὐσίαν, καὶ δύο ἰδίως ποιὰ περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον οὐ δύνανται εἶναι. τοιγαροῦν τὸν μὲν Δίωνα μένειν ἀναγκαῖον, τὸν δὲ Θέωνα διεφθάρθαι.

τὰ δ᾽ οὐχ ὑπ᾽ ἄλλων ἀλλὰ τοῖς αὑτῶν πτεροῖς
ἁλισκόμενα

φησὶν ὁ τραγικός· ἀπομαξάμενος γάρ τις τὸν τύπον τοῦ λόγου καὶ ἐφαρμόσας τῷ παντὶ κόσμῳ δείξει σαφέστατα καὶ αὐτὴν φθειρομένην τὴν πρόνοιαν. σκόπει δ᾽ ὧδε· ὑποκείσθω τὸ μὲν ὡσανεὶ Δίων ὁ κόσμος – τέλειος γάρ – , τὸ δὲ ὡσανεὶ Θέων ἡ τοῦ κόσμου ψυχή, διότι τοῦ ὅλου τὸ μέρος ἔλαττον, καὶ ἀφαιρείσθω, ὥσπερ ἀπὸ τοῦ Δίωνος ὁ πούς, οὕτως καὶ ἀπὸ τοῦ κόσμου ὅσον αὐτοῦ σωματοειδές. οὐκοῦν ἀνάγκη λέγειν ὅτι ὁ μὲν κόσμος οὐκ ἔφθαρται ὁ τὸ σῶμα ἀφαιρεθείς, ὥσπερ οὐδὲ ὁ ἀποκοπεὶς τὸν πόδα Δίων, ἀλλ᾽ ἡ τοῦ κόσμου ψυχή, ὥσπερ Θέων ὁ μηδὲν παθών. ὁ μὲν γὰρ κόσμος ἐπ᾽ ἐλάττονα οὐσίαν ἀνέδραμεν, ἀφαιρεθέντος αὐτῷ τοῦ σωματοειδοῦς, ἐφθάρη δ᾽ ἡ ψυχὴ διὰ τὸ μὴ δύνασθαι δύο ἰδίως ποιοὶ εἶναι περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον. ἔκθεσμον δὲ τὸ λέγειν φθείρεσθαι τὴν πρόνοιαν· ἀφθάρτου δὲ ὑπαρχούσης, ἀνάγκη καὶ τὸν κόσμον ἄφθαρτον εἶναι.

**5** ἰδίως ποιὰ Cumont : ἰδίως ποιοὶ von Arnim : ἰδίως ποιοὺς Long-Sedley : εἰδοποιοὺς codd. **12** ἀνήρπασται] ἔφθαρται coni. Mangey : πεπήρωται Wendland / διέφθαρται M : ἔφθαρται codd. UHP **13** ἐκτμηθεὶς MU : οὐ τμηθεὶς codd. HP : οὐκτμηθεὶς Cumont **14** ἰδίως ποιὰ Cumont : ἰδίως ποιοὶ von Arnim, Long-Sedley : εἰδοποιοὺς codd. / περὶ codd. MU : ἐπὶ codd. HP **14-15** τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον Bernays : τοῦ αὐτοῦ ὑποκειμένου codd. **15** δύνατ᾽ codd. HP : δύνανται M, von Arnim, Long-Sedley **16** διεφθάρθαι M : ἐφθάρθαι codd. UHP **29** ἰδίως ποιὰ Cumont, Wendland

Filón está discutiendo las consecuencias que se seguirían si fuera posible que se destruyera la tierra y el universo, y a propósito de esa posibilidad menciona a "los que introducen las conflagraciones y regeneraciones del mundo" (los estoicos).

**2-3** ψυχὴ δ' ἐστὶ τοῦ κόσμου Para la noción platónica de "alma del mundo" -que los estoicos, como Filón, retoman: Plutarco, *SR* 1052C (*SVF* 2.604)- cf. *Tim.* 34B-36D (con los comentarios de Lisi 1997) y nuestro texto **18.12**. Para los estoicos el alma del mundo es una forma del πνεῦμα, que todo lo penetra. En un sentido macrocósmico consideraron a dios como hálito que se difunde por todas las cosas que, al mismo tiempo, garantiza la unidad del mundo. Como Platón, los estoicos también sostuvieron que el mundo es un ser vivo dotado de inteligencia (Platón, *Tim.* 30 B7-8; DL 7.142), de modo que también debía tener alma.

**4** ἐν τοῖς Περὶ αὐξανομένου Se refiere al libro de Crisipo en el que éste discutía el "argumento creciente", una expresión probablemente forjada por los académicos del siglo III a.C. (cf. Plutarco, *CN* 1059B ss. y **4.4**. Véase también Sedley 1982: 272, n.17).

**20-21** ἐφαρμόσας τῷ παντὶ κόσμῳ ... φθειρομένην τὴν πρόνοιαν Los estoicos habrían podido responder a esta objeción: la providencia no puede ser destruida porque durante la conflagración Zeus y la providencia ocupan el mismo éter, pues dios es co-extensivo con el fuego (cf. Plutarco *CN* 1077C-E). Claro que esta explicación genera la dificultad siguiente: si dios y el fuego son co-extensivos, parece que sí es posible que dos cosas peculiarmente cualificadas se den o existan en el mismo sustrato.

### 3.5 Plutarco, *CN* 1083A-1084A (*SVF* 2.762; LS 28A)

Παρίημι δὲ πολλὰς ἀτοπίας αὐτῶν τῶν παρὰ τὴν ἔννοιαν ἐφαπτόμενος. ὁ τοίνυν περὶ αὐξήσεως λόγος ἐστὶ μὲν ἀρχαῖος· ἠρώτηται γάρ, ὥς φησι Χρύσιππος, ὑπ' Ἐπιχάρμου· τῶν δ' ἐν Ἀκαδημείᾳ οἰομένων μὴ πάνυ ῥᾴδιον μηδ' αὐτόθεν ἕτοιμον εἶναι τὴν ἀπορίαν, πολλὰ κατητιᾶσθαι <οὗτοι καὶ> κατεβόησαν ὡς τὰς προλήψεις ἀναιρούντων καὶ παρὰ τὰς ἐννοίας <φιλοσοφούντων· αὐτοὶ δ' οὐ μόνον οὐδὲ τὰς ἐννοίας> φυλάττουσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν αἴσθησιν προσδιαστρέφουσιν. ὁ μὲν γὰρ λόγος ἁπλοῦς ἐστι καὶ τὰ λήμματα συγχωροῦσιν οὗτοι· τὰς ἐν μέρει πάσας οὐσίας ῥεῖν καὶ φέρεσθαι, τὰ μὲν ἐξ αὐτῶν μεθιείσας τὰ δέ ποθεν ἐπιόντα προσδεχομένας· οἷς δὲ πρόσεισι καὶ ἄπεισιν ἀριθμοῖς ἢ πλήθεσι, ταὐτὰ μὴ διαμένειν ἀλλ' ἕτερα γίνεσθαι, ταῖς εἰρημέναις προσόδοις <καὶ ἀφόδοις> ἐξαλλαγὴν τῆς οὐσίας λαμβανούσης· αὐξήσεις δὲ καὶ φθίσεις οὐ κατὰ δίκην ὑπὸ συνηθείας ἐκνενικῆσθαι τὰς μεταβολὰς ταύτας λέγεσθαι, γενέσεις [δὲ] καὶ φθορὰς μᾶλλον αὐτὰς ὀνομάζεσθαι προσῆκον, ὅτι τοῦ καθεστῶτος εἰς ἕτερον ἐκβιβάζουσι· τὸ δ' αὔξεσθαι καὶ τὸ μειοῦσθαι πάθη σώματός ἐστιν ὑποκειμένου καὶ διαμένοντος. οὕτω δέ πως τούτων λεγομένων καὶ τιθεμένων, τί ἀξιοῦσιν οἱ πρόδικοι τῆς ἐναργείας οὗτοι καὶ κανόνες τῶν ἐννοιῶν; ἕκαστον ἡμῶν δίδυμον εἶναι καὶ διφυῆ καὶ διττόν – οὐχ ὥσπερ οἱ ποιηταὶ τοὺς Μολιονίδας οἴονται, τοῖς μὲν ἡνωμένους μέρεσι τοῖς δ' ἀποκρινομένους, ἀλλὰ δύο σώματα ταὐτὸν ἔχοντα χρῶμα, ταὐτὸν δὲ σχῆμα, ταὐτὸν δὲ βάρος καὶ τόπον <*> ὑπὸ μηδενὸς ἀνθρώπων ὁρώμενα πρότερον· ἀλλ' οὗτοι μόνοι εἶδον τὴν σύνθεσιν ταύτην καὶ διπλόην καὶ ἀμφιβολίαν, ὡς δύο ἡμῶν ἕκαστός ἐστιν ὑποκείμενα, τὸ μὲν οὐσία τὸ δὲ <ἰδίως ποιός >· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ ῥεῖ καὶ φέρεται, μήτ' αὐξόμενον μήτε μειούμενον, μήθ' ὅλως οἷόν ἐστι διαμένον, τὸ δὲ διαμένει καὶ αὐξάνεται καὶ μειοῦται, καὶ πάντα πάσχει τἀναντία θατέρῳ, συμπεφυκὸς καὶ συνηρμοσμένον καὶ συγκεχυμένον καὶ τῆς διαφορᾶς τῇ αἰσθήσει μηδαμοῦ παρέχον ἅψασθαι. [...]



ταύτην δὲ τὴν ἐν ἡμῖν ἑτερότητα καὶ <δια>φορὰν οὐδεὶς διεῖλεν οὐδὲ διέστησεν, οὐδ' ἡμεῖς ᾐσθόμεθα διττοὶ γεγονότες καὶ τῷ μὲν ἀεὶ ῥέοντες μέρει τῷ δ' ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς οἱ αὐτοὶ διαμένοντες. ἁπλούστερον δὲ ποιοῦμαι τὸν λόγον· ἐπεὶ τέσσαρά γε ποιοῦσιν ὑποκείμενα περὶ ἕκαστον, μᾶλλον δὲ τέσσαρ' ἕκαστον ἡμῶν· ἀρκεῖ δὲ καὶ τὰ δύο πρὸς τὴν ἀτοπίαν, εἴ γε τοῦ μὲν Πενθέως ἀκούοντες ἐν τῇ τραγῳδίᾳ λέγοντος ὡς "δύο μὲν ἡλίους ὁρᾷ, διττὰς δὲ Θήβας", οὐχ ὁρᾶν αὐτὸν ἀλλὰ παρορᾶν λέγομεν, ἐκτρεπόμενον καὶ παρακινοῦντα τοῖς λογισμοῖς· τούτους δ' οὐ μίαν πόλιν, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους καὶ ζῷα καὶ δένδρα πάντα καὶ σκεύη καὶ ὄργανα καὶ ἱμάτια διττὰ καὶ διφυῆ τιθεμένους οὐ χαίρειν ἐῶμεν, ὡς παρανοεῖν ἡμᾶς μᾶλλον ἢ νοεῖν ἀναγκάζοντας;

Ἐνταῦθα μὲν οὖν ἴσως αὐτοῖς συγγνωστὰ πλάττουσιν ἑτέρας φύσεις ὑποκειμένων· ἄλλη γὰρ οὐδεμία φαίνεται μηχανὴ φιλοτιμουμένοις σῶσαι καὶ διαφυλάξαι τὰς αὐξήσεις·

**4** ἐξ Ἀκαδημείας Bernardakis : ἐν Ἀκαδημείᾳ Cherniss **6** <οὗτοι καὶ> add. Pohlenz **7** post παρὰ τὰς ἐννοίας lacuna : <φιλοσοφούντων αυτοὶ δ' οὐ μόνον οὐδε τὰς ἐννοίας> add. Rasmus, Bernardakis **14** <καὶ ἀφόδοις> add. van Herwerden **17** δὲ B : [δὲ] del. Bernardakis **19** ἐκβιβάζουσι Wyttenbach : ἐκβιάζουσι codd. **22** ἐναργείας Leonicus : ἐνεργείας codd. **24** οἴονται, τοῖς μὲν Pohlenz : οἰόμενοι codd. **27** post καὶ τόπον lacuna : <τὸν αὐτὸν ὅμως δὲ διπλᾶ καίπερ> add. Cherniss **30** <ποιότης> add. Wyttenbach : ἰδίως ποιός add. Sedley **36** <δια>φορὰν add. Wyttenbach **37** οὐδ' Bernardakis, Long-Sedley : οὔτε codd. : οὐδὲ Cherniss **41** τέτταρα codd. : τέσσαρα Cherniss, Long-Sedley **51** σύγγνωστα codd. E : σύγγνωστὰ codd. B : συγγνωστέον Wyttenbach

**2-4** ὁ τοίνυν περὶ αὐξήσεως λόγος ...ἠρώτηται γάρ, ὥς φησι Χρύσιππος, ὑπ' Ἐπιχάρμου Plutarco se refiere a la obra de Crisipo (citada por Filón en **3.4**). Véase Epicarmo B 2 (DK); para una examen del fragmento de Epicarmo cf. Bowin 2003: 244-246.

**10** τὰ λήμματα συγχωροῦσιν οὗτοι Se refiere, claramente, a los estoicos.

**21** τούτων λεγομένων καὶ τιθεμένων Los que dicen y establecen esto son los académicos.

**22** οὗτοι καὶ κανόνες τῶν ἐννοιῶν La referencia es claramente irónica. Lo que Plutarco parece estar sugiriendo es que los estoicos, que ponen a las concepciones comunes como criterios de verdad, van en contra de tales concepciones. No es seguro que los estoicos hayan pensado en las concepciones comunes (κοιναὶ ἔννοιαι) como criterios de verdad (cf., sin embargo, Alejandro de Afrodisia, *Mixt.* 217, 3 = *SVF* 2.473, donde Alejandro atribuye a Crisipo la tesis de que las concepciones comunes son criterios de verdad). El criterio de verdad estándar, sin embargo, es más bien la "presentación cognitiva" (καταληπτικὴ φαντασία; cf. nuestro capítulo 7 y Todd 1976:189-190). Es probable que tanto Plutarco como Alejandro (cf. *Mixt.* 220, 25; 227, 19) estén asimilando las concepciones comunes como criterios de verdad a las preconcepciones (προλήψεις), que sí figuran como candidatos posibles a ser criterios de verdad (cf. capítulo 7, texto **7.4**).

**24** τοὺς Μολιονίδας Gemelos legendarios (cf. Plutarco, *Sobre el amor fraterno* 478c; Eliano, *Varia historia* 4.5, 23; Suda, O 779, ed. Adler).

**30** La conjetura de Sedley ἰδίως ποιός (que hemos adoptado) ya había sido adelantada por Cherniss (cf. 1976: 850, n.*b*).

**41** μᾶλλον δὲ τέσσαρ' ἕκαστον ἡμῶν Se refiere a los cuatro géneros del ser o categorías estoicas: sustrato, cualificado, dispuesto, dispuesto respecto de algo (cf. **3.1**).

**43-44** δύο ... Θήβας Eurípides, *Bacantes* 918-919.

**3.6 Estobeo, *Ecl.* I 177, 21-179, 17 (LS 28D; *FDS* 844; Frag. 96, EK)**

Ποσειδωνίου. Ποσειδώνιος δὲ φθορὰς καὶ γενέσεις τέτταρας εἶναί φησιν ἐκ τῶν ὄντων εἰς τὰ ὄντα γινομένας. Τὴν μὲν γὰρ ἐκ τῶν οὐκ ὄντων καὶ τὴν εἰς <τὰ> οὐκ ὄντα, καθάπερ εἴπομεν πρόσθεν, ἐπέγνωσαν ἀνύπαρκτον οὖσαν. Τῶν δ' εἰς <τὰ> ὄντα γινομένων μεταβολῶν τὴν μὲν εἶναι κατὰ διαίρεσιν, τὴν δὲ κατ' ἀλλοίωσιν, τὴν δὲ κατὰ σύγχυσιν, τὴν δ' ἐξ ὅλων, λεγομένην δὲ κατ' ἀνάλυσιν. Τούτων δὲ τὴν κατ' ἀλλοίωσιν περὶ τὴν οὐσίαν γίνεσθαι, τὰς δ' ἄλλας τρεῖς περὶ τοὺς ποιοὺς λεγομένους τοὺς ἐπὶ τῆς οὐσίας γινομένους. Ἀκολούθως δὲ τούτοις καὶ τὰς γενέσεις συμβαίνειν. Τὴν γὰρ οὐσίαν οὔτ' αὔξεσθαι οὔτε μειοῦσθαι κατὰ πρόσθεσιν ἢ ἀφαίρεσιν, ἀλλὰ μόνον ἀλλοιοῦσθαι, καθάπερ ἐπ' ἀριθμῶν καὶ μέτρων. καὶ συμβαίνειν ἐπὶ τῶν ἰδίως ποιῶν, οἷον Δίωνος καὶ Θέωνος, καὶ αὐξήσεις καὶ μειώσεις γίνεσθαι. Διὸ καὶ παραμένειν τὴν ἑκάστου ποιότητα [τὰ] ἀπὸ τῆς γενέσεως μέχρι τῆς ἀναιρέσεως, <ὡς> ἐπὶ τῶν ἀναίρεσιν ἐπιδεχομένων ζῴων καὶ φυτῶν καὶ τῶν τούτοις παραπλησίων. Ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν φασι δύο εἶναι τὰ δεκτικὰ μόρια, τὸ μέν τι κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν, τὸ δέ <τι> κατὰ τὴν τοῦ ποιοῦ. Τοῦτο γάρ, ὡς πολλάκις ἐλέγομεν, τὴν αὔξησιν καὶ τὴν μείωσιν ἐπιδέχεσθαι· μὴ εἶναι δὲ ταὐτὸν τό τε ποιὸν ἰδίως καὶ τὴν οὐσίαν [ὃ] ἐξ ἧς ἔστι τοῦτο, μὴ μέντοι γε μηδ' ἕτερον, ἀλλὰ μόνον οὐ ταὐτὸν διὰ τὸ καὶ μέρος εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τὸν αὐτὸν ἐπέχειν τόπον, τὰ δ' ἕτερα τινῶν λεγόμενα δεῖν καὶ τόπῳ κεχωρίσθαι καὶ μηδ' ἐν μέρει θεωρεῖσθαι.

Τὸ δὲ μὴ εἶναι ταὐτὸ τό τε κατὰ τὸ ἰδίως ποιὸν καὶ τὸ κατὰ τὴν οὐσίαν, δῆλον εἶναί φησιν ὁ Μνήσαρχος· ἀναγκαῖον γὰρ τοῖς αὐτοῖς ταὐτὰ συμβεβηκέναι. Εἰ γάρ τις πλάσας ἵππον, λόγου χάριν, συνθλάσειεν, ἔπειτα κύνα ποιήσειεν, εὐλόγως ἂν ἡμᾶς ἰδόντας εἰπεῖν, ὅτι τοῦτ' οὐκ ἦν πάλαι, νῦν δ' ἔστιν· ὥσθ' ἕτερον εἶναι τὸ ἐπὶ τοῦ ποιοῦ λεγόμενον τόδε καὶ <τὸ> ἐπὶ τῆς οὐσίας. Καθόλου νομίζειν τοὺς αὐτοὺς ἡμᾶς εἶναι ταῖς οὐσίαις ἀπίθανον εἶναι φαίνεται· πολλάκις γὰρ συμβαίνει τὴν μὲν οὐσίαν ὑπάρχειν πρὸ τῆς γενέσεως, εἰ τύχοι, τῆς Σωκράτους, τὸν δὲ Σωκράτην μηδέπω ὑπάρχειν, καὶ μετὰ τὴν τοῦ Σωκράτους ἀναίρεσιν ὑπομένειν μὲν τὴν οὐσίαν, αὐτὸν δὲ μηκέτ' εἶναι.

**1** δὲ φθορὰς codd. : φθορὰς codd. : ὁ φθορεὺς codd. **2** ante ὄντων add. οὐκ codd. $F_{17}$ $P_{17}$ **4** ante ὄντα add. τὰ Diels, Theiler, Hülser, Long-Sedley : om. Wachsmuth, Edelstein-Kidd / ἐπέγνωσαν codd., Long-Sedley : ἀπέγνωσαν Diels, Kidd, Hülser : ἀπέγνωσεν εἰς Heeren : ἀπέσωσαν codd. : ἀπέγνω ὡς ἂν Usener, Edelstein-Kidd, Theiler **5** τὰ Hülser, Long-Sedley **7** δὲ δι' ὅλων Meineke / λεγομένων codd. $F_{17}$ $P_{17}$ **11** δὲ codd., Hülser. Long-Sedley : γὰρ Heeren, Diels, Wachsmuth **12** πρόθεσιν codd. : πρόσθεσιν corr. Heeren, Hülser, Long-Sedley **13-14** μέτρων [καὶ] συμβαίνειν. ἐπὶ δὲ Heeren, Diels, Wachsmuth : ἐπ' ἀριθμῶν καὶ μέτρων. καὶ συμβαίνειν Hülser, Long-Sedley **14** ἰδέως codd. : ἰδίως corr. Heeren **16** τὰ del. Heeren : τὰ Hülser, Long-Sedley **17** ὡς add. Heeren **19** φασι codd., Diels : φησι Heeren , Wachsmuth / δεκτικὰ μόρια] ἐκτικὰ ὅρια Theiler: δεκτικὰ μόρια Hülser, Long-Sedley **20** τι add. Heeren **20-21** ποιητοῦ τὸ γὰρ codd. : τοῦ ποιοῦ. Τοῦτο γάρ corr. Canter / λέγομεν codd. : ἐλέγομεν corr. Meineke **22** εἶναι τε codd. : μὴ εἶναι corr. Diels **23** ὃ del. Heeren **25** τὴν οὐσίαν FP : τῆς οὐσίας cod. Vat. **26** τόπῳ P : τόπων **29** Μνήσαρχος $P^2$ : Μνήσταρτος $FP^1$ **34** τὸ δὲ καὶ F: τόδε καὶ <τὸ> Usener



**1-10** Ποσειδωνίου. ... τοὺς ἐπὶ τῆς οὐσίας γινομένους Posidonio, Frag. 96 (ed. EK). En la línea 4 conservamos la lectura ἐπέγνωσαν (que es la que dan los codd.) pues el texto puede leerse naturalmente sin tener que recurrir a enmiendas. Como señala Kidd (1988: 387), los plurales en los codd. a veces son un poco inciertos. Puede ser un modo general de hacer referencia a una tesis generalmente aceptada.

**14-15** Δίωνος καὶ Θέωνος, ... γίνεσθαι Se refiere al "argumento creciente" (para el cual cf. *supra* 3.4).

**29** φησιν ὁ Μνήσαρχος Mnesarco, estoico del siglo II a.C., discípulo de los estoicos Panecio y Diógenes de Babilonia (cf. Estobeo, *Ecl.* 1.20, 179, 6-8, Cicerón, *de Oratore* 1.45= Testimonio 9, ed. Alesse, y Alesse 1994: 203-204).

**3.7 Simplicio, *in cat.* 48, 11-26 (LS 28E; *FDS* 834)**

ταύτην δὴ τὴν ἀπορίαν λύων ὁ Πορφύριος "διττόν, φησίν, ἐστὶν τὸ ὑποκείμενον, οὐ μόνον κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς, ἀλλὰ καὶ κατὰ τοὺς πρεσβυτέρους· ἥ τε γὰρ ἄποιος ὕλη, ἣν δυνάμει καλεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, πρῶτόν ἐστιν τοῦ ὑποκειμένου σημαινόμενον, καὶ δεύτερον, ὃ κοινῶς ποιὸν ἢ ἰδίως ὑφίσταται· ὑποκείμενον γὰρ καὶ ὁ χαλκός ἐστιν καὶ ὁ Σωκράτης τοῖς ἐπιγινομένοις ἢ κατηγορουμένοις κατ' αὐτῶν. πολλὰ οὖν, φησίν, τῶν ἐγγινομένων ὡς μὲν πρὸς τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν, οἷον πᾶν χρῶμα καὶ πᾶν σχῆμα καὶ πᾶσα ποιότης ἐν ὑποκειμένῃ ἐστὶν τῇ πρώτῃ ὕλῃ, οὐχ ὡς μέρη αὐτῆς ὄντα καὶ ἀδύνατα χωρὶς αὐτῆς εἶναι· ἐπὶ δὲ τοῦ δευτέρου ὑποκειμένου οὐ πᾶν χρῶμα οὐδὲ πᾶσα ποιότης ἐν ὑποκειμένῳ, ἀλλ' ὅτε μὴ συμπληρωτικαί εἰσι τῆς οὐσίας. τὸ γοῦν λευκὸν ἐπὶ μὲν τοῦ ἐρίου ἐν ὑποκειμένῳ, ἐπὶ δὲ τῆς χιόνος οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ, ἀλλὰ συμπληροῖ τὴν οὐσίαν ὡς μέρος, καὶ ὑποκείμενον μᾶλλόν ἐστιν κατὰ τὴν οὐσίαν. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ θερμότης τῆς μὲν τοῦ πυρὸς οὐσίας μέρος ἐστίν, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ γίνεται τῷ σιδήρῳ, ἐπειδὴ καὶ γίνεται καὶ ἀπογίνεται ἐν τῷ σιδήρῳ ἄνευ τῆς τοῦ σιδήρου φθορᾶς.

**1** δὲ A **3** καὶ JA : om. ceteri codd. **8-9** ὑποκειμένω Kv et Anon. Paraphr. 6, 23 Hayduck **9** ἀδύνατον A **11** ὅτε Brandis : ὅταν Kalbfleisch / συμπληρωτικὰ A.

**3-4** ἥ τε γὰρ ἄποιος ὕλη... Ἀριστοτέλης Aristóteles nunca usa el adjetivo ἄποιος para calificar a la materia; probablemente, Simplicio está pensando en *GC* 329a34, donde Aristóteles habla del sustrato como del "cuerpo perceptible en potencia". Para la idea de que la materia prima no tiene contrario por ser incualificada cf. Alejandro, *in metaph.* 717, 34. Para la tesis de que la materia incualificada es el principio pasivo véase capítulo 14 (texto **14.1**).

**3.8 Simplicio, *in cat.*212, 12, 213, 1 (*SVF* 2.390; LS 28N)**

Τῶν δὲ Στωικῶν τινες τριχῶς τὸ ποιὸν ἀφοριζόμενοι τὰ μὲν δύο σημαινόμενα ἐπὶ πλέον τῆς ποιότητος λέγουσιν, τὸ δὲ ἓν ἤτοι τοῦ ἑνὸς μέρος συναπαρτίζειν αὐτῇ φασιν. λέγουσιν γὰρ ποιὸν καθ' ἓν μὲν σημαινόμενον πᾶν τὸ κατὰ διαφοράν, εἴτε κινούμενον εἴη εἴτε ἰσχόμενον καὶ εἴτε δυσαναλύτως εἴτε εὐαναλύτως ἔχει· κατὰ τοῦτο δὲ οὐ μόνον ὁ φρόνιμος καὶ ὁ πὺξ προτείνων, ἀλλὰ καὶ ὁ τρέχων ποιοί. καθ' ἕτερον δὲ καθ' ὃ οὐκέτι τὰς κινήσεις περιελάμβανον, ἀλλὰ μόνον τὰς σχέσεις, ὃ δὴ καὶ ὡρίζοντο τὸ ἰσχόμενον κατὰ διαφοράν, οἷός ἐστιν ὁ φρόνιμος καὶ ὁ προβεβλημένος. τρίτον δὲ εἰσῆγον εἰδικώτατον ποιὸν καθ' ὅτι οὐκέτι τοὺς μὴ ἐμμόνως ἰσχομένους περιελάμβανον οὐδὲ ἦσαν ποιοὶ κατ' αὐτοὺς ὁ πὺξ προτείνων καὶ ὁ προβεβλημένος· καὶ τούτων δὲ τῶν ἐμμόνως ἰσχομένων κατὰ διαφορὰν οἱ μὲν ἀπηρτισμένως κατὰ τὴν ἐκφορὰν αὐτῶν καὶ τὴν ἐπίνοιάν εἰσι τοιοῦτοι, οἱ δὲ οὐκ ἀπηρτισμένως, καὶ τούτους μὲν παρῃτοῦντο, τοὺς δὲ ἀπαρτίζοντας καὶ

ἐμμόνους ὄντας κατὰ διαφορὰν ποιοὺς ἐτίθεντο. ἀπαρτίζειν δὲ κατὰ τὴν ἐκφορὰν ἔλεγον τοὺς τῇ ποιότητι συνεξισουμένους, ὡς τὸν γραμματικὸν καὶ τὸν φρόνιμον· οὔτε γὰρ πλεονάζει οὔτε ἐλλείπει τούτων ἑκάτερος παρὰ τὴν ποιότητα· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ φίλοψος καὶ ὁ φίλοινος. οἱ μέντοι μετὰ τῆς ἐνεργείας τοιοῦτοι, ὥσπερ ὁ ὀψοφάγος καὶ ὁ οἰνόφλυξ, ἔχοντες μέρη τοιαῦτα δι' ὧν ἀπολαύουσιν οὕτως λέγονται. διὸ καὶ εἰ μέν τις ὀψοφάγος, καὶ φίλοψος πάντως· εἰ δὲ φίλοψος, οὐ πάντως ὀψοφάγος· ἐπιλειπόντων γὰρ τῶν μερῶν δι' ὧν ὀψοφαγεῖ τῆς μὲν ὀψοφαγίας ἀπολέλυται, τὴν δὲ φίλοψον ἕξιν οὐκ ἀνῄρηκεν. τριχῶς οὖν τοῦ ποιοῦ λεγομένου ἡ ποιότης κατὰ τὸ τελευταῖον ποιὸν συναπαρτίζει πρὸς τὸ ποιόν. διὸ καὶ ὅταν ὁρίζωνται τὴν ποιότητα σχέσιν ποιοῦ, οὕτως ἀκουστέον τοῦ ὅρου ὡς τοῦ τρίτου ποιοῦ παραλαμβανομένου· μοναχῶς μὲν γὰρ ἡ ποιότης λέγεται κατ' αὐτοὺς τοὺς Στωικούς, τριχῶς δὲ ὁ ποιός. ἀλλ' εἰ ἐν τῷ μετέχεσθαι ἡ ποιότης συνυφίσταται καὶ ἐν τῷ μετέχειν τὸ ποιόν, ἑνὶ δὲ καὶ τῷ αὐτῷ ταῦτά ἐστιν ἀμφότερα ἐν ἡμῖν καὶ οὔτε τὰ δύο ἐκτὸς οὔτε τὸ μὲν ἐκτός, τὸ δὲ ἐν ἡμῖν, δῆλον ὡς συνεξισάζει κατ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν, καὶ οὐδὲν δεῖ μηχανῆς τινος σημαινομένων ἢ μορίων προσθήκης, ἵνα τὸ τρίτον σημαινόμενον τοῦ ποιοῦ συναπαρτίζηται πρὸς τὴν ποιότητα. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀρκείτω μέχρι τοῦδε.

**4** ἰσχόμενον ex ἐχόμενον corr. L : σχόμενον praeced. spatiolo J : ἐχόμενον Kv **7** τὸ om. L **8-11** μενον κατὰ διαφοράν, οἷός ἐστιν ὁ φρόνιμος καὶ ὁ προβεβλημένος. τρίτον δὲ εἰσῆγον ... ὁ προβεβλημένος om. Kv **12** ἑαυτῶν L / εἰσὶ, εἰς in ras. L **16** παρὰ, ἀρὰ in ras. J[a] **17** μετὰ JLK : περὶ v **21** διὸ K **22** τὸ post κατὰ v : τὸν JK : om. L **26** τριχὸς L **28** οὔτε τὸ μὲν ἐκτὸς in marg. J[a] **30** σημαινόμενον ante ἢ Kv.

**4** πᾶν τὸ κατὰ διαφοράν, εἴτε κινούμενον εἴη εἴτε ἰσχόμενον El tecnicismo τὸ κατὰ διαφοράν indica un rasgo intrínseco de un objeto que lo diferencia de los demás y que coincide con uno de los tres significados de "cualificado". Ejemplos de "movimientos o procesos" son los actos de adulterio, los robos, las traiciones, los homicidios y parricidios. Ejemplos de "estados", en cambio, son los vicios y "enfermedades", tales como amor al dinero, al placer, a la reputación, formas de injusticia y de cobardía (cf. Plutarco *SR* 1050D).

**6** πὺξ προτείνων, ἀλλὰ καὶ ὁ τρέχων ποιοί Cf. Aristóteles, *Cat.* 9a14-15, para quien el ejemplo del corredor y de los boxeadores son tipos de cualidad.

**14-15** ἀπαρτίζειν δὲ κατὰ τὴν ἐκφορὰν Este giro puede remontarse al estoico Antípatro de Tarso, quien define "definición" (ὅρος) como "un enunciado que en el análisis se expresa de un modo coincidente" (ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενος. DL 7.60 =*SVF* 2.226 y nuestro capítulo 8).

### 3.9 Simplicio, *in cat.*214, 24, 215, 18 (*SVF* 2.391; LS 28M; *FDS* 853)

καὶ οἱ Στωικοὶ δὲ κατὰ τὰς αὐτῶν ὑποθέσεις τὴν αὐτὴν ἂν ἀπορίαν προσαγάγοιεν τῷ λέγοντι λόγῳ κατὰ ποιότητα πάντα τὰ ποιὰ λέγεσθαι. τὰς γὰρ ποιότητας ἑκτὰ λέγοντες οὗτοι ἐπὶ τῶν ἡνωμένων μόνων τὰ ἑκτὰ ἀπολείπουσιν, ἐπὶ δὲ τῶν κατὰ συναφὴν οἷον νεὼς καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ διάστασιν οἷον στρατοῦ μηδὲν εἶναι ἑκτὸν μηδὲ εὑρίσκεσθαι πνευματικόν τι ἓν ἐπ' αὐτῶν μηδὲ ἕνα λόγον ἔχον, ὥστε ἐπί τινα ὑπόστασιν ἐλθεῖν μιᾶς ἕξεως. τὸ δὲ ποιὸν καὶ ἐν τοῖς ἐκ συναπτομένων θεωρεῖται καὶ ἐν τοῖς ἐκ διεστώτων· ὡς γὰρ εἷς γραμματικὸς ἐκ ποιᾶς ἀναλήψεως καὶ συγγυμνασίας ἐμμόνως ἔχει κατὰ διαφοράν, οὕτως καὶ ὁ χορὸς ἐκ ποιᾶς μελέτης ἐμμόνως ἔχει κατὰ διαφοράν. διὸ ποιὰ μὲν ὑπάρχει διὰ τὴν κατάταξιν καὶ τὴν πρὸς ἓν ἔργον συνεργίαν, δίχα δὲ ποιότητός ἐστιν ποιά· ἕξις γὰρ ἐν τούτοις οὐκ ἔστιν· οὐδὲ γὰρ ὅλως ἐν διεστώσαις οὐσίαις καὶ μηδεμίαν ἐχούσαις συμφυῆ πρὸς



ἀλλήλας ἕνωσίν ἐστιν ποιότης ἢ ἕξις. εἰ δὲ ποιοῦ ὄντος οὐκ ἔστιν ποιότης, οὐ συναπαρτίζει ταῦτα ἀλλήλοις, φαῖεν ἄν, οὐδὲ δυνατόν ἐστιν διὰ τοῦ ποιοῦ τὴν ποιότητα ἀποδίδοσθαι. πρὸς δὲ ταῦτα δυνατὸν μὲν λέγειν ὡς ἀσώματον ὂν τὸ εἶδος ἓν καὶ τὸ αὐτὸ διατείνει ἐπὶ πολλοῖς, πανταχοῦ τὸ αὐτὸ ὑπάρχον ὅλον· εἰ δὲ τοῦτο, ἔσται καὶ ποιότης μία διήκουσα διὰ τῶν διεστηκότων καὶ συναπτομένων ποιῶν. εἰ μέντοι ταύτην τις τὴν ὑπόθεσιν ὡς ἀπεξενωμένην τῆς Στωικῆς αἱρέσεως μὴ προσδέχοιτο, ἔστιν ἰσχυρῶς ἀπομάχεσθαι, ὡς οὔτε κατάταξις οὔτε σχέσις οὔτε ἐπίκτητος σύνδεσις οὔτε ἄλλη τις τοιαύτη συμπλοκὴ παράγει τινὰ ποιοῦ ὑπόστασιν. ὅμοιον γάρ ἐστιν τούτῳ τὸ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα παράγεσθαι καὶ ἐκ τοῦ μὴ ζῶντος τὰ ζῶντα. ὅλως γὰρ πρωτουργόν τι χρῆμα ἐν ἑκάστῳ ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ οὐχ ὕστερον ἐπιγινόμενον ἄλλοις· οὐδὲ τὸ ποιὸν οὖν οὕτως ὑπόστασιν ἕξει. εἰ γάρ ἐστιν ἀμέριστον εἶδος καὶ ἡνωμένον, ἐν τοῖς διεστηκόσιν καὶ μὴ ἡνωμένοις οὐδέποτε ὑπάρχει ὁμοίως μὲν ἡ ποιότης, ὁμοίως δὲ τὸ ποιόν· καὶ γὰρ τοῦτο ἀμερίστως πάρεστιν ἐν τοῖς μετέχουσιν, οἷον τὸ λευκὸν ὅλον πανταχοῦ πάρεστιν ἐν τῷ μετέχοντι σώματι. μία οὖν οὖσα καὶ ἀμέριστος ἡ ποιότης τὰ μεριστὰ συνέχει, καὶ οὐδέποτε ἐν τοῖς διῳκισμένοις ἀπ' ἀλλήλων καὶ ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν αὐτοφυῆ τὴν ἕνωσιν οὔτε ἡ ποιότης οὔτε τὸ ποιὸν πάρεστιν.

**2** αὐτῶν codd. / ἂν om. L **3** κατὰ τὴν ποιότητα L **4** τὰ om. v **11** ἓν ἔργον von Arnim : ἑνὸς ἔργου codd. **12** συνεργίαν LK : om acc. J : συνέργειαν v, von Arnim : ἑνὸς ἔργου συτέλειαν συνεργίαν Sedley **14** ἡ L **15** συναπαρτίζειν Prantl, von Arnim **17** ἐπὶ τοῖς πολλοῖς Kv, von Arnim **19** συνδιεστηκότων corr. Kalbfleisch : διεστηκότων codd., von Arnim / ποιῶ K / ταύτην JL, Hülser, : τοιαύτην Kv, von Arnim **20** ἔστιν supra L[1] **23** τούτω(ι) τὸ JLK : τοῦτο τῶ v fortasse recte **24** πρωτουργόν K **27** καὶ ὡς μὴ v **28** ab ἀμερίστως denuo incipit A **32** οὔτε alterum om. A

**3-4** ἑκτὰ ...ἡνωμένων μόνων τὰ ἑκτὰ El segundo género del ser es "cualificado", *i.e.* un objeto determinado del mundo *que ya tiene* ciertas cualidades. Esto es, los ἑκτά son ítems *susceptibles de tener* una cierta cualidad. Para la noción estoica de "cuerpo unificado" véase Aquiles Tacio, *Isagoga excerpta*, 14, 14-15 (=*SVF* 2.368): "se llaman 'cuerpos unificados' a los que, como una piedra o un leño, son gobernados por un solo estado o condición (ὑπὸ μιᾶς ἕξεως [...] κρατεῖται); y un estado o condición (ἕξις) es un hálito cohesivo (πνεῦμα συνεκτικόν) de un cuerpo" (cf. nuestro capítulo 12).

### 3.10 Simplicio, *In cat.*217, 32-218, 4 (*SVF* 2.389; LS 28L; *FDS* 858)

οἱ δὲ Στωικοὶ τῶν μὲν σωμάτων σωματικάς, τῶν δὲ ἀσωμάτων ἀσωμάτους εἶναι λέγουσιν τὰς ποιότητας. σφάλλονται δὲ ἀπὸ τοῦ ἡγεῖσθαι τὰ αἴτια τοῖς ἀποτελουμένοις ἀφ' ἑαυτῶν ὁμοούσια εἶναι καὶ ἀπὸ τοῦ κοινὸν λόγον τῆς αἰτίας ἐπί τε τῶν σωμάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἀσωμάτων ὑποτίθεσθαι. πῶς δὲ καὶ πνευματικὴ ἡ οὐσία ἔσται τῶν σωματικῶν ποιοτήτων αὐτοῦ τοῦ πνεύματος συνθέτου ὄντος καὶ ἐκ πλειόνων συνεστηκότος μεριστοῦ τε ὑπάρχοντος καὶ ἐπίκτητον ἔχοντος τὴν ἕνωσιν, ὥστε οὐ κατ' οὐσίαν ἔχει τὸ συνηνῶσθαι οὐδὲ πρώτως ἀφ' ἑαυτοῦ; πῶς οὖν ἂν τοῖς ἄλλοις τοῦτο παρέχοι τὸ συνέχεσθαι;

**1** στοικοὶ A **3** ἀφ', ἁ in ras. J: ἐφ' A **8** ἔχει b / τὸ] τοῦ A / ἐφ' ἑαυτοῦ A **9** τοῖς bis A / τοῦτο in marg. J[a]

**1-2** οἱ δὲ Στωικοὶ ...λέγουσιν τὰς ποιότητας De acuerdo con la teoría física general, todas las cualidades son corpóreas (cf. Galeno, *de qualitatibus incorporeis* vol. XIX, p. 464, 1-3, ed. Kühn; *SVF* 2.377. Cf. también **3.16**). Long-Sedley (II, 174) sugieren que un ejemplo plausible de "cualidad incorpórea" puede ser la verdad o la falsedad respecto de la proposición (en sentido estricto habría que decir "lo verdadero", pues en sentido técnico estoico estricto lo verdadero (ἀληθές), a diferencia de la verdad (ἀλήθεια), es un incorpóreo; cf. Sexto Empírico *PH* 2.81 y Boeri 2001: 736). Este sería un ejemplo de cualidad incorpórea del incorpóreo "decible" (λεκτόν); un poco más difícil resulta ver cuáles serían las cualidades incorpóreas

de los demás incorpóreos (tiempo, lugar, vacío). Se podría pensar en el pasado y el futuro como cualidades incorpóreas del incorpóreo tiempo ya que, a diferencia del presente que "existe" (ὑπάρχειν), pasado y futuro subsisten (ὑφεστάναι; *SVF* 2.509). El ejemplo, sin embargo, no parece demasiado claro, porque genera otra dificultad, a saber, cómo es que un incorpóreo puede tener una cualidad corpórea (*i.e.* el presente).

**3-4** τὰ αἴτια ... κοινὸν λόγον τῆς αἰτίας Estas líneas pueden estar sugiriendo la aparente distinción de Crisipo entre "causa" (un cuerpo) y "explicación causal" (un incorpóreo), para la cual véase nuestro capítulo 14, texto **14.10**.

## 3.11 Simplicio, *in cat.*222, 30-223, 11 (*SVF* 2.378; LS 28H; *FDS* 857)

Οἱ δὲ Στωικοὶ τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγουσιν διαφορὰν εἶναι οὐσίας οὐκ ἀποδιαληπτὴν καθ' ἑαυτήν, ἀλλ' εἰς ἐννόημα καὶ ἰδιότητα ἀπολήγουσαν, οὔτε χρόνῳ οὔτε ἰσχύι εἰδοποιουμένην, ἀλλὰ τῇ ἐξ αὐτῆς τοιουτότητι, καθ' ἣν ποιοῦ ὑφίσταται γένεσις. ἐν δὲ τούτοις εἰ μὴ οἷόν τε κατὰ τὸν ἐκείνων λόγον κοινὸν εἶναι σύμπτωμα σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, οὐκέτι ἔσται ἓν γένος ἡ ποιότης, ἀλλ' ἑτέρως μὲν ἐπὶ τῶν σωμάτων, ἑτέρως δὲ ἐπὶ τῶν ἀσωμάτων αὕτη ὑφέστηκεν καὶ ὑπ' ἄλλα γένη διὰ τοῦτο ταχθήσεται. τούτου δὲ ἔτι ἀτοπώτερον λέγεται τὸ μὴ ἔχειν ὑπόστασιν τὰς ποιότητας, ἀλλ' εἰς ἐννόημα αὐτὰς καταλήγειν, εἰ μὴ ἄρα οὐχ οὕτως ἐλέγοντο εἰς ἐννόημα καὶ ἰδιότητα ἀπολήγειν ὡς ἀνυποστάτου οὔσης τῆς ποιότητος, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἦν ἀποδιαληπτὴ καθ' ἑαυτὴν ὥσπερ ἡ οὐσία, ἀλλ' ἐννοίᾳ καὶ ἰδιότητι χωριζομένη. ἡ δὲ ἐξ ἑαυτῆς τοιουτότης ἀσαφής τέ ἐστιν καὶ οὐδὲν ἧττον τῇ οὐσίᾳ προσήκει ἤπερ τῇ ποιότητι, εἰ μὴ ἄρα τὸ τοιοῦτον ποιότητός ἐστιν ἴδιον, ὥσπερ τὸ τοῦτο μᾶλλον οὐσίας. πῶς δὲ λέγουσιν "καθ' ἣν ποιοῦ ὑφίσταται γένεσις", εἴπερ ὁμοούσιοί εἰσιν τοῖς ἀποτελουμένοις ὑφ' ἑαυτῶν, ἐπειδὴ καὶ αὐταί εἰσιν σωματοειδεῖς σύνθετοί τε καὶ αὐταὶ παραπλησίως εἰσίν;

**1** στοικοὶ A **2** ἓν νόημα codd. : ἐννόημα corr. Kalbfleisch **4** αὐτῆς codd. : αὑτῆς corr. Kalbfleisch **6** ἓν om. v **7** ἀσωμάτων αὕτη] σωματων αὐτῇ A / ἄλληλα KA **10** ἐννόημα A : ἓν νόημα ceteri codd. / ἀπονυποστάτου A **12** αὐτῆς KAv : ἑαυτῆς LJ **13** ἤπερ ex εἴπερ corr. L **16-17** αὗται codd.

**2** εἰς ἐννόημα Para el valor técnico preciso de este tipo de concepto en los estoicos cf. capítulo 6 (texto **6.3**) con nuestro comentario *ad locum*.

**8-9** τούτου δὲ ἔτι ... ἀλλ' εἰς ἐννόημα αὐτὰς καταλήγειν Cf. Sexto, *AM* 8453 (= *SVF* 2.404), donde se argumenta que los ítems "dispuestos en cierto modo respecto de algo" son lo que se dan únicamente en un sentido conceptual pero no tienen realidad.

**16-17** τοῖς ἀποτελουμένοις ... αὐταὶ παραπλησίως εἰσίν Cf. **3.10**.

## 3.12 Simplicio, *in cat.*165, 32-167, 36 (*SVF* 2. 403; LS 29C; *FDS* 833)

Οἱ δὲ Στωικοὶ ἀνθ' ἑνὸς γένους δύο κατὰ τὸν τόπον τοῦτον ἀριθμοῦνται, τὰ μὲν ἐν τοῖς πρός τι τιθέντες, τὰ δὲ ἐν τοῖς πρός τί πως ἔχουσιν. καὶ τὰ μὲν πρός τι ἀντιδιαιροῦσιν τοῖς καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα τοῖς κατὰ διαφοράν, πρός τι μὲν λέγοντες τὸ γλυκὺ καὶ πικρὸν καὶ τὰ τοιαῦτα, ὅσα τοιῶσδε διατίθησιν, πρός τι δέ πως ἔχοντα οἷον δεξιόν, πατέρα καὶ τὰ τοιαῦτα· κατὰ διαφορὰν δέ φασιν τὰ κατά τι εἶδος χαρακτηριζόμενα. ὥσπερ οὖν ἄλλη τῶν καθ' αὑτὰ ἔννοια καὶ ἄλλη τῶν κατὰ διαφοράν, οὕτως ἄλλα μὲν τὰ πρός τί ἐστιν, ἄλλα δὲ τὰ πρός τί πως ἔχοντα. ἀντεστραμμένη δέ ἐστιν τῶν συζυγιῶν ἡ ἀκολουθία. τοῖς μὲν γὰρ καθ' αὑτὰ συνυπάρχει τὰ κατὰ διαφοράν· καὶ γὰρ τὰ καθ' αὑτὰ ὄντα διαφορὰς ἔχει τινάς, ὥσπερ τὸ λευκὸν καὶ μέλαν· οὐ μέντοι τοῖς κατὰ διαφορὰν τὰ καθ' αὑτὰ συνυπάρχει· τὸ γὰρ γλυκὺ καὶ πικρὸν διαφορὰς μὲν ἔχει, καθ' ἃς χαρακτηρίζεται, οὐ μέντοι καθ' αὑτά ἐστιν τοιαῦτα,



ἀλλὰ πρός τι. τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα, ἅπερ ἀντίκειται τοῖς κατὰ διαφοράν, πάντως καὶ πρός τί ἐστιν· ὁ γὰρ δεξιὸς καὶ πατὴρ μετὰ τοῦ πως ἔχειν καὶ πρός τί εἰσιν. τὸ δὲ γλυκὺ καὶ πικρὸν πρός τι ὄντα κατὰ διαφοράν ἐστιν, τὰ δὲ πρός τί πως ἔχοντα ἐναντία τοῖς κατὰ διαφορὰν ὑπάρχει. καὶ γὰρ τὰ μὲν πρός τί πως ἔχοντα ἀδύνατον καθ' αὑτὰ εἶναι ἢ κατὰ διαφοράν· ἐκ γὰρ τῆς πρὸς ἕτερον σχέσεως ἤρτηται μόνης· τὰ μέντοι πρός τι καθ' αὑτὰ μὲν οὐκ ἔστιν, οὐ γάρ ἐστιν ἀπόλυτα, κατὰ διαφορὰν δὲ πάντως ἔσται· μετὰ γάρ τινος χαρακτῆρος θεωρεῖται. εἰ δὲ δεῖ σαφέστερον μεταλαβεῖν τὰ λεγόμενα, πρός τι μὲν λέγουσιν, ὅσα κατ' οἰκεῖον χαρακτῆρα διακείμενά πως ἀπονεύει πρὸς ἕτερον, πρός τι δέ πως ἔχοντα, ὅσα πέφυκεν συμβαίνειν τινὶ καὶ μὴ συμβαίνειν ἄνευ τῆς περὶ αὐτὰ μεταβολῆς καὶ ἀλλοιώσεως μετὰ τοῦ πρὸς τὸ ἐκτὸς ἀποβλέπειν, ὥστε ὅταν μὲν κατὰ διαφοράν τι διακείμενον πρὸς ἕτερον νεύσῃ, πρός τι μόνον ἔσται τοῦτο, ὡς ἡ ἕξις καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις· ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐνοῦσαν διαφοράν, κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεωρῆται, πρός τί πως ἔχον ἔσται. ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθέν τινων προσδέονται πρὸς τὴν ὑπόστασιν· διὸ καὶ μηδεμιᾶς γενομένης περὶ αὐτὰ μεταβολῆς γένοιτο ἂν οὐκέτι πατὴρ τοῦ υἱοῦ ἀποθανόντος οὐδὲ δεξιὸς τοῦ παρακειμένου μεταστάντος· τὸ δὲ γλυκὺ καὶ πικρὸν οὐκ ἂν ἀλλοῖα γένοιτο, εἰ μὴ συμμεταβάλλοι καὶ ἡ περὶ αὐτὰ δύναμις. εἰ τοίνυν καὶ μηδὲν αὐτὰ παθόντα μεταβάλλει κατὰ τὴν ἄλλου πρὸς αὐτὰ σχέσιν, δῆλον ὅτι ἐν τῇ σχέσει μόνῃ τὸ εἶναι ἔχει καὶ οὐ κατά τινα διαφορὰν τὰ πρός τί πως ἔχοντα.

Πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην ἀκριβολογίαν τῆς τοῦ ἑνὸς γένους διαιρέσεως ῥητέον ὅτι οὐ κατὰ τὰ πράγματά ἐστιν ἡ διαφορὰ τοῦ πρός τι καὶ τοῦ πρός τί πως ἔχοντος, ἀλλὰ κατὰ τὴν λέξιν μόνην· ἐπ' ἴσης γὰρ ἄμφω κατά τε διαφοράν τινα ὑποῦσαν καὶ κατὰ τὴν πρὸς ἄλλο σχέσιν ὑφίστανται· τὸ δὲ ὅπου μὲν τὴν διαφορὰν μᾶλλον προσπίπτειν, ὅπου δὲ τὴν σχέσιν μᾶλλον μὴ ποιεῖν γενικὴν διαφοράν. καὶ ὅτι μὲν τοῖς πρός τι μετὰ τοῦ οἰκείου χαρακτῆρος καὶ ἡ σχέσις συνυφίσταται, παρὰ πάντων ὁμολογεῖται· ὅτι δὲ καὶ τοῖς πρός τί πως ἔχουσιν ἀνάγκη χαρακτῆρα ἐνυπάρχειν τοῖς ὑποκειμένοις, ἱκανῶς ὁ Βόηθος ἀπέδειξεν. καὶ αὐτόθεν δὲ τοῦτο πρόδηλον· οὐ γὰρ ἔχει φύσιν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ πρὸς ἕτερον σχέσις ὑφίστασθαι, ἀλλ' ἀνάγκη αὐτὴν ἐν τῷ κατὰ διαφορὰν χαρακτῆρι ἐνυπάρχειν· ὁ δὲ χαρακτὴρ οὗτος ὅπου μὲν ποιότης ἐστίν, ὡς τὸ λευκότερον σὺν τῇ χρόᾳ τοιοῦτον, ὅπου δὲ ποσότης ὡς ἐν τῷ πλεῖον καὶ μακρότερον, ὅπου δὲ κίνησις ὡς ἐν τῷ ὠκύτερον, ὅπου δὲ χρόνος ὡς ἐν τῷ πρεσβύτερον, ὅπου δὲ τόπος ὡς ἐν τῷ ἀνώτερον. ὁ δὲ ἀριστερὸς καὶ δεξιὸς σὺν πλείοσι διαφοραῖς ὑφίσταται· καὶ γὰρ μετὰ τόπου ἐμφαίνεται καὶ μετὰ μέρους τοιούτου· τῷ γὰρ ἡμᾶς μέρη ἔχειν τοιαῦτα τὸ δεξιὸν καὶ ἀριστερὸν λέγεται, ἐπεὶ ὅ γε λίθος πρὸς τὸν λίθον οὐκ ἔσται δεξιός, εἰ μή τις καὶ τοῦτον πρὸς τὰ ἡμέτερα δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ παραβάλλοι. ἐπὶ δὲ τοῦ ταὐτοῦ καὶ παραδόξως τὸ πρός τι ὑπάρχει· οὐ γὰρ πρὸς ἕτερον, ἀλλὰ πρὸς ἑαυτὸ λέγεται· τὸ γοῦν καθάπαξ ὄν, ἀλλὰ μὴ κατά τι μηδὲ πῶς, τοῦτο ταὐτόν ἐστιν. οὕτως ἀεὶ ἡ σχέσις τοῖς χαρακτῆρσι τῆς διαφορᾶς συνυφίσταται, καὶ οὐ δύο ταῦτά ἐστιν, ὡς ὑπονοοῦσιν ἐκεῖνοι, ἀλλ' ἓν τὸ συναμφότερον. ἕπεται δὲ αὐτοῖς κἀκεῖνο ἄτοπον τὸ σύνθετα ποιεῖν τὰ γένη ἐκ προτέρων τινῶν καὶ δευτέρων, ὡς τὸ πρός τι ἐκ ποιοῦ καὶ πρός τι. ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς ἀκολουθίας οὔτε, ὡς οἱ Στωικοὶ λέγουσιν, τῷ μὲν πρός τί πως ἔχοντι τὸ πρός τι ἕπεται, τῷ δὲ πρός τι οὐκέτι τὸ πρός τί πως ἔχον, οὔθ' ὡς ὁ Βόηθος ἀμυνόμενος αὐτοὺς "τῷ μὲν πρός τι, φησίν,

τὰ πρός τί πως ἔχοντα συνακολουθεῖ· μετὰ γὰρ τοῦ πρὸς ἕτερόν πως ἔχειν ταῦτα προσείληφεν καὶ τὴν οἰκείαν διαφοράν· τῷ δὲ πρός τί πως οντι οὐκέτι τὰ πρός τι συνέπεται· οὐ γὰρ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς πρός τι πρὸς ἕτερόν τε λέγεσθαι τῇ σχέσει καὶ τὴν διαφορὰν τὴν οἰκείαν ἔχειν". ἀλλ' ἄμεινον ἀντακολουθεῖν ἀλλήλοις ταῦτα λέγειν, ὥστε εἴ τι πρός τί ἐστιν, καὶ πῶς ἔχον εἶναι, καὶ εἴ τι πῶς ἔχον, καὶ πρός τι. εἶναι γὰρ δεῖ καὶ τὴν ἐπινεύουσαν δύναμιν κατὰ διαφορὰν θεωρουμένην καὶ τὴν ἐπίνευσιν αὐτὴν καὶ σχέσιν· ὁπότερον γὰρ ἂν ἐπιλείπῃ τούτων, οὐ σῴζεται ἡ τοιαύτη κατηγορία· οὔτε γὰρ ἡ σχέσις ψιλὴ καθ' ἑαυτήν ἐστιν οὔτε ἡ διαφορὰ χωρὶς τῆς σχέσεως ταύτην ποιεῖ τὴν κατηγορίαν. ἀλλ' οὐδὲ χωρίζειν δεῖ τήν τε διαφορὰν ἀπ' ἀλλήλων καὶ τὴν σχέσιν, ἀλλὰ κατὰ μίαν κοινὴν ἰδιότητα συνισταμένην θεωρεῖν τοῦ τε ἔχοντος τὴν σχέσιν καὶ πρὸς ὅ πως ἔχει. ταῦτα μὲν οὖν ὡς πρὸς τὰς Στωικὰς ὑποθέσεις ἱκανῶς ἀντείρηται.

**1** στοικοὶ A **5** τοιαῦτα καὶ ὅσα v **9** ἀνεστραμμένη A / τῶν bis A **15** μετὰ τοῦ πῶς ἔχειν Kalbfleisch: μετὰ τοῦ πρός τί πως A **16** ἐστὶ L / δὲ om. Kv / post ὄντα add. οὐκέτι LA / καὶ supra $L^3$ **18** ἀδύνατον καθ' αὑτὰ εἶναι ἢ] ἐναντία τοῖς A **22** μεταλαβεῖν ex μεταβαλεῖν corr. L **25** ὅτε μὲν τι κατὰ διαφοράν A **26** νεύσει A : νεύσῃ ex νεύσει corr. L / τοῦτο ἔσται v **28** θεωρεῖται A **29** καὶ δεξιὸς A **30** γινομένης Kv / γένοιτο in λέγοιτο mut. L **31** expectaveris οὐκέτι υἱὸς πατρὸς τοῦ ἀποθανόντος (Plotinus VI 1, 7) Kalbfleisch / οὐδὲ scr. Kalbfleisch : ὁ δὲ codd. **32-33** συμμεταβάλλοι A : μεταβάλλοι Jv **34** τὴν τοῦ ἄλλου v : om. JL fortasse recte **38** μόνον A : μόνην Kalbfleisch **40** σχέσιν om. L **43** ἀνάγκη ἀνάγκη χαρακτῆραν sic A **44** πρόδηλον τοῦτο Kv **45** ἡ supra $J^a$ **48** πλείω καὶ μακροτρ A : **51** φαίνεται A **54** αὐτοῦ Kv **58** ἐκεῖνο A / σύνθετα post γένη coll. A **60** στοικοὶ A / τῷ ante μὲν in ras. $L^1$ ex to corr. $A^1$ προσείληφεν.

**9** ἀντεστραμμένη δέ ἐστιν τῶν συζυγιῶν ἡ ἀκολουθία Esta línea tiene un claro eco aristotélico; cf. Aristóteles, *int.* 22a33-34: μὴ δυνατῷ ἀκολουθεῖ μὲν ἀντιφατικῶς, ἀντεστραμμένως δέ· ("a 'no posible' sigue contradictoria pero convertiblemente"; véase también Aristóteles, *Top.* 113b15-26). En el contexto del pasaje de Simplicio la conversión es de las cosas diferenciadas a las que son por sí, ya que hay cosas que son por sí que tienen ciertas diferencias. No se trata, sin embargo, de una conversión recíproca, pues las cosas que son por sí no pertenecen a las que son diferenciadas; o sea, las cosas que son por sí pueden ser diferenciadas, pero la inversa no es posible.

**9-10** τοῖς ... συνυπάρχει τὰ κατὰ διαφοράν Mignucci (1988: 135-136) argumenta convincentemente a favor de una interpretación predicativa de συνυπάρχει; en efecto, la afirmación explica la implicación (ἀκολουθία) entre las nociones de "diferenciado" y "cosas por sí".

**19-20** τὰ μέντοι πρός τι ... ἐστιν ἀπόλυτα Tal como hemos interpretado en nuestra traducción este pasaje, ἀπόλυτα debe significar "absolutos" (un uso frecuente en Simplicio para distinguir un ítem que es por sí de otro que es relativo, o un ítem que es una actividad de otro que es un proceso; cf. *in cat.*324, 26; 329, 30). Mignucci sugiere (1988: 140), sin embargo, que si aquí se toma ἀπόλυτα en ese sentido, entonces, no es necesario tomar τὰ καθ' αὑτά para denotar la clase de cosas individuales. Si es así, debe significar solamente *la clase* de cosas no relativas. En esta interpretación τὰ καθ' αὑτά son *términos* absolutos; sin embargo, "hombre" (un ejemplo de tales términos por sí, según Mignucci) no es un término, según los estoicos, sino un nombre de clase que, por ser una parte del λόγος, es también un cuerpo (tal vez con "términos generales" Mignucci se refiere al significado de ese tipo de nombre que, según la ontología estoica, es un incorpóreo). Mignucci reconoce que su interpretación puede ser potencialmente confusa y admite que en el informe de Simplicio se habla al menos dos veces de ὁ δεξιός como un ejemplo de πρὸς τί πως ἔχον, lo cual parece indicar que no se trata de "términos generales", sino de individuos existentes. Cree, sin embargo, que esa objeción no es significativa porque Simplicio cambia con frecuencia ὁ δεξιός por τὸ δεξιόν (Mignucci 1988: 141), pero eso puede deberse a un descuido de Simplicio que, en cierto modo, va en contra en contra de un principio importante de la ontología estoica: para que haya un cambio efectivo como el que, de acuerdo con el reporte de Simplicio, los estoicos suponen que hay en el caso de "lo dispuesto de cierto modo respecto de algo", *i.e.* para que *x*, que está a la derecha de *y* deje de estarlo, *y* debe cambiar de lugar. Pero lo que cambia de lugar debe ser un cuerpo. "Ni estar a la derecha" ni "ser padre" (los ejemplos estoicos de "estar dispuesto de cierto modo respecto de algo") pueden cambiar de lugar o dejar de ser en el sentido ontológico fuerte de un existente por la



sencilla razón de que no hay ningún predicado que esté en un lugar o que exista en el sentido de un existente (sólo los cuerpos existen; pero los predicados no son cuerpos, sino incorpóreos y, por ende, únicamente subsisten).

**26-27** πρός τι ...ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις Cf. Aristóteles, *Cat.* 7b15-8a12, donde se argumenta que "cognoscible" y "sensible" son especies de "relativo" que pueden persistir sin su correlativo. Lo que se propone mostrar Aristóteles (como probablemente también los estoicos) es que "cognoscible" y "sensible" son anteriores a "conocimiento" y "sensación", razón por la cual éstos son relativos.

**44** ἱκανῶς ὁ Βόηθος ἀπέδειξεν Se trata del estoico Boeto, discípulo de Crisipo. Más adelante (en la línea 62), en efecto, Simplicio vuelve a citar a Boeto rechazando la interpretación de "los estoicos" de lo relativo y lo relativamente dispuesto; la innovación de los géneros del ser de Boeto es detallada por Simplicio en **3.20**. Al parecer, Boeto sostuvo varias tesis heterodoxas, como que el cosmos no es un viviente (DL 7.143= Posidonio, Frag. 99a EK), o que la esfera de las estrellas fijas es la sustancia de dios (DL 7.148=Posidonio, Frag. 20 EK).

### 3.13 Dexipo, *in cat.*23, 25-24, 18 (*SVF* 2.374; *FDS* 835)

Πρὸς τοῦτο τὸ ἀπόρημα ἐκεῖνο χρὴ προσειπεῖν, ὡς ἔστι τὸ ὑποκείμενον διττὸν καὶ κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ κατὰ τοὺς πρεσβυτέρους· ἓν μὲν τὸ λεγόμενον πρῶτον ὑποκείμενον ὡς ἡ ἄποιος ὕλη, ἣν δυνάμει σῶμα Ἀριστοτέλης φησί, δεύτερον δὲ ὑποκείμενον τὸ ποιόν, ὃ κοινῶς ἢ ἰδίως ὑφίσταται· ὑποκείμενον γὰρ καὶ ὁ χαλκὸς καὶ ὁ Σωκράτης τοῖς ἐγγινομένοις ἢ κατηγορουμένοις κατ' αὐτῶν. τὸ γὰρ ὑποκείμενον κατὰ πρός τι λέγεσθαι ἐδόκει (τινὶ γὰρ ὑποκείμενον), ἤτοι δὲ ἁπλῶς τῶν γινομένων ἐν αὐτῷ καὶ κατηγορουμένων αὐτοῦ ἢ ἰδίως· ἁπλῶς μὲν γὰρ ὑποκείμενον πᾶσι τοῖς γινομένοις καὶ κατηγορουμένοις ἡ πρώτη ὕλη, τισὶ δ ὑποκείμενον γιγνομένοις ἐπ' αὐτοῦ καὶ κατηγορουμένοις ὁ χαλκὸς καὶ ὁ Σωκράτης. δύο τοίνυν ὑποκειμένων ὄντων πολλὰ τῶν ἐγγινομένων ὡς πρὸς τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐν ὑποκειμένῳ ὄντα ὡς πρὸς τὸ δεύτερον οὐκ ἦν ἐν ὑποκειμένῳ ἀλλὰ μέρη αὐτοῦ. διότι μὲν γὰρ πᾶν χρῶμα καὶ πᾶσα ποιότης καὶ πᾶν σχῆμα τῆς πρώτης ὕλης ἐστὶν ἐν ὑποκειμένῳ (ἐν γὰρ ταύτῃ ὑφίσταται οὐχ ὡς μέρη αὐτῆς ὄντα καὶ ἀδύνατα χωρὶς αὐτῆς εἶναι), διότι δὲ οὐ πᾶν χρῶμα οὐδὲ πᾶν σχῆμα ἐπὶ τοῦ δευτέρου ὑποκειμένου ἐν αὐτῷ ἐστιν, <ἀλλ'> ὅταν μὴ συμπληρωτικὰ ᾖ τῆς οὐσίας, τότε ἔσται ἐν ὑποκειμένῳ. <*> ἐπὶ δὲ τῆς χιόνος οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ ἀλλ' ὑποκείμενον. ἡ γὰρ τῆς χιόνος λευκότης οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἄλλου σώματος οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶ τῷ σώματι τῆς χιόνος, ἀλλὰ συμπληροῖ τὴν οὐσίαν ὡς μέρος. Ἀριστοτέλης οὖν τὸ δεύτερον ὑποκείμενον εἰς τὴν διδασκαλίαν παραλαμβάνων πᾶν τὸ μὴ οὐσιωδῶς ὑπάρχον τινὶ ἐν ὑποκειμένῳ φησὶν εἶναι, τὰ μὲν οὐσίαν συμπληροῦντα τιθεὶς ὄντα, τὰ δὲ μὴ τοιαῦτα μέρη μὲν οὐ λέγων, συμπτώματα δὲ καὶ παθήματα, ὡς εἶναι τοῦ μὲν πρώτου ὑποκειμένου τὰς ποιότητας συμπτώματα καὶ παθήματα καὶ τὰς ποσότητας, τοῦ δὲ δευτέρου ὡς μέρη, ὅταν συμπληρῶσιν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν.

**1** προσειπεῖν AM : προειπεῖν CR **2** ἀπὸ τῆς στοᾶς CR : στωϊκοὺς AM **3-4** δυνάμει σῶμα fortasse secl. Simpl. **9** γινομένοις] ἐγγινομένοις Busse dub. in app. crit. **10** post ὑποκείμενον add. μὲν As supra scr. M : om. CR / ἐπ' AMR : ὑπ' C **17** ἀλλ' add. Busse ex Simplicio : om. ACMRs / οὐσίας AM, Simplicius : ἐξουσίας CR **18** lacuna ante ἐπὶ δὲ τῆς χιόνος Busse suppleverit τὸ γοῦν λευκὸν ἐπὶ μὲν τοῦ ἐρίου ἐν ὑποκειμένῳ ex Simplicio (*in cat.*48, 22) **23** συμπληροῦντα AM: ἀναπληροῦντα CR **24** παθήματα CMR : τὰ παθήματα A **26** συμπληρῶσιν AM : συμπληροῦσιν CR / αὐτοῦ CR : αὗται AM

**3** πρῶτον ὑποκείμενον ὡς ἡ ἄποιος ὕλη Los estoicos siguen a Platón en su identificación de la οὐσία con la materia (cf. capítulo 14, textos **14.1** y **14.8** y Menn 1999: 216, n.2).

**3-4** ἣν δυνάμει σῶμα Ἀριστοτέλης φησί Cf. Aristóteles *GC* 329a34 y nota a **3.7**.

4-5 δεύτερον δὲ ὑποκείμενον τὸ ποιόν, ὃ κοινῶς ἢ ἰδίως ὑφίσταται Este segundo significado de sustrato es lo que subyace a las cualidades y puede persistir independientemente de ellas. Como puede verse con más detalle en nuestro comentario, todo lo existente es pensado por los estoicos como una parte del λόγος, que puede significar una cualidad común ("hombre", "caballo", que técnicamente son προσηγορίαι; DL 7.58; DL 7.147 =*SVF* 2.1021), o una cualidad peculiar (como "Sócrates", "bronce"; DL 7.58 y DL 7.137 = *SVF* 2.526, donde el mundo es dios "peculiarmente cualificado a partir de la totalidad de la sustancia"). Dicho de otra manera, un sustrato que subiste como algo común es un término de clase ("hombre"); un sustrato que subsiste peculiarmente, en cambio, es el individuo ("Sócrates") que pertenece a dicha clase.

### 3.14 Dexipo, *in cat.*30, 20-26 (LS 28J; *FDS* 847)

Ἀλλ᾽ εἰ εἶδός ἐστι τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον, τίνι διαφέρει ὁ ἄτομος καὶ εἷς τοῦ ἀτόμου καὶ ἑνός· ἓν γὰρ ἀριθμῷ ἐστι καὶ οὗτος κἀκεῖνος. Οἱ μὲν οὖν λύοντες τὴν ἀπορίαν ταύτην κατὰ τὸ ἰδίως ποιόν, τοῦτ᾽ ἔστιν ὅτι ὁ μὲν φέρε γρυπότητι ἢ ξανθότητι ἢ ἄλλῃ συνδρομῇ ποιοτήτων ἀφώρισται, ἄλλος δὲ σιμότητι ἢ φαλακρότητι ἢ γλαυκότητι, καὶ πάλιν ἕτερος ἑτέραις, οὐ καλῶς μοι δοκοῦσι λύειν· οὐ γὰρ ἡ συνδρομὴ τῶν ποιοτήτων ἀριθμῷ ποιεῖ διαφέρειν, ἀλλ᾽ εἴπερ ἄρα ποιότης. μᾶλλον οὖν ἐκείνως ἀπαντητέον, ὅτι τὰ τῷ ἀριθμῷ ἕτερα οὐ διαφέρει ἀλλήλων τῇ φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ, ἀλλ᾽ ἔχει τὸ ἕτερον κατὰ τὸ ἀριθμεῖσθαι· ἕτερα οὖν ὡς ἀριθμητά· ἐν γὰρ τῷ καθ᾽ ἓν ἀριθμεῖσθαι ἕκαστον ἐπέρχεται ὁ ἀριθμός. διαφέροντα οὖν τῷ ἀριθμῷ δοκεῖ μοι λέγειν τοῦτ᾽ ἔστι διεστηκότα ὡς ἀριθμητά, ἵν᾽ ᾖ τὸ λεγόμενον ἐπὶ τοῦ εἴδους τοιοῦτον, ὅτι τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διεστηκότων τῷ ἀριθμεῖσθαι εἶδός ἐστιν, ἵνα τὸ διαφέρειν ἀντὶ τοῦ διεστηκέναι λαμβάνωμεν.

2 καὶ om. ACRs : superscriptum del. M 4 λύοντες AM : λέγοντες CR 10 ἔχει R : ἔχειν ACM 11 τῷ ex τὸ corr. AM / ἕκαστον in marg. suppl. A 14 διεστηκότων CR : διαφερόντων AM.

### 3.15 Dexipo, *in cat.*34, 11-24 (*SVF* 2.399; *FDS* 829)

Πρὸς δὴ ταῦτα ἄνωθεν διοριζόμεθα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ θεωρεῖσθαι κατὰ τὰς δέκα κατηγορίας ὁμωνύμως. διόπερ οὔτε τὴν δύναμιν οὔτε τὴν ἐνέργειαν θήσομεν ἐν ταῖς κατηγορίαις· τῶν γὰρ ὁμωνύμων καὶ κατ᾽ οὐσίαν πάντῃ διαλλαττόντων οὐχ οἷόν τε ἦν ἓν εἶναι κοινὸν γένος. διόπερ καὶ τῆς κινήσεως εἰς ἐντελέχειαν ἀπὸ τῆς δυνάμεως ὁδευούσης ἄλλως μὲν ἐν τῷ ποιῷ, ἄλλως δὲ ἐν τῷ ποσῷ, ἄλλως δὲ ἐν ταῖς ἄλλαις κατηγορίαις, οὐχ οἷόν τέ ἐστι νοεῖν μίαν κατηγορίαν διὰ τὴν ὁμωνυμίαν. καὶ τὴν στάσιν δὲ εἴ τις ἀντεισάγοι, ταὐτὰ πρὸς αὐτὸν ἀντεροῦμεν, καὶ ἔτι προσήκειν λέγοντες οὐ τοῖς ἐν γενέσει ἀλλὰ μᾶλλον τοῖς νοητοῖς τὴν στάσιν. εἰ δέ τις εἰς τὸ πῶς ἔχον συντάττοι τὰς πλείστας κατηγορίας, ὥσπερ οἱ Στωικοὶ ποιοῦσιν, ἐπιδεικτέον αὐτοῖς, ὅτι πλεῖστα παραλείπουσι τῶν ὄντων τά τε ἐν τόπῳ καὶ τὰ ἐν χρόνῳ καὶ κατ᾽ ἀριθμὸν ποσὰ καὶ κατὰ πηλίκον καὶ τὸ ὑποδεδέσθαι καὶ ἄλλα τοιαῦτα· οὐδὲν γὰρ ὅτι τῶν τοιούτων περιέχεται ἐν τῷ πῶς ἔχοντι.

5 εἰς ἐντελέχειαν post δυνάμεως transp. AM 7 ἐστι CMR : om. A 8 ταὐτὰ M : ταῦτα ACR 10 ἔχων AM

### 3.16 Plutarco *CN* 1085E-1086B

Ἔτι τὴν μὲν οὐσίαν καὶ τὴν ὕλην ὑφεστάναι ταῖς ποιότησι λέγουσιν, ὡς σχεδὸν οὕτως τὸν ὅρον ἀποδιδόναι· τὰς δὲ ποιότητας αὖ πάλιν οὐσίας καὶ σώματα ποιοῦσι.



ταῦτα δὲ πολλὴν ἔχει ταραχήν. εἰ μὲν γὰρ ἰδίαν οὐσίαν αἱ ποιότητες ἔχουσι καθ᾽ ἣν σώματα λέγονταί καὶ εἰσιν, οὐχ ἑτέρας οὐσίας δέονται· τὴν γὰρ αὑτῶν ἔχουσιν. εἰ δὲ τοῦτο μόνον αὐταῖς ὑφέστηκε τὸ κοινόν, ὅπερ οὐσίαν οὗτοι καὶ ὕλην καλοῦσι, δῆλον ὅτι σώματος μετέχουσι, σώματα δ᾽ οὔκ εἰσι· τὸ γὰρ ὑφεστὼς καὶ δεχόμενον διαφέρειν ἀνάγκη τῶν ἃ δέχεται καὶ οἷς ὑφέστηκεν. οἱ δὲ τὸ ἥμισυ βλέπουσι· τὴν γὰρ ὕλην ἄποιον ὀνομάζουσι, τὰς δὲ ποιότητας οὐκέτι βούλονται καλεῖν ἀΰλους. καίτοι πῶς οἷόν τε σῶμα ποιότητος ἄνευ νοῆσαι, ποιότητα σώματος ἄνευ μὴ νοοῦντας; ὁ γὰρ συμπλέκων σῶμα πάσῃ ποιότητι λόγος οὐδενὸς ἐᾷ μὴ σύν τινι ποιότητι σώματος ἅψασθαι τὴν διάνοιαν. ἢ τοίνυν πρὸς τὸ ἀσώματον τῆς ποιότητος μαχόμενος μάχεσθαι καὶ πρὸς τὸ ἄποιον τῆς ὕλης ἔοικεν, ἢ θατέρου θάτερον ἀποκρίνων καὶ ἀμφότερα χωρίζειν ἀλλήλων. ὃν δέ τινες αὐτῶν προβάλλονται λόγον, ὡς ἄποιον τὴν οὐσίαν ὀνομάζοντες οὐχ ὅτι πάσης ἐστέρηται ποιότητος ἀλλ᾽ ὅτι πάσας ἔχει τὰς ποιότητας, μάλιστα παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστιν· οὐδεὶς γὰρ ἄποιον νοεῖ τὸ μηδεμιᾶς ποιότητος ἄμοιρον οὐδ᾽ ἀπαθὲς τὸ πάντα πάσχειν ἀεὶ πεφυκὸς οὐδ᾽ ἀκίνητον τὸ πάντῃ κινητόν. ἐκεῖνο δ᾽ οὐ λέλυται, κἂν ἀεὶ μετὰ ποιότητος ἡ ὕλη νοῆται, τὸ ἑτέραν αὐτὴν νοεῖσθαι καὶ διαφέρουσαν τῆς ποιότητος.

2 ὡς Bernardakis : καὶ EB 9 δ᾽ ... γὰρ Wyttenbach : γὰρ ... δὲ EB 13 νοῆσαι Kronenberg : ποιῆσαι EB 19 χωρίζειν Bernardakis, Cherniss : χωρίζει EB.

9-10 τὸ γὰρ ὑφεστὼς ...οἷς ὑφέστηκεν Un argumento similar a éste puede verse en Plotino *Enn.* 6.1 29.

### 3.17 Siriano, *in Met.* 28, 18-29, 11 (*SVF* 2.398)

καὶ οἱ Στωικοὶ δὲ τοὺς κοινῶς ποιοὺς πρὸ τῶν ἰδίως ποιῶν ἀποτίθενται· τί δὲ ἄλλο ἐστὶ τὸ ὁριστὸν ἢ τὸ ἐν τοῖς καθ᾽ ἕκαστα κοινὸν κατατεταγμένον; ὥστε εἰ ἔστιν ὁρίσασθαι ἥλιον ἢ οὐρανὸν ἢ σελήνην, κατ᾽ ἐκεῖνο ἄν τις ὁρίσαιτο τούτων ἕκαστον, ὃ ὑπῆρχεν ἂν πᾶσιν ἡλίοις, εἰ καὶ μυρίοι ὄντες ὁμοειδεῖς ἦσαν ἀλλήλοις. ἔχει μὲν οὕτω τὰ πράγματα· ἴδωμεν δὲ εἴ τινα ἐκ τῶν λόγων αἰσχύνην προσοφλισκάνουσιν οἱ λέγοντες ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς τι καθόλου κατατεταγμένον. ἐρωτᾷ τοίνυν αὐτούς, διὰ τί μὴ καὶ τὰ εἴδη ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἀποτίθενται. τὸ δὲ οἶμαι πρόχειρον ἐκείνοις εἰς διάλυσιν· φήσουσι γὰρ ὅτι τὰ εἴδη ἄυλά ἐστι καὶ χωριστὰ πάντῃ καὶ νοερὰ καὶ δημιουργικὰ καὶ ἑαυτῶν μόνως ὄντα τὰ πάντα γεννᾷ καὶ ὑφίστησι, τὰ δὲ οὕτω καθόλου σπεύδει πρὸς τὴν ὕλην καὶ ἐν ἑαυτοῖς μένειν οὐ δύναται τῶν τε ἰδίως ποιῶν ὑποδοχαὶ γίγνονται καὶ μετ᾽ αὐτῶν ἔχει τὸ εἶναι. πρὸς τούτῳ πῶς δύο στερεά, φησίν, ἐν ταὐτῷ δύναται εἶναι τόπῳ; οἱ δὲ οὔ φήσουσι τὸν καθόλου λόγον στερεὸν εἶναι, ἀλλὰ συντελεῖν μὲν καὶ αὐτὸν εἰς τὴν μίαν οὐσίαν τοῦ στερεοῦ σώματος, οὐ μέντοι ἄλλο στερεὸν εἶναι παρ᾽ ἐκεῖνο τὸ σῶμα. ὁ γοῦν Σωκράτης ἔχει μὲν ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸν κατατεταγμένον ἄνθρωπον, ἔχει δὲ καὶ τὸν ἰδίᾳ ποιόν· καὶ οὐ δήπου δύο ζῷα ἐν αὐτῷ ἢ δύο ἄνθρωποι ἢ δύο στερεά, ἀλλὰ πάντα ταῦτα συννεύει πρὸς μίαν ὑπόστασιν. ἀλλὰ πῶς, φησίν, ἔτι ἀκίνητα μένει ἐν κινουμένοις ὄντα; ἢ ἀκίνητα μὲν ἕως τὸ πρᾶγμα

ὑφέστηκεν, ἐπεὶ μηδὲ οἱ ἰδίως ποιοὶ κινοῦνται τοῦ πράγματος ὑφεστῶτος, ἁπλῶς δὲ οὐκ ἀκίνητα, ἐὰν ὦσιν ἐν γενητῷ πράγματι· συμφθείρεται γὰρ τῷ Σωκράτει καὶ ὁ αὐτοάνθρωπος καὶ ὁ ἰδίως ποιός. πρὸς ἅπασι δ' ἐρωτᾷ, τίς ἀνάγκη καὶ εἰσάγειν αὐτὰ καὶ εἰσάγοντας ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἀποτίθεσθαι· πρὸς ἃ ῥητέον, ὅτι δεῖ τὰ αἰσθητὰ μιμήματα ὄντα καὶ εἰκόνας τῶν νοητῶν ἔχειν καὶ αὐτὰ τὸ περιληπτικώτερον καὶ κοινότερον πρὸ τοῦ εἰδικωτέρου καὶ μερικωτέρου· καθάπερ γὰρ ἐν τοῖς ἀΰλοις εἴδεσιν ἀεὶ τὰ πολυδυναμώτερα καὶ ὁλικώτερα προηγεῖται τῶν μερικωτέρων καὶ ὑφειμένων, οὑτωσὶ καὶ ἐν τοῖς ὑλικοῖς πράγμασι προϋπόκειται τὸ κοινῶς ποιὸν τοῦ ἰδίως, ποίημα μὲν ὂν καὶ εἰκὼν τοῦ ὁλικωτέρου λόγου, χώρα δέ τις εἰδοπεποιημένη καὶ ὑποδοχὴ τοῦ ἰδίως ποιοῦ. οὐδὲν οὖν θαυμαστὸν καὶ ἐν τῷ οὐρανῷ εἶναί τινα κοινὴν οὐσίαν οὐρανοῦ, καθ' ἣν ὁριστός ἐστιν ὁ οὐρανός, ἣν ἔσχον ἄν, εἰ καὶ μυρίοι ἦσαν οὐρανοί, εἶναι δὲ καὶ τὴν ὡς τοῦδε τοῦ οὐρανοῦ μορφήν τε καὶ ἰδιότητα.

1 post κοινῶς spatium duarum litterarum in C **2** πρὸ Bag. : πρὸς C / ἰδίων C : ἰδίως corr. Bonitz **17** κοινὸν post τὸν add. Usener **20** φασὶν C : φησίν corr. Usener **22** γενητῷ scr. Kroll : γένει τῷ C : κινητῷ Usener **23** ὁ αὐτοάνθρωπος (cf. 111, 33; 113, 29; 35) aut ὁ ἐν αὐτῷ ἄνθρωπος coni. Usener **24** εἰσάγοντας coni. Usener **26** περιληπτικώτερα C : περιληπτικώτερον corr. Usener **28** πολυδυνατώτερα C: πολυδυναμώτερα corr. Usener **33** τινὰ pro τὴν Usener **34** ἀϊδιότητα C : corr. Bag. ἰδιότητα.

El contexto es el de un supuesto apoyo peripatético y estoico de una teoría inmanentista de los universales (cf. Long-Sedley II, 173 y nuestro capítulo 4).

**1-3** οἱ Στωικοὶ δὲ τοὺς κοινῶς ποιοὺς ... τὸ ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα κοινὸν κατατεταγμένον; Siriano intenta sacar provecho de la supuesta prioridad de lo comúnmente cualificado respecto de lo peculiarmente cualificado, de modo de probar que en las cosas materiales lo que es prioritario también es lo comúnmente cualificado, es decir, el universal. Es evidente que, intencionalmente o no, está omitiendo el hecho de que lo comúnmente cualificado en sentido estoico no puede homologarse al universal en el que él está pensando.

**14** φησίν Debe ser el que presenta la objeción.

## 3.18 Plutarco, *CN* 1077C-E (*SVF* 2.112; 2.1064. *FDS* 851; LS 28O)

Ἀκοῦσαι τοίνυν ἔστιν αὐτῶν καὶ γράμμασιν ἐντυχεῖν πολλοῖς πρὸς τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς διαφερομένων καὶ βοώντων, ὡς πάντα πράγματα συγχέουσι ταῖς ἀπαραλλαξίαις, ἐπὶ δυοῖν οὐσιῶν ἕνα ποιὸν εἶναι βιαζόμενοι. καίτοι τοῦτο μὲν οὐκ ἔστιν ὅστις ἀνθρώπων οὐ διανοεῖται, καὶ τοὐναντίον οἴεται θαυμαστὸν εἶναι καὶ παράδοξον, εἰ μήτε φάττα φάττῃ μήτε μελίττῃ μέλιττα μήτε πυρῷ πυρὸς ἢ σύκῳ, τὸ τοῦ λόγου, σῦκον ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ γέγονεν ἀπαράλλακτον· ἐκεῖνα δ' ὄντως παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστιν, ἃ λέγουσιν οὗτοι καὶ πλάττουσιν, ἐπὶ μιᾶς οὐσίας δύ' ἰδίως γενέσθαι ποιοὺς καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἕνα ποιὸν ἰδίως ἔχουσαν ἐπιόντος ἑτέρου δέχεσθαι καὶ διαφυλάττειν ὁμοίως ἀμφοτέρους. εἰ γὰρ δύο, καὶ τρεῖς καὶ τέτταρες ἔσονται καὶ πέντε καὶ ὅσους οὐκ ἄν τις εἴποι περὶ μίαν οὐσίαν· λέγω δ' οὐκ ἐν μέρεσι διαφόροις, ἀλλὰ πάντας ὁμοίως περὶ ὅλην τοὺς ἀπείρους. λέγει γοῦν Χρύσιππος ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν οὖν ἡ ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν ἀναχωρεῖν ἐπὶ



τὴν πρόνοιαν, εἶθ' ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾶς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους.

**18** ἡ E : om. B

**2-3** πρὸς τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς ... βοώντων Para esta polémica entre académicos y estoicos cf. Cicerón *Acad.* 2.49-59; 84-86 y Sexto *AM* 7.252 (y nuestro capítulo 7, textos **7.3** y **7.15**); 403-411. El núcleo de la tesis estoica es que si todo individuo existente es un ítem peculiarmente cualificado, entonces, no puede haber dos o más cosas que sean exactamente iguales (cf. Cicerón, *Acad.* 2.85).

**10-12** ἃ λέγουσιν ...ποιὸν ἰδίως ἔχουσαν Como acertadamente señala Cherniss (1976: 800, n. c), esto no es lo que los estoicos quieren decir, sino que es una inferencia de Plutarco quien se apoya en un detalle de la teoría de la conflagración. Como se ve en **3.4**, lo que Crisipo parece haber sostenido es que es imposible que dos individuos peculiarmente cualificados se den en la misma sustancia.

**16-18** λέγει γοῦν Χρύσιππος ... τὸν κόσμον τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν οὖν ἡ ἐκπύρωσις γένηται Cf. Cicerón, *Acad.* 1.29 y *ND* 2.58.

## 3.19 Simplicio, *in cat.* 172, 1-10 (*FDS* 872)

καὶ οὐ καλῶς οἱ Στωικοὶ νομίζουσιν πάσης τῆς κατὰ διαφορὰν ἰδιότητος ἀπηλλάχθαι τὰ πρός τί πως ἔχοντα, διότι πέφυκεν συμβαίνειν καὶ ἀποσυμβαίνειν μηδεμιᾶς μεταβολῆς περὶ αὐτὰ γενομένης· ψεῦδος γὰρ τοῦτο λέγεται, ἐπεὶ καὶ τῶν πρός τι γίνεται μεταβολὴ ὡς πέφυκε ταῦτα μεταβάλλειν. εἴτε δὲ ἐν τοῖς ποιοῖς ἢ τοῖς ἄλλοις γένεσιν ὑφέστηκεν καὶ ἰδίαν ἔχει ὑπόστασιν ἐν ἐκείνοις, εἴτε καὶ χωριζόμενον ὡς λόγος [ἐστὶν] ἔτι μᾶλλον ὑφέστηκεν, κατ' ἀμφότερα οὖν ἔχει τὴν ὑφόστασιν τὰ πρός τι τοιαύτην, ὁποίαν εἰρήκαμεν ἔκ διαφορᾶς τε ὁμοῦ καὶ σχέσεως συνισταμένην. ὅτι μὲν οὖν ὑφέστηκεν τὰ πρός τι καὶ ἥντινα ἔχει φύσιν, διὰ τούτων εἰρήσθω.

**2** στωϊκοὶ A / ἀπηλάχθαι A **3** γινομένης A **7** exspectaveris χωριζόμενα (Kalbfleisch dicit) / ὡς ὁ λόγος v / ἐστὶν Kalbfleisch del. **9** τε om., ὁμοῦ supra L[1]

**2-3** πάσης τῆς κατὰ διαφορὰν ... τὰ πρός τί πως ἔχοντα cf. *supra* **3.12**, 16-19.

## 3.20 Simplicio, *in cat.* 373, 7-374, 6 (*SVF* 2.401; *FDS* 867)

Τῶν δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἀξιούντων εἰς τὸ πὼς ἔχειν ἀναφέρειν τὸ ἔχειν ὁ Βόηθος ἐναντιοῦται, οὔτε εἰς τὸ πὼς ἔχον ἡγούμενος δεῖν οὔτε εἰς τὰ πρός τι ἀνάγειν αὐτό, ἰδίαν δὲ εἶναι κατηγορίαν· εἶναι μὲν γὰρ σχετικὴν αὐτήν, τριχῶς δὲ μάλιστα καὶ ὁμωνύμως τὴν σχέσιν λέγεσθαι· τὴν μὲν γὰρ εἶναι ἐν ἑαυτῷ καὶ καθ' ἑαυτό, τὴν δὲ πρὸς ἕτερον, τὴν δὲ ἑτέρου πρὸς ἑαυτό. ἡ μὲν οὖν ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται κατὰ τὸν πὼς ἔχοντα, οἷος ὁ προβεβλημένος· σχέσις γάρ ἐστιν αὐτοῦ πρὸς ἑαυτόν. ἡ δὲ πρὸς ἕτερον ἡ τῶν λεγομένων πρός τι· ὁ γὰρ πατὴρ καὶ ὁ δεξιὸς κατὰ σχέσιν λέγεται οὐ τὴν αὐτοῦ τινος πρὸς ἑαυτόν, ἀλλὰ τὴν πρὸς ἕτερον. ἡ δὲ ἀφ' ἑτέρου πρὸς ἑαυτό, οἷα ἡ τοῦ ὡπλισμένου καὶ ὑποδεδεμένου· ἔστιν γὰρ ἄλλου σχέσις πρὸς αὐτόν, τῶν μὲν ὅπλων πρὸς τὸν ὡπλισμένον, τῶν δὲ ὑποδημάτων πρὸς τὸν ὑποδεδεμένον."μήποτε δέ, φησὶν ὁ Βόηθος, τοῦ ἔχειν ἐστὶ σημαινόμενα τὸ μὲν ὃ ἰσοδυναμεῖ τῷ ἔχειν ὁτιοῦν εἴτε μέρος εἴτε χωρίον, ὃ δὴ καὶ τάχα ὑπὸ τῆς λέξεως καθ' αὑτὴν προταθείσης σημαίνεται, τὰ δὲ πλείω ἐκεῖνα καὶ ἕτερα ἐν τῇ συντάξει· ὁ γὰρ ἀγρὸς προταθεὶς ἢ ὁ πατὴρ ἢ τὸ μέρος τὴν διαφορὰν ποιεῖ" ὑπὸ δὲ ταύτην ἄλλην εἶναι τοῦ ἔχειν σημασίαν τὴν ἰδίως ἐπὶ τοῦ κρατεῖν τεταγμένην. "ἐὰν μὲν οὖν τὴν κατηγορίαν κατὰ τὸ πρῶτον σημαινόμενον τιθῇ τις, καὶ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ σωφρονεῖν καὶ τὸ ὑγιαίνειν εἰς ταύτην τὴν κατηγορίαν ἀναχθήσεται (φρόνησιν γὰρ ἔχειν τὸ φρονεῖν ἐστιν), ὑπεξαιρεθήσεται δὲ ἀπὸ ταύτης ἡ κατὰ τὸ

ποιεῖν καὶ πάσχειν κατηγορία· διακριθήσεται δὲ καὶ τοῦ πρός τι· ὁ μὲν γὰρ κεκτημένος τοῦ πρός τι ἔσται, τὸ δὲ κεκτῆσθαι τοῦ ἔχειν, καὶ ὁ μὲν πατὴρ τοῦ πρός τι, τὸ δὲ πατέρα εἶναι ἐν τῷ υἱὸν ἔχειν. ἐὰν δὲ κατὰ τὸ δεύτερον, τὰ μὲν ἄλλα τοῦ ἔχειν σημαινόμενα εἰς τὰς ἄλλας κατηγορίας ἀναχθήσεται, ὅσα δὲ κατὰ κράτησιν ἐπικτήτου τινός, εἰς ταύτην μόνα." τοιαῦτα μὲν οὖν καὶ τὰ τοῦ γενναίου Βοήθου προσιστορήσθω.

**2** τα]τὰς K **5** ἑαυτό] ἑαυτοῦ K / οἷον Kv **9** οὐ om. A **10** οἷα A **11** αὐτόν ex ἑαυτόν corr. L **14** δή] δὲ A **15** συνάξει K **19** ἀχθήσεται A **21** καὶ τὸ πάσχειν / τῷ L **22** ἐστὶ A **25** μόνην v.

**3.21 Plotino *Enn.* 6.1, 30, 1-21 (*SVF* 2.400)**

Ἐν δὲ τοῖς πως ἔχουσιν ἄτοπον μὲν ἴσως τά πως ἔχοντα τρίτα τίθεσθαι ἢ ὁπωσοῦν τάξεως ἔχει, ἐπειδὴ περὶ τὴν ὕλην πως ἔχοντα πάντα. Ἀλλὰ διαφορὰν τῶν πως ἐχόντων φήσουσιν εἶναι καὶ ἄλλως πως ἔχειν τὴν ὕλην ὡδὶ καὶ οὕτως, ἄλλως δὲ ἐν τοῖς πως ἔχουσι, καὶ ἔτι τὰ μὲν ποιὰ περὶ τὴν ὕλην πως ἔχοντα, τὰ ἰδίως δέ πως ἔχοντα περὶ τὰ ποιά. Ἀλλὰ τῶν ποιῶν αὐτῶν οὐδὲν ἢ ὕλης πως ἐχούσης ὄντων πάλιν τά πως ἔχοντα ἐπὶ τὴν ὕλην αὐτοῖς ἀνατρέχει καὶ περὶ τὴν ὕλην ἔσται. Πῶς δὲ ἓν τό πως ἔχον πολλῆς διαφορᾶς ἐν αὐτοῖς οὔσης; Πῶς γὰρ τὸ τρίπηχυ καὶ τὸ λευκὸν εἰς ἕν, τοῦ μὲν ποσοῦ, τοῦ δὲ ποιοῦ ὄντος; Πῶς δὲ τὸ ποτὲ καὶ τὸ ποῦ; Πῶς δὲ ὅλως πως ἔχοντα τὸ χθὲς καὶ τὸ πέρυσι καὶ τὸ ἐν Λυκίῳ καὶ Ἀκαδημίᾳ; Καὶ ὅλως πῶς δὲ ὁ χρόνος πως ἔχων; Οὔτε γὰρ αὐτὸς οὔτε τὰ ἐν αὐτῷ τῷ χρόνῳ, οὔτε τὰ ἐν τῷ τόπῳ οὔτε ὁ τόπος. Τὸ δὲ ποιεῖν πῶς πως ἔχον; Ἐπεὶ οὐδ᾽ ὁ ποιῶν πως ἔχων, ἀλλὰ μᾶλλόν πως ποιῶν ἢ ὅλως οὔ πως, ἀλλὰ ποιῶν μόνον· καὶ ὁ πάσχων οὔ πως ἔχων, ἀλλὰ μᾶλλόν πως πάσχων ἢ ὅλως πάσχων [οὕτως]. Ἴσως δ᾽ ἂν μόνον ἁρμόσει ἐπὶ τοῦ κεῖσθαι τὸ (πὼς ἔχων) καὶ ἐπὶ τοῦ ἔχειν· ἐπὶ δὲ τοῦ ἔχειν οὐ πὼς ἔχον, ἀλλὰ ἔχον.

**16** ἐπεὶ καὶ Ciz. **17** οὔ πως Gollwitzer : οὐκ ὢν BxUC : οὐκ ὂν W / ποιὸν W: ποιῶν Henry-Schwyzer **19** ἁρμόσει Henry-Schwyzer, Bréhier : ἁρμόσει<ε> von Arnim / οὕτως del. Theiler, H-S[1] **20** πὼς ἔχων Henry-Schwyzer : πὼς ἔχον von Arnim, Bréhier / ἔχων Henry-Schwyzer : ἔχον von Arnim, Bréhier / ἢ x.

# Capítulo 4
# Los universales

**4. 1. Estobeo, *Ecl.* 1.136, 21-137, 6 (*SVF* 1. 65; LS 30A; *FDS* 316)**

De Zenón y sus seguidores. Afirman que las concepciones no son algo ni están cualificadas, sino que son ficciones del alma, como si fueran algo y como si estuvieran cualificadas. Éstas son las cosas llamadas ideas por los antiguos. En efecto, las ideas son de las cosas que caen bajo las concepciones, por ejemplo, de seres humanos, de caballos y, por hablar de modo más general, de todos los animales y de cuantas otras cosas dicen que hay ideas. Los filósofos estoicos dicen que éstas son inexistentes y que nosotros participamos de las concepciones y somos portadores de los casos-sujeto que ellos, sin duda, nombran "apelativos".

**4.2. Aecio, 1.10.3-5 (*SVF* 1. 65 y 2.360; *FDS* 317)**

Platón supone que las ideas son separables de la substancia de la materia al haber subsistido en los pensamientos y las presentaciones de dios, es decir, del intelecto. Aristóteles, en cambio, preserva las formas, es decir, las ideas, pero ciertamente no separadas de la materia, al generarse desde fuera lo que proviene de dios. Los estoicos seguidores de Zenón afirmaron que las ideas son nuestras concepciones.

**4.3 Alejandro de Afrodisia, *in Top.* 359, 10-16 (*SVF* 2. 329; LS 30D; *FDS* 709)**

Nuevamente, si el género está entre las cosas que son consecuencia de todas, la diferencia dentro del género tendrá una mayor extensión al ser ésta una de las cosas que son consecuencia de todos los seres. De este modo, se mostrará que tampoco el algo es género de todas las cosas, pues también habrá un género del uno que tiene la misma extensión [que el uno] o incluso una mayor, si efectivamente lo uno se predica de la concepción mientras que lo algo sólo de los cuerpos y los incorpóreos, pero la concepción [no se predica] de ninguno de ellos según quienes afirman estas cosas.

**4. 4. Simplicio, *in cat.*105, 7-21 (*SVF* 2.278; LS 30E; *FDS* 1247)**

Ahora vale la pena investigar si habrá de decirse, en conformidad con quienes otorgan realidad a las formas y los géneros, que estas cosas existen. En efecto, Crisipo también cuestiona, respecto de la idea, si habrá de decirse que es un esto. Y debe tomarse en cuenta la convención entre los estoicos respecto de las cosas cualificadas genéricamente: cómo, según ellos, se aplican los casos, cómo las entidades comunes son tildadas por ellos de nada y de qué manera surge, debido a su ignorancia de que no toda substancia significa un esto, el sofisma del Nadie por la gramática de la expresión. Por ejemplo: "si alguien está en Atenas, no está en Megara<; el hombre está en Atenas, por lo tanto, el hombre no está en Megara>". En efecto, el ser humano no es alguien, pues el [ser humano] común no es alguien. Sin embargo, en el argumento lo tomamos como alguien y es por esto que el argumento tuvo este nombre, habiendo sido llamado "el argumento Nadie". Lo mismo [ocurre] también en el caso de este sofisma: "lo que yo soy, tú no eres; yo soy un ser humano; por consiguiente, tú no eres un ser humano". En efecto, también en este sofisma, los términos "yo" y "tú" se predican de individuos, pero "el ser humano" de ninguno de los [seres humanos] particulares. Por tanto, la conclusión paradójica se dió por causa de que trató un no algo como algo.

**4. 5 Siriano, *in metaph.* 105, 19-30 y 106, 5-8 (*SVF* 2. 364 & 3 Arch. 13; LS 30H; *FDS* 318A)**

Sin embargo, para que no perdamos el tiempo discurriendo sobre una historia que es clara, debe mencionarse contra él [*sc.* Aristóteles] un argumento acerca de Sócrates, Platón, los parmenídeos y los pitagóricos, de que, por lo tanto, las formas no eran introducidas en compañía de estos hombres divinos para el uso de convenciones respecto de los nombres, como lo creyeron Crisipo, Arquedemo y posteriormente la mayoría de los estoicos (pues, en virtud de varias diferencias, las formas se distinguen por sí mismas de las cosas que se predican por convención). Tampoco es el caso que [las formas] subsistan en la mente de modo análogo a los bien consabidos decibles, según Longino optó por considerar. En efecto, nada en absoluto subsiste en la mente si efectivamente lo subsistente es carente de existencia, pues ¿cómo podría una misma cosa ser pensable y, a la vez, subsistente? Según ellos [*sc.* Sócrates, Platón, Parménides y los Pitagóricos], las ideas tampoco son concepciones, como posteriormente lo ha afirmado Cleantes y ni siquiera subsisten en la mente en conformidad con las ideas conceptuales, como [sostiene] Antonino al mezclar la opinión de Longino y la de Cleantes. [...] También se deja engañar el peripatético Boeto por estas instrucciones de Aristóteles, al llevar las formas hacia lo mismo que las [concepciones] genéricas, junto a quien es razonable ubicar también a Cornuto, al haberse dejado llevar, él también, no lejos de esta doctrina.

**4.6. Sexto Empírico *AM* 11. 8-11 (*SVF* 2. 224; LS 30I; *FDS* 629)**

En efecto, los escritores técnicos afirman que la definición se distingue de la [proposición] universalizable por la mera la sintaxis, al ser lo mismo [que ella] en cuanto a su fuerza. Esto es verosímil. En efecto, el que afirma "El ser humano es un animal racional mortal" dice lo mismo en fuerza que el que afirma "Si algo es un ser humano, es un animal racional mortal", aunque difiera fonéticamente [este segundo enunciado del primero]. El que esto sea así, es evidente a partir del hecho no sólo de que la [proposición] universalizable es capaz de abarcar los casos particulares, sino también de que la definición engloba todas las especies del *definiendum*, por ejemplo, la de ser humano, todos los seres humanos específicos, la de caballo, todos los caballos. Al subsumirse un solo caso falso, ambos quedan impugnados: tanto la [proposición] universalizable como la definición. Ahora bien, así como éstas divergen entre sí en cuanto a la fonética, pero son las mismas en fuerza, de este mismo modo, afirman, la división completa es universal en fuerza, pero se distingue sintácticamente de la [proposición] universalizable. En efecto, la [clase] dividida de esta manera: "de los seres humanos unos son griegos y otros bárbaros" dice algo igual que "si hay ciertos seres humanos, son o bien griegos o bien bárbaros", pues si hubiera de encontrarse algún ser humano que no fuera ni griego ni bárbaro, necesariamente queda impugnada la división y se vuelve falsa la [proposición] universalizable. Por ello mismo también lo que se afirma de este modo "de los existentes, unos son bienes, otros males y otros son intermedios entre éstos" es virtualmente, según Crisipo, tal como [una proposición] universalizable del siguiente tipo: "si algunas cosas son existentes, son o bienes o bien males o bien indiferentes". Sin duda, tal [proposición] universalizable es falsa al subsumirse bajo ella algo falso.

**COMENTARIO**

En este último capítulo sobre la ontología estoica, nos ocupamos de su teoría de los universales. Por "universales" entendemos las entidades genéricas a las cuales pretenden referirse términos singulares como "el ser humano" cuando fungen como sujeto de predicación en oraciones como "el ser humano es un animal racional mortal". Empezamos con una breve descripción de la interpretación tradicional y más difundida de la teoría estoica sobre estas entidades. Enseguida, analizamos en detalle las principales fuentes para mostrar que esta



interpretación se ajusta bien a ellas. Terminamos con la formulación de una dificultad en la teoría estoica.

La teoría de Zenón aparece en los textos **4.1**, **4.2** y **4.3**: los universales son meras concepciones (ἐννοήματα), los cuales, dentro de la ontología estoica, son entidades inexistentes (ἀνυπάρκτους) que no son ni siquiera un algo (τις). Según el testimonio de Siriano en **4.5**, Cleantes parece haber aceptado esta postura sin cambios. Una manera de entender esto es que los universales de Zenón y Cleantes no son absolutamente nada. En oraciones como "el ser humano es un animal racional mortal", el término sujeto "El ser humano" carece totalmente de referente. Esta línea interpretativa, de tipo nominalista, es la más común entre los estudiosos de la ontología estoica y aparece con distintos grados de desarrollo en Zeller 1844-1852, vol. 3.1: pp. 80-81; Prantl 1855-70, vol. 1: pp. 427-433; Stein 1888: 276-300; Brochard 1912: 221-224, 235-238 y 242-246; Couissin 1927: 390; Graeser 1975: 84; Forschner 1981: 74-81; Inwood 1985: 204 y Sorabji, 2005, vol. 3: 129 y 147. Sin embargo, hay otras dos interpretaciones alternativas: por una parte, la de David Sedley (en Sedley 1985 y Long-Sedley 1987: vol. 1, 181-183), quien atribuye a Zenón y Cleantes una forma de conceptualismo similar a la que sostienen algunos empiristas británicos, y, por otra, la de Victor Caston (en Caston 1999), quien argumenta que ellos adoptaron una forma de realismo. De acuerdo con Sedley, si bien los universales estoicos no son absolutamente nada, somos capaces de representarnos universales en nuestra mente, de modo análogo a cómo, si bien no hay sirenas en la realidad, somos capaces de formarnos representaciones mentales de sirenas. Por consiguiente, el conceptualismo que Sedley atribuye a los estoicos es un tipo de nominalismo que, además, aplica una teoría sobre la formación de representaciones de particulares ficticios como las sirenas, al caso de los universales. Según Caston, en cambio, nuestras representaciones de universales no carecen de un objeto intencional: contrariamente a lo que sostiene la lectura nominalista-conceptualista, es falso que no hay nada en la realidad que sea representado por ellas. La única reserva, sostiene Caston, es que su objeto es puramente intencional, es decir, un objeto que no existe independientemente de las representaciones que tengamos de ellos. Los universales, al igual que las entidades ficticias en general, dependerían totalmente de nuestras representaciones para existir y, por ello, estarían dotados de una existencia disminuida. Pero no por ello son nada como sostiene la lectura nominalista-conceptualista. Son objetos intencionales que existen aunque sea en un sentido débil y disminuido, al ser totalmente dependientes de la mente. La lectura nominalista-conceptualista, en cambio, argumenta que nuestras representaciones de universales no tienen ningún objeto en absoluto, ni siquiera uno puramente intencional.

En cualquier caso, los estoicos sostienen que podemos tener representaciones de universales. De hecho, a las representaciones de universales, algunas fuentes las llaman "presentaciones genéricas" (texto **6.5**) y otras las clasifican como un tipo de concepto (ἔννοια), a saber, el llamado "ficción" (φάντασμα). ¿Cómo sería posible representarnos un universal si, como afirmar la interpretación nominalista, los universales no son absolutamente nada? Una analogía a la que ya nos referimos podría ayudarnos a entender esto. Así como puedo representarme una sirena, aunque las sirenas, junto con todos los particulares ficticios, no son un algo (al menos en la opinión de algunos estoicos, cf. Brunschwig 1988: 99-103 y nuestro comentario en el capítulo 2), así también puedo representarme un ser humano genérico, aunque éste, por ser un universal, tampoco sea un algo. En ambos casos, las representaciones mismas son perfectamente reales, pues, según la epistemología estoica que presentamos más adelante en el capítulo 6, todas las presentaciones, incluyendo los conceptos, son estados materiales de mi alma que consisten en impresiones físicas sobre su hálito (textos **6.1** y **7.10**). Sin embargo, el objeto intencional de mis representaciones de universales o de particulares ficticios, es decir, aquello que ellas representan, no es nada (según la interpretación nominalista) o al menos, no

algo que pudiera existir independientemente de las representaciones mismas (según la interpretación realista). Sobre la base de esta comparación, podemos incluso reformular la analogía anterior del modo siguiente: una imagen de una sirena puede ser perfectamente real (piénsese en el óleo de Leighton "El pescador y la sirena"), aunque la sirena misma no lo sea; análogamente, si bien mi representación del ser humano genérico es también perfectamente real, no lo es su objeto intencional, a saber, el ser humano genérico.

Ahora bien, si para los estoicos los universales no son nada, como lo afirma la interpretación realista ¿cómo se generarían, según ellos, nuestras representaciones de universales? Aquí también conviene establecer una analogía entre los particulares ficticios y los universales.

La teoría estoica general sobre la formación de representaciones aparece en cuatro textos incluidos en el capítulo 6: **6.2**, **6.3**, **6.4** y **6.5**. En **6.3**, se hace patente que los estoicos estudiaron en detalle la formación de presentaciones que representan entidades ficticias. Prueba de ello es que distinguieron por lo menos tres casos: ciertas ficciones se piensan "por analogía" como en el caso de Ticio y el Cíclope, otros "por transposición", como los ojos en el pecho. Otros más, en cambio, "por composición" por ejemplo el hipocentauro. En el primer procedimiento, se magnifica el objeto conservando las proporciones entre las partes, en el segundo, se cambia el lugar de una o más partes sin afectar su estructura general, en el tercero se reordenan las partes de tal modo que se altera su estructura general. Pero **6.3** no se ocupa del caso específico que nos interesa aquí, el de los universales. ¿Cuál podría ser el procedimiento en este caso? Una posibilidad, sugerida en **6.4**, es un mecanismo mental de abstracción que, a partir de la observación repetida de casos particulares semejantes entre sí, despoja a los particulares de las diferencias que los distinguen entre ellas y, enfocándose únicamente en los atributos comunes en que se funda la semejanza que los une, elabora una representación mental de dichos atributos. Como lo señala Sorabji (2005: vol. 3, 138-141), esta teoría de corte aristotélico tuvo fuertes repercusiones en la epistemología de filósofos antiguos posteriores a él.

Hasta aquí nos hemos ocupado de la teoría estoica de los universales en la versión que parece tener su origen en Zenón y Cleantes. Sin embargo, el pensamiento estoico sobre los universales parece haberse modificado con el tiempo, al buscar resolver problemas que la versión original encontró. Una versión que se aparta de la original en este sentido es la de Crisipo. De acuerdo con **4.5**, la versión de Crisipo y de otros estoicos posteriores que lo siguieron es distinta de la de Zenón y Cleantes, pues empiezan a introducirse "para el uso de convenciones respecto de los nombres" (πρὸς τὴν χρῆσιν τῆς τῶν ὀνομάτων συνηθείας). ¿Qué significa esto? Según **4.6**, se sugiere que estas convenciones son aquellas que rigen el uso de términos singulares en las definiciones. Para tomar el ejemplo de **4.6**, Crisipo habría sostenido que el enunciado *A* "El ser humano es un animal racional mortal" significa lo mismo que el enunciado *B* "Si algo es un ser humano, es un animal racional mortal" a pesar de que *A* y *B* difieren entre sí sintáctica y fonéticamente. En otras palabras, *A* y *B* expresarían una misma proposición (*axioma*), la cual constituiría su significado. Dicha proposición sería la cuantificada universalmente ("universalizable": *katholikón*):

(1) (x) (si x es un ser humano, x es una animal racional mortal)

Ninguna de las fuentes indica cuál era el objetivo de la teoría de Crisipo: ¿qué problema filosófico pretendía resolver? A título de conjetura, podríamos pensar que se trata de un problema análogo al que preocupó a Russell al formular la versión clásica de su teoría de las descripciones (Russell 1905, cf. Neale 1990 y Ludlow 2007). Pensemos en un término singular como "El actual rey de Francia". Dado que no hay un actual rey de Francia y dicho término, por consiguiente, carece de referente, las oraciones "El actual rey de Francia es calvo" y "El actual rey de Francia no es calvo" carecerían de valor de verdad. En efecto, oraciones predicativas como éstas son verdaderas cuando el sujeto cae bajo la extensión del predicado y



falsas cuando no es así. Pero, en la medida en que no existe un actual rey de Francia, el supuesto sujeto de estas dos oraciones no cae ni en la extensión del predicado *Calvo* ni en la del predicado *No-calvo*. Es por ello que estas oraciones, carecerían de un valor de verdad. Pero esto representa una violación del principio de bivalencia. Para evitar esta consecuencia indeseable, se podría admitir en la ontología, como lo hace Meinong (1904), la presencia de objetos no-existentes que puedan fungir con referentes del término anterior, en este caso, un actual rey de Francia. La propuesta de Russell es distinta: para que estas oraciones no violen el principio de bivalencia, se las debe de tratar como oraciones existenciales cuyo sujeto gramatical no funciona, desde un punto de vista lógico, como un término singular genuino sino como predicado. Por ejemplo, "El actual rey de Francia es calvo" se analizaría como: hay un *x* tal que (i) *x* es actualmente rey de Francia (ii) para todo *y*, si *y* es actualmente rey de Francia, *y* = *x*, es decir, *x* es el único rey de Francia (cláusula de "unicidad"), y (iii) *x* es calvo. Formalmente:

(2) $\exists x\ [(Fx\ \&\ (y)\ (Fy \rightarrow x{=}y))\ \&\ Cx]$

Puesto que no hay actualmente un rey de Francia, esta oración no carece de valor de verdad sino que es falsa. Un problema análogo pudo haber preocupado a Crisipo en el caso específico de los universales. Consideremos una oración como:

(3) "El ser humano es griego".

Pero supongamos, junto con Zenón y Cleantes, que no hay un ser humano genérico. Si es así, (3) no es verdadero ni falso pues el sujeto de (3) no cae ni bajo la extensión del término "griego" (o predicado *ser griego*) ni bajo la de su opuesto "bárbaro" (o predicado *ser bárbaro*). En cambio, supongamos que, siguiendo a Crisipo, el verdadero significado de (3) es la proposición:

(4) (*x*) (si *x* es un ser humano, *x* es griego).

Según puede observarse, (4) tiene un valor de verdad, pues es simplemente *falso* que todo ser humano sea griego. Este método de análisis, permite asignar un valor de verdad determinado a cualquier oración cuyo sujeto gramatical pretende referirse a un universal real. Pero, en principio, también podría funcionar cuando el término singular pretende referirse a un *particular* como el actual rey de Francia. En efecto, el análisis de Crisipo permite dotar de valor de verdad a una oración como "El actual rey de Francia es calvo". En la teoría de Crisipo, el verdadero significado de esta oración sería:

(5) (*x*) (si *x* es el actual rey de Francia, *x* es calvo).

Es preciso advertir que, por tratarse de una cuantificación universal, (5) es incapaz de capturar un aspecto importante del significado de la oración "El actual rey de Francia es calvo", a saber, que hay *un y sólo un* individuo tal que ese individuo es el rey de Francia y es calvo. En cambio, este aspecto aparece claramente reflejado en el análisis russelliano gracias al cuantificador existencial de (2) y su cláusula de unicidad.

En cualquier caso, tanto el método de Russell como el de Crisipo permiten asignar un valor de verdad determinado a oraciones que aparentemente violan el principio de bivalencia en virtud de que su sujeto gramatical –"el actual rey de Francia" en "El actual rey de Francia es calvo" y "el ser humano" en "el ser humano es griego"– carece de referente. Tanto Russell como Crisipo argumentan que, en realidad, la estructura lógica de estas oraciones es distinta de su estructura gramatical. En particular, en esta estructura lógica, las expresiones "el actual rey de Francia" y "el ser humano" no son realmente referenciales sino predicativas, tal como puede apreciarse si atendemos a la estructura lógica de las oraciones: hay un *x* tal que *x* es actualmente rey de Francia, *x* es el único rey de Francia y *x* es calvo, por una parte, y para

todo *x* si *x* es un ser humano *x* es griego, por otra. Gracias a que en estas estructuras lógicas "el actual rey de Francia" y "el ser humano" no son referenciales, sino predicativas, las oraciones tienen un valor de verdad definido. Sin duda, Crisipo y Russell se ocupan de clases distintas de oraciones (oraciones cuyo sujeto gramatical pretende referirse a universales, en el caso de Crisipo y oraciones cuyo sujeto gramatical pretende referirse a particulares, en el caso de Russell). Y su manera de entender la estructura lógica de las oraciones problemáticas también difiere sustancialmente (como proposiciones cuantificadas universalmente en el caso de Crisipo y como proposiciones cuantificadas existencialmente en el caso de Russell). Pero en ambos casos la estrategia general es la misma (ambos argumentan que, desde el punto de vista lógico, las expresiones que funcionan como sujeto gramatical no son referenciales, sino predicativas), el resultado es equivalente (ambas clases de oraciones tienen un valor de verdad definido, aunque distinto en cada caso: falso en Russell y verdadero en Crisipo) y, por ende, ambas propuestas poseen el mismo de grado de éxito como soluciones a la dificultad inicial con la cual pretenden lidiar (la dificultad de que ambas clases de oraciones parecen constituir una excepción al principio de bivalencia).

¿Cuál es el lugar de la teoría de los universales de Crisipo dentro de la historia del estoicismo? Su originalidad parece radicar en intentar hacer compatibles el nominalismo-conceptualismo de Zenón y Cleantes con el principio de bivalencia, el cual es una pieza clave de la epistemología y la física estoica. Pero la versión crisipiana no pretende en absoluto sustituir o corregir el nominalismo de Zenón y Cleantes. De hecho, Crisipo toma de ellos la tesis de que los términos singulares genéricas como "El ser humano" carecen de referente en el sentido fuerte, es decir, en el sentido de que pudiera denotar una entidad determinada que fuera sujeto de predicación y portadora de propiedades como ocurre con las entidades singulares comunes como Sócrates o el actual presidente de México. A lo mucho sería posible, como ya vimos, *representarnos* un ser humano genérico en ese sentido fuerte. El testimonio de Siriano en el texto **4.5** también alude a las posturas de Longino, Antonino y Cornuto, acerca de las cuales no se sabe prácticamente nada más sino que son variaciones de las de Zenón-Cleantes y de Crisipo (cf. Frede, 1990 y Dillon-O' Meara 2006, p. 196 n. 149). La postura de Longino es parecida a la de Crisipo, por identificar los universales con decibles, y aparentemente cercana también a un cierto tipo de conceptualismo, por hacer de los universales entidades que dependen, en un sentido no especificado en el texto, de nuestra mente. Lo mismo cabe afirmar de la postura de Antonino quien sostuvo que los universales son entidades conceptuales que subsisten en la mente. Cornuto, por su parte, parece haber adoptado una postura similar a la de Zenón, al poner énfasis en el carácter general de los universales e identificarlos con "[concepciones] genéricas".

¿Qué pudo haber motivado a los estoicos a sostener que los universales no son algo? El argumento atribuido a Crisipo en **4.4** (cf. texto **10.3**) responde esta pregunta. El argumento es simplemente una reducción al absurdo de la idea de que los universales son algo. No pueden serlo, afirma Crisipo, porque, si lo fueran, entonces el ser humano sería alguien y esto conduciría a una conclusión supuestamente absurda. El razonamiento se centra en un ejemplo: si el Ser Humano (u Hombre) es alguien, no puede estar a la vez en Atenas y Megara, pues algo no puede estar en dos lugares a la vez; por lo tanto, si el Ser Humano está en Atenas, no está en Megara. Pero esto es lo que es absurdo. Aunque **4.4** no señala *por qué* es absurdo, la razón parece ser que el Ser Humano –en cuanto entidad genérica presente en cada una de sus instancias– debería estar presente en cualquier parte donde *haya* seres humanos, incluyendo Megara. Pero esto es justamente lo que la conclusión niega y, por consiguiente, lo que la haría absurda habida cuenta del hecho empírico de que *hay* seres humanos en Megara. Por tanto, no debe tratarse a las entidades genéricas, como algos; en este caso, como personas.



Cabe, sin embargo, hacer una aclaración importante. La idea de que una misma cosa puede estar simultáneamente en dos lugares distintos es, de hecho, aceptada por los estoicos. Como vimos en el capítulo 3, ellos consideran, por ejemplo, que las cualidades son entidades corpóreas capaces de distribuirse a lo largo del cosmos sin por ello perder su identidad. En cambio, el sofisma del Nadie parte del supuesto implícito de que una misma entidad *no* puede estar simultáneamente en dos lugares distintos. Habida cuenta de que este supuesto es uno que Platón parece aceptar (en *Parménides* 131B-C, por ejemplo, Platón deja muy claro que es paradójica la idea de un objeto simultáneamente presente en lugares distintos) lo que podría estar tratando de mostrar el sofisma del Nadie es que es absurdo, no en general, sino *para el propio platónico*, sostener que existen entidades genéricas, pues esta tesis lleva a una conclusión absurda si se parte del supuesto, aceptado por Platón, de que una misma cosa no puede simultáneamente en lugares distintos.

Para terminar, es preciso señalar una posible tensión en la metafísica estoica, originalmente puesta de manifiesto por Charles Kahn (en Kahn 1969: 165-166). En efecto, la idea de que los universales no son nada parece contradecir la tesis, también sostenida por los estoicos a través de su teoría de las cualidades, de que existen cualidades comunes, las cuales se encargan de "cualificar comúnmente" a individuos particulares. Según vimos en el capítulo 3, los individuos particulares, como Sócrates, suelen estar cualificados tanto peculiar como comúnmente en virtud de poseer, por un lado, cualidades peculiares (gracias a las cuales distintos individuos de una misma especie se diferencian entre sí, por ejemplo, Sócrates de los demás seres humanos) y, por otro, cualidades comunes como la belleza (gracias a las cuales distintos individuos son de una misma especie). Estas cualidades comunes, como lo indica el texto **4.1** (cf. **8.7**), son el referente de los llamados "apelativos" o "nombres comunes" y son porciones del hálito cósmico que se propaga a través de la totalidad del cosmos y se difunde en las distintas entidades corpóreas con mayor o menor intensidad. Por ejemplo, la belleza como cualidad común se difundiría con mayor intensidad en Afrodita que en Elena de Troya. En cuanto cuerpo, la belleza y cualquier otra cualidad común, es un algo dentro de la ontología estoica. Nótese también que las cualidades comunes son entidades genéricas en el sentido de que se identifican con aquella cosa que está presente en todos los individuos de una misma clase (por ejemplo, tanto en Afrodita como en Elena). Por último, cabe observar que, para los estoicos, una cualidad común puede estar simultáneamente en dos cuerpos que se hallan en lugares distintos (Afrodita y Elena), sin que por ello haya ningún misterio al respecto. En cuanto porción del hálito cósmico, una cualidad común como la belleza es un cuerpo elástico que se encoge y estira y, por ello, puede, en principio, abarcar físicamente la totalidad del cosmos y penetrar cuerpos individuales mezclándose con ellos. En este sentido, una misma cosa, la cualidad común, está presente en varios lugares distintos.

Sin embargo, la identificación de las cualidades comunes con entidades corpóreas parece entrar en conflicto con el nominalismo estoico respecto de los universales. En efecto, es justamente en su calidad de entidades genéricas que se niega a los universales el estatuto de "algo". En otras palabras: la teoría estoica de las cualidades parece *postular* entidades genéricas, mientras que la teoría estoica de los universales parece *excluir* tales entidades de la ontología. Aunque, en general, la segunda parece haber sido el resultado de un largo y cuidadoso proceso de reflexión sobre la metafísica platónica, y aunque aparentemente descansa sobre fundamentos sólidos, esta tensión en la teoría estoica de las cualidades –tensión que los estoicos mismos no parecen haber percibido– nos parece en gran medida insalvable.

# Textos Anotados
# Los universales

## 4. 1. Estobeo, *Ecl.* 1.136, 21-137, 6 (*SVF* 1. 65; LS 30A; *FDS* 316)

Ζήνωνος <καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ>.Τὰ ἐννοήματά φασι μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά, ὡσανεὶ δέ τινα καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι. Τῶν γὰρ κατὰ τὰ ἐννοήματα ὑποπιπτόντων εἶναι τὰς ἰδέας, οἷον ἀνθρώπων, ἵππων, κοινότερον εἰπεῖν πάντων τῶν ζῴων καὶ τῶν ἄλλων ὁπόσων λέγουσιν ἰδέας εἶναι. Ταύτας δὲ οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοί φασιν ἀνυπάρκτους εἶναι καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν.

**1** καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ add. Diels **2** φασι F : φησι P **3** ὡσανεὶ ποιὰ Iacobs : ὡς ἂν εἴποι FP **6** εἰπεῖν Meineke : εἶπε FP **7** ταύτας Meineke : ταῦτα FP.

La tesis de que las ideas son concepciones se atribuye a Zenón en este pasaje y a Cleantes en el texto **4.5**, línea 10. Para un texto paralelo en que también se definen los ἐννοήματα en términos de φαντάσματα cf. *DG* 400, 26-30 (aunque no es claro que la definición que aperece en este texto de *DG* sea estoica y, si lo fuera, no expresaría una concepción apegada a la ortodoxia. Cf. Long-Sedley 1987: vol. 2, 185).

**1** <καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ> Cf. texto 4.5, línea 10: ἐννοήματά εἰσι αἱ ἰδέαι, ὡς Κλεάνθης ὕστερον εἴρηκεν.

**3-4** ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι En *Parménides* 132B-C, Platón ya había explorado la posibilidad de identificar las formas (εἴδη) con concepciones o "pensamientos" (νοήματα) identificando estos pensamientos con una cierta clase de representaciones mentales de objetos. Respecto de los νοήματα Platón afirma que, si bien sólo se dan dentro del alma (οὐδαμοῦ ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς), aquello que representan es *algo existente* (son "de algo existente": τινός ὄντος, 132B11-C2). La diferencia entre esta postura y la que parecen adoptar Zenón y Cleantes radica en que ellos afirmarían que las concepciones (ἐννοήματα) no son nada en absoluto (ni siquiera objetos mentales). Caston 1999: 176-192 interpreta de forma distinta la postura de Zenón y Cleantes, al argumentar que, al igual que los νοήματα de este pasaje del *Parménides*, los ἐννοήματα de Zenón y Cleantes son una cierta clase de entidad, dependientes de la mente ("intentional objets of thought"). En este sentido, la postura que Caston atribuye a Zenón y Cleantes respecto de los universales es *realista*, aunque se trate de un realismo débil, y no nominalista como sostiene a mayoría de los estudiosos de este problema. Una tercera interpretación es la de Sedley (1985) y Long-Sedley (1987), quienes les atribuyen una postura conceptualista similar a la de los empiristas británicos: "far from being prior to particular men in order of being, as Platonism held, [the universal man] is merely a mental construct compounded out of experiences of pre-existing individual men, and corresponding to nothing in reality" (Sedley 1985: 89, cf. Locke, *An essay concerning human understanding* 3.3.11). No es del todo clara la diferencia entre la interpretación de Caston y la de Sedley excepto por el hecho de que, a diferencia de Sedley (1985: 87), Caston sostiene (1) que las concepciones estoicas son algo, τι (Sedley argumenta que no son ni algo ni nada sino cuasi-algos, οὔτινα, término que aparece en algunas fuentes como **2.12** y que Caston traduce como "nada") y (2) que, en los estoicos, no existe una categoría ontológica de cuasi-algos distinta de la de los algos y de la de la nada (1999: 158-165).

**4-5** Τῶν γὰρ κατὰ τὰ ἐννοήματα ὑποπιπτόντων εἶναι τὰς ἰδέας Es decir, los estoicos pretenden que sus ἐννοήματα tienen la misma extensión que las ideas tradicionales. Cf. el texto **4.2** y *DG* 615, 12-16. Para un aspecto de la concepción que tenía Crisipo de las ideas tradicionales, cf. Proclo, *in Euclid.* 395 (*SVF* 2.365) donde se indica que, para Crisipo, la extensión de los universales tradicionales –al igual que la de los teoremas geométricos– es ilimitada en el sentido de que cada idea abarca un número ilimitado de



cosas del mismo tipo: "aquéllas [sc. las ideas: αἱ ἰδέαι] abarcan en límites definidos la generación de cosas ilimitadas" (ἐκεῖναι τῶν ἀπείρων ἐν πέρασιν ὡρισμένοις τὴν γένεσιν περιλαμβάνουσιν).

**8** ἀνυπάρκτους εἶναι Cf. **2.12**: los οὔτινα ("nadas") no subsisten en la mente (ἀνυπόστατα τῇ διανοίᾳ).

**9-10** ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν. Un apelativo es una palabra que denota una cualidad común (cf. **8.1**: μέρος λόγου σημαῖνον κοινὴν ποιότητα) y el posible significado de esta afirmación es que somos "portadores" de los apelativos en caso nominativo porque, si bien somos individuos, también estamos cualificados comúnmente (cf. nuestro capítulo 3, comentario).

## 4.2. Aecio, 1.10.3-5 (*SVF* 1. 65 y 2.360; *FDS* 317)

Πλάτων χωριστὰς τῆς ὕλης οὐσίας τὰς ἰδέας ὑπολαμβάνει, ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ, τουτέστι τοῦ νοῦ, ὑφεστώσας. Ἀριστοτέλης δ' εἴδη μὲν ἀπέλιπε καὶ ἰδέας, οὐ μὴν κεχωρισμένας τῆς ὕλης, + ἔξω γεγονὼς τὸ ὑπὸ τοῦ θεοῦ +. Οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωικοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν.

**5** ἔξω γεγονὼς τὸ ὑπὸ τοῦ θεοῦ E : corrup. ind. edd. (οὐδ' εἰκόνας τοῦ γεγονότος ὑπὸ θεοῦ Wyttenbach : ἐξ' ὧν γεγονέναι τὸ εἰδοποιηθέν Usener).

## 4.3 Alejandro de Afrodisia, *in Top.* 359, 10-16 (*SVF* 2. 329; LS 30D; *FDS* 709)

πάλιν εἰ τὸ γένος μὴ τῶν πᾶσιν ἑπομένων εἴη, ἔσται [γὰρ] αὐτοῦ ἐπὶ πλέον ἡ διαφορὰ οὖσά γε τῶν πᾶσι τοῖς οὖσιν ἑπομένων. οὕτω δειχθήσεται μηδὲ τὸ τὶ γένος ὂν τῶν πάντων· ἔσται γὰρ καὶ τοῦ ἑνὸς γένος ἢ ἐπ' ἴσης ὄντος αὐτῷ ἢ καὶ ἐπὶ πλέον, εἴ γε τὸ μὲν ἓν καὶ κατὰ τοῦ ἐννοήματος, τὸ δὲ τὶ κατὰ μόνων σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, τὸ δὲ ἐννόημα μηδέτερον τούτων κατὰ τοὺς ταῦτα λέγοντας.

**2** γὰρ secl. Wallies **5** ἐννοήματος] ἑνὸς νοήματος B.

Para un texto paralelo a éste, cf. **6.13**. Este pasaje se refiere a Aristóteles, *Top.* 4.6 124a26.

## 4. 4. Simplicio, *in cat.*105, 7-21 (*SVF* 2.278; LS 30E; *FDS* 1247)

Ἄξιον δὲ ζητεῖν κατὰ τοὺς ὑπόστασιν διδόντας τοῖς εἴδεσιν καὶ γένεσιν εἰ ῥηθήσεται τάδε εἶναι· καὶ γὰρ καὶ Χρύσιππος ἀπορεῖ περὶ τῆς ἰδέας, εἰ τόδε τι ῥηθήσεται. συμπαραληπτέον δὲ καὶ τὴν συνήθειαν τῶν Στωικῶν περὶ τῶν γενικῶν ποιῶν, πῶς αἱ πτώσεις κατ' αὐτοὺς προφέρονται, καὶ πῶς οὔτινα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῖς λέγεται, καὶ ὅπως παρὰ τὴν ἄγνοιαν τοῦ μὴ πᾶσαν οὐσίαν τόδε τι σημαίνειν καὶ τὸ παρὰ τὸν Οὖτιν σόφισμα γίνεται παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως, οἷον 'εἴ τίς ἐστιν ἐν Ἀθήναις, οὐκ ἔστιν ἐν Μεγάροις <ἄνθρωπος δὲ ἔστιν ἐν Ἀθήναις· οὐκ ἄρα ἔστιν ἄνθρωπος ἐν Μεγάροις>'· ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὔ τίς ἐστιν· οὐ γάρ ἐστιν τὶς ὁ κοινός· ὡς τινὰ δὲ αὐτὸν ἐλάβομεν ἐν τῷ λόγῳ, καὶ παρὰ τοῦτο καὶ τὸ ὄνομα τοῦτο ἔσχεν ὁ λόγος Οὖτις κληθείας. τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἐπὶ τοῦδε τοῦ σοφίσματός ἐστιν· 'ὃ ἐγώ εἰμι, σὺ οὐκ εἶ· ἄνθρωπος δέ εἰμι ἐγώ· ἄνθρωπος ἄρα σὺ οὐκ εἶ'. καὶ γὰρ ἐπὶ τούτου τοῦ σοφίσματος τὸ μὲν ἐγώ καὶ σύ ἐπὶ τῶν ἀτόμων λέγεται, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐπ' οὐδενὶ τῶν ἐν μέρει· γέγονεν οὖν ἡ παραγωγή, διότι τῷ οὐ τινὶ ὡς τινὶ ἐχρήσατο.

**5** οὔ in ras. L **8** ἄνθρωπος δὲ ἔστιν ἐν Ἀθήναις· οὐκ ἄρα ἔστιν ἄνθρωπος ἐν Μεγάροις suppl. Kalbfleisch **14** ὡς τινὶ] οὐδενὶ K.

Sobre el sofisma del Nadie, cf. **10.3**, el escolio en Filópono, *in cat.*72 así como Elías, *in cat.*178, 1-12. Estos dos últimos textos sugieren que el sofisma pudo haber tomado su nombre del conocido episodio de

la *Odisea* en que Ulises engaña a Polifemo (9.366-460). Como bien lo observan Long y Sedley (1987: vol. 2, 183), el problema parece ser distinto en cada caso: en el argumento estoico se usa el término "algo" para referirse a una cosa que en realidad no es nada (el ser humano genérico), mientras que en Homero se usa el término "nada" para nombrar a algo (Ulises). El sofisma del Nadie tiene un antecedente importante en la escuela megárica en argumentos diseñados por Estilpón contra la teoría platónica de las formas. Al respecto, cf. DL 2.119.

**3** τόδε τι Término técnico del capítulo 5 de las *Cat.* de Aristóteles para referirse a los sujetos de predicación por excelencia: las substancias primeras (individuos particulares como Sócrates) y las substancias segundas (géneros y especies como animal). Cf. el tratamiento clásico de este tema en Owen 1978. En este texto de Simplicio, el argumento estoico pretende demostrar justamente que los universales platónicos *no son* sujeto de predicación. Sin embargo, no es claro si los propios estoicos usaron este término en este contexto o si es Simplicio quien lo usa para formular en términos artistotélicos la tesis estoica.

**7** τὸ σχῆμα τῆς λέξεως Expresión usada por Aristóteles en *SE* 4 166b10-19 (παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως) para referirse al tipo de sofisma que, en el interior de la clase de los sofismas que "acompañan a la expresión lingüística" (παρὰ τὴν λέξιν), que confunden una categoría morfológica con una categoría semántica. Cf. Schiaparelli 1999: 145-151. En el sofisma discutido por Simplicio, el error radica en suponer que, puesto las expresiones que fungen como sujetos gramaticales de oraciones (por ejemplo, la palabra "Sócrates" en "Sócrates tiene la nariz chata") suelen denotar substancias, una expresión como "alguien" *también* debe denotar una substancia cuando es el sujeto gramatical de una oración (por ejemplo "alguien" en "alguien está en Atenas").

**8** <ἄνθρωπος δὲ ἔστιν ἐν Ἀθήναις· οὐκ ἄρα ἔστιν ἄνθρωπος ἐν Μεγάροις> Cf. Filópono, *in cat.*72 y Elías, *in cat.*178, 1-12.

## 4. 5 Siriano, *in metaph.* 105, 19-30 y 106, 5-8 (*SVF* 2. 364 & 3 Arch. 13; LS 30H; *FDS* 318A)

Ἀλλ' ἵνα μὴ νῦν περὶ τὴν ἱστορίαν φανερὰν οὖσαν διατρίβωμεν, ῥητέον ἕνα λόγον περὶ Σωκράτους καὶ Πλάτωνος καὶ τῶν Παρμενιδείων τε καὶ Πυθαγορείων πρὸς αὐτόν, ὡς ἄρα τὰ εἴδη παρὰ τοῖς θείοις τούτοις ἀνδράσιν οὔτε πρὸς τὴν χρῆσιν τῆς τῶν ὀνομάτων συνηθείας παρήγετο, ὡς Χρύσιππος καὶ Ἀρχέδημος καὶ οἱ πλείους τῶν Στωικῶν ὕστερον ᾠήθησαν (πολλαῖς γὰρ διαφοραῖς διέστηκε τὰ καθ' αὑτὰ εἴδη τῶν ἐν τῇ συνηθείᾳ λεγομένων), οὔτε τοῖς λεκτοῖς τοῖς πολυθρυλήτοις ἀνάλογον τῷ νῷ παρυφίσταται, ὡς ᾑρεῖτο Λογγῖνος πρεσβεύειν· οὐδὲν γὰρ ὅλως παρυφίσταται τῷ νῷ, εἴπερ ἀνούσιόν ἐστι τὸ παρυφιστάμενον· πῶς δ' ἂν τὸ αὐτὸ νοητόν τε εἴη καὶ παρυφίσταιτο; οὐ μὴν οὐδ' ἐννοήματά εἰσι παρ' αὐτοῖς αἱ ἰδέαι, ὡς Κλεάνθης ὕστερον εἴρηκεν, οὐδ', ὡς Ἀντωνῖνος μιγνὺς τὴν Λογγίνου καὶ Κλεάνθους δόξαν, τῷ νῷ παρυφίστανται κατὰ τὰς ἐννοητικὰς ἰδέας [...] παραφέρεται δὲ καὶ Βοηθὸς ὁ περιπατητικὸς ἐκ τῶν παρὰ τῷ Ἀριστοτέλει κατηχήσεων εἰς ταὐτὸν ἄγων τοῖς γενικοῖς τὰς ἰδέας· ᾧ καὶ τὸν Κορνοῦτον συντάττειν εὔλογον, οὐ πόρρω καὶ αὐτὸν ταύτης ὑπενεχθέντα τῆς δόξης·

**4** ῥῆσιν C : χρῆσιν corr. Kroll **8** οὐδὲ Usener.

Este pasaje forma parte del comentario de Siriano a *Met.* M 4 1078b12-32, en que Aristóteles describe cómo los platónicos, inspirados en Sócrates y los Pitágoricos, llegaron a la teoría de las formas, identificándolas con universales separados (καθόλου χωριστά). Para una interpretación sugerente de la primera parte de este pasaje de Siriano, cf. Caston 1999: 148-149 y 196.

**7** παρυφίσταται Las concepciones, por no ser algo, "no subsisten" (ἀνυπόστατα τῇ διανοίᾳ), término técnico del estoicismo para referirse al tipo de existencia característico de los incorpóreos, como es el caso en este texto de Siriano. Cf. **2.3**. En la doctrina de los incorpóreos, el verbo ὑφίστημι también es usado por algunas fuentes con la preposición παρά, como es el caso aquí. Cf. **8.3** y Caston 1999: 207 n. 126.



**8** Λογγῖνος Parece tratarse del Longino de fines del siglo II d.C, posible autor del tratado *De Sublimitate*, estudiante (al igual que Plotino) de Amonio y profesor de Porfirio, quien se refiere a él en diversas ocasiones en *Vita Plot.* (cf. 14, 19, 20 y 21). Contra Plotino, quien tomó del platónico Numenio la tesis de que las formas platónicas no son más que los pensamientos del intelecto divino (cf. *Enn.* 5.5), Longino sostuvo paradójicamente que tales ideas existen fuera del intelecto sin por ello ser anteriores a él (Porfirio, *Vita Plot.* 19-21). Según Michael Frede (1990: 92-96), la tesis que Siriano atribuye a Longino en este texto ("[las formas] subsisten en la mente de modo análogo a los bien consabidos decibles") es usada por Longino para resolver esta paradoja. La tesis de que los λεκτά "subsisten en la mente" aparece **8.3**: los aprehendemos como algo subsistente junto a nuestra mente (τῇ ἡμετέρα παρυφισταμένου διανοίᾳ).

**11** Ἀντωνῖνος Cf. Dillon-O' Meara 2006: 196 n. 149, quienes argumentan que puede tratarse de un contemporáneo de Plotino, discípulo (al igual Plotino y Longino, cf. nota anterior) de Amonio. Otra posibilidad, aunque improbable por el contexto, es que se trate de Marco Aurelio aunque en sus meditaciones (*ASI*) no aparezca el término ἐννόημα y sólo aparezca ἔννοια en contextos ajenos al problema de los universales (por ej. 1.9.1 o 3.2.3).

## 4.6. Sexto Empírico *AM* 11. 8-11 (*SVF* 2. 224; LS 30I; *FDS* 629)

Τὸν γὰρ ὅρον φασὶν οἱ τεχνογράφοι ψιλῇ τῇ συντάξει διαφέρειν τοῦ καθολικοῦ, δυνάμει τὸν αὐτὸν ὄντα. καὶ εἰκότως· ὁ γὰρ εἰπὼν "ἄνθρωπός ἐστι ζῷον λογικὸν θνητόν" τῷ εἰπόντι "εἴ τί ἐστιν ἄνθρωπος, ἐκεῖνο ζῷόν ἐστι λογικὸν θνητόν" τῇ μὲν δυνάμει τὸ αὐτὸ λέγει, τῇ δὲ φωνῇ διάφορον. καὶ ὅτι τοῦτο, συμφανὲς ἐκ τοῦ μὴ μόνον τὸ καθολικὸν τῶν ἐπὶ μέρους εἶναι περιληπτικόν, ἀλλὰ καὶ τὸν ὅρον ἐπὶ πάντα τὰ εἴδη τοῦ ἀποδιδομένου πράγματος διήκειν, οἷον τὸν μὲν τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ πάντας τοὺς κατ' εἶδος ἀνθρώπους, τὸν δὲ τοῦ ἵππου ἐπὶ πάντας τοὺς ἵππους. ἑνός τε ὑποταχθέντος ψεύδους ἑκάτερον γίνεται μοχθηρόν, τό τε καθολικὸν καὶ ὁ ὅρος. ἀλλὰ γὰρ ὡς ταῦτα φωναῖς ἐξηλλαγμένα κατὰ δύναμίν ἐστι τὰ αὐτά, ὧδε καὶ ἡ τέλειος, φασί, διαίρεσις, δύναμιν ἔχουσα καθολικήν, συντάξει τοῦ καθολικοῦ διενήνοχεν. ὁ γὰρ τρόπῳ τῷδε διαιρούμενος "τῶν ἀνθρώπων οἱ μέν εἰσιν Ἕλληνες, οἱ δὲ βάρβαροι" ἴσον τι λέγει τῷ "εἴ τινές εἰσιν ἄνθρωποι, ἐκεῖνοι ἢ Ἕλληνές εἰσιν ἢ βάρβαροι". ἐὰν γάρ τις ἄνθρωπος εὑρίσκηται μήτε Ἕλλην μήτε βάρβαρος, ἀνάγκη μοχθηρὰν μὲν εἶναι τὴν διαίρεσιν, ψεῦδος δὲ γίνεσθαι τὸ καθολικόν. διόπερ καὶ τὸ οὕτω λεγόμενον "τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἀγαθά, τὰ δὲ κακά, τὰ δὲ τούτων μεταξύ" δυνάμει κατὰ τὸν Χρύσιππον τοιοῦτόν ἐστι καθολικόν· "εἴ τινά ἐστιν ὄντα, ἐκεῖνα ἤτοι ἀγαθά ἐστιν ἢ κακά ἐστιν ἢ ἀδιάφορα". τὸ μέντοι γε τοιοῦτον καθολικὸν ψεῦδός ἐστιν ὑποτασσομένου τινὸς αὐτῷ ψεύδους.

**4** τῷ – **5** θνητόν om. E **13** ἔσται N **14** ὧδε Bekker: ὡς δὴ N : ὡς δὲ LEς.

Sobre la noción estoica de definición –donde encontramos dos tesis centrales: la de Crisipo (la definición de X es una "explicación de lo que es privativo" de X: τοῦ ἰδίου ἀπόδοσις) y la de Antípatro (la definición de X es una "proposición analítica formulada de manera adecuada" sobre X: λόγος κατ'ἀνάλυσιν ἀπαρτιζόντων ἐκφερόμενος)– cf. los textos recogidos en *SVF* 2.225 y 227-230 y *FDS* 622-628. Cf. el estudio detallado de esta noción en Crivelli 2010. Esfero, discípulo de Zenón, pudo haber ocupado un lugar central en la teoría estoica de la definición (cf. Cicerón, *Tusc.* 4.53 citado en LS 32H). Véase también DL 7.177.

**1** τεχνογράφοι Hemos seguido la interpretación literal, pero podría tratarse de "los escritores de manuales de retórica" (cf. *LSJ s.v.* τεχνογραφέω) o de "los lógicos profesionales" (*FDS* 629).

**4-5** εἴ τί ἐστιν ἄνθρωπος, ἐκεῖνο ζῷόν ἐστι λογικὸν θνητόν Según explicamos en el comentario, este tipo de análisis permite dotar de valor de verdad a oraciones cuyo sujeto es un término universal sin por ello dotar de existencia a los universales mismos. Como señalamos, este análisis también funciona en el caso de términos que pretenden a referirse a particulares, por ejemplo "El actual rey de Francia", pues la proposición correspondiente sería (1) (*x*) (si *x* es el actual rey de Francia, *x* es calvo), la cual es verdadera. Sin embargo, parece haber una dificultad que conviene mencionar aquí: una oración como "El actual rey de Francia *no* es calvo" –oración que parece ser la negación de "El actual rey de Francia es calvo"– también sería verdadera, pues la proposición que le correspondería también sería verdadera, a saber, (2) (*x*) (si *x* es el actual rey de Francia, *x* no es calvo). Nótese, sin embargo, que (1) y (2) no son contradictorias, pues la contradictoria de (1) es (3) No-(*x*) (si *x* es el actual rey de Francia, *x* no es calvo), la cual es una proposición distinta de (2). Por lo tanto, la dificultad se desvanece, pues la contradicción que parece haber entre las oraciones "El actual rey de Francia es calvo" y "El actual rey de Francia no es calvo", desaparece cuando se las somete al análisis lógico que propone Crisipo (del mismo modo que si se las somete al análisis que propone Russell, pues tampoco son contradictorias entre sí las proposiciones $\exists x[(Fx \,\&\, (y)(Fy \rightarrow x{=}y)) \,\&\, Cx]$ y $\exists x[(Fx \,\&\, (y)(Fy \rightarrow x{=}y)) \,\&\, \text{no-}Cx]$, siendo que, a diferencia de lo que ocurre en el caso de Crisipo, en el caso de Russell ambas proposiciones son falsas: es sencillamente falso que exista algo que sea el actual rey de Francia y sea calvo, así como también es falso que exista algo que sea el actual rey de Francia y *no* sea calvo).

# Capítulo 5
# Lógica, dialéctica y retórica

### 5.1 DL 7.62 (*SVF* 2.122; *FDS* 696)

Dialéctica es, como dice Posidonio, una ciencia de ítems verdaderos, falsos, y de ítems que no son ni lo uno ni lo otro. Ella también, como dice Crisipo, [se refiere] a los significantes y los significados. Pues bien, los estoicos dicen tales cosas en su discusión teórica concerniente a la voz.

### 5.2 Sexto Empírico, *AM* 11.187 (*SVF* 2.123)

También ellos sostuvieron que la dialéctica es una ciencia de ítems verdaderos, falsos, y de ítems que no son ni lo uno ni lo otro. Así, pues, ítems verdaderos, falsos, y los que no son ni lo uno ni lo otro preexistían a la dialéctica. Entonces, si la prudencia es un conocimiento de sí misma, tiene que haber preexistido a sí misma. Sin embargo, nada puede haber preexistido a sí mismo; por lo tanto, de este modo hay que decir que tampoco cualquier ciencia existe respecto del modo de vida.

### 5.3 Alejandro de Afrodisia, *In Top.* 1, 8-14 (*SVF* 2.124; LS 31D; *FDS* 57)

Es bueno que nosotros sepamos por adelantado que todos los filósofos no usan el término "dialéctica" con el mismo significado, sino que los de la Estoa, cuando definen dialéctica como "ciencia de hablar bien", y cuando postulan que "hablar bien" es decir lo que es verdadero y lo que es conveniente, y consideran esto como privativo del filósofo, hacen referencia a la dialéctica en el sentido de la filosofía en su forma más elevada. Es por eso que también sólo el sabio es, según ellos, "dialéctico".

### 5.4 Plutarco, *SR* 1045F-1046B (*SVF* 2.126; 31)

En el tercer libro de *Sobre la dialéctica*, habiendo hecho notar que Platón tomó en serio lo concerniente a la dialéctica, y que [lo mismo hicieron] Aristóteles y sus sucesores hasta Polemón y Estratón y, en especial, Sócrates, y habiendo declarado que uno estaría dispuesto a engañarse con tantos [filósofos] y de tal calibre, concluye textualmente: "en efecto, si hubiesen hablado al pasar de tales asuntos, uno tal vez habría ridiculizado esta área. Pero dado que ellos han hablado tan cuidadosamente, como si la dialéctica se encontrase entre las más significativas y más necesarias de las capacidades, no es persuasivo que ellos, siendo en general personas tales como sospechamos, estén equivocados hasta tal grado". ¿Por qué tú, entonces, alguien podría decir, nunca dejarás de estar en conflicto con personas de tal calibre y con tantas de ellas, ni de imputarles, como crees, que están equivocadas en cuestiones tan importantes y significativas? Pues sin duda no escribieron seriamente sobre dialéctica ni, al pasar, estaban jugando sobre lo concerniente al principio, al fin, a los dioses o a la justicia, asuntos respecto de los cuales tratas a su teoría de obscura, en conflicto consigo misma y con otros errores incontables.

### 5.5 Plutarco, *SR* 1035F-1036B (*SVF* 2.127; LS 31P; *FDS* 351)

[Crisipo] no dice que rechaza absolutamente el argumentar dialécticamente respecto de los [aspectos] contrarios de [un asunto], sino que recomienda que se haga uso de esto con precaución, tal como [se lo hace] en los tribunales no con una defensa, sino para destruir su persuasividad. "En efecto", dice, "proceder así corresponde a los que observan la suspensión del juicio respecto de todo y es una ayuda para lo que desean; pero, por el contrario, corres-

ponde a los que ejercitan el conocimiento en virtud del cual viviremos en concordancia, instruir a sus discípulos con elementos y posiciones fuertes desde el comienzo hasta el final destruyendo la persuasividad de sus [argumentos] en los casos en que es oportuno acordarse de los argumentos contrarios, tal como también [se hace] en los tribunales". Esto es, precisamente, lo que ha dicho con estas mismas palabras. Ahora bien, que es absurdo que crea que los filósofos deben presentar el argumento opuesto sin una defensa, igual que los oradores, maltratándolo como quienes están luchando por la victoria, no por la verdad, se ha argumentado contra él en otra parte. Pero él mismo, no en pocos sino en muchos lugares, presentaba argumentos contrarios a los que aprueba, y lo ha hecho con tanto ánimo, seriedad y tanto pundonor que no corresponde a cualquiera comprender lo que le parece correcto. [Esto] es sin duda lo que ellos dicen cuando admiran la destreza de este hombre y creen que Carnéades no dice nada propio, sino que se precipita a atacar sus argumentos a partir de lo que Crispo intentó [hacer argumentando] en dirección contraria, y que con frecuencia declara: "hombre incomprensible, tu cólera te destruirá". Porque [Crisipo, cree Carnéades,] provee significativos puntos de partida en contra de sí mismo a los que quieren conmover y desacreditar sus doctrinas. [...] En el libro IV de su obra *Sobre los modos de vida* [Crisipo] escribe lo siguiente: "Los argumentos contrarios y los [aspectos] persuasivos [de los argumentos] en lados contrarios no deben mostrarse al azar, sino con precaución, de manera que [las personas] no sean desviadas por ellos y pierdan sus cogniciones por no ser capaces de comprender suficientemente las soluciones y por conocer de un modo inseguro. Porque incluso quienes conocen según el uso corriente tanto los objetos sensibles como los otros objetos que fácilmente dependen de éstos son desviados por las preguntas de los megáricos y por otras preguntas más numerosas y más poderosas". Pues bien, con placer les preguntaría a los estoicos si consideran que las preguntas de los megáricos son más poderosas que las que en contra del uso corriente Crisipo ha escrito en seis libros. ¿O es que hay que hacerle esta pregunta al mismo Crisipo? Examina, pues, lo que de esta manera ha escrito acerca del argumento megárico en su *Tratado sobre el uso del discurso*: "Algo así también ha sucedido en el argumento de Estilpón y en el de Menedemo pues, aunque ellos se habían vuelto muy reputados en sabiduría, su argumento se ha vuelto ahora hacia su desgracia, porque partes de él son muy obtusas y partes son claramente sofísticas". Muy estimado [Crisipo], ¿es que acaso temes que estos argumentos, de los que te ríes y, por tener un vicio manifiesto, los llamas "desgracias de los que preguntan", puedan desviar [a las personas] de su cognición, pero que tú mismo, aunque escribes tantos libros en contra del uso corriente y tienes la ambición de superar a Arcesilao, has agregado lo que descubriste, cualquier cosa que sea, y no esperabas perturbar a ninguno de los que te encontraste? Desde luego que no se vale de meros argumentos dialécticos en contra del uso corriente, sino que, como si fuera arrastrado por la pasión en un juicio, con frecuencia dice con cierta pasión que hace vaniloquios y profiere sonidos inútiles. Pues bien, para no dejar de contradecirse en sus *Tesis físicas* ha escrito lo siguiente: "Aun cuando tengan una cognición, será posible que argumenten en contrario haciendo una defensa, y a veces estableciendo las posibilidades en cada lado, aunque no tengan una cognición de ninguno de ellos". Y en su tratado *Sobre el uso de la razón*, después de haber argumentado que el poder de la razón no debe usarse para cosas inconvenientes, como tampoco debe hacerse con las armas, ha dicho lo siguiente: "Por cierto que debe usarse para el descubrimiento de las cosas verdaderas y para la ejercitación en común de tales cosas, pero no para los fines contrarios, aunque muchos procedan así". Por "muchos" tal vez quiere decir los que suspenden el juicio; aquellos argumentan dialécticamente en cada lado, aunque no tienen cognición de ninguno de ellos. [Su posición es] que, si algo es cognoscible, solamente así o particularmente de esta manera (*sc.* si es cognoscible) la verdad puede dar lugar a una cognición de sí misma. Tú mismo, sin embargo, que los acusas, cuando escribes sobre el uso corriente lo contrario a



aquello de lo que tienes cognición y cuando exhortas a los demás junto con su defensa, estás reconociendo que, por pundonor, te comportas como un jovenzuelo al usar el poder de la razón de un modo inútil y nocivo.

**5.6 DL 7.41-48 (*SVF* 2.130; LS 31A; 31B; 37C. *FDS* 33)**

Algunos sostienen que la parte lógica se divide en dos ciencias: en retórica y dialéctica. Algunos también [la dividen] en la parte que trata la definición y en la que trata los cánones y criterios. Algunos otros, en cambio, eliminan la que trata la definición. Ahora bien, adoptan la que trata los cánones y criterios para descubrir la verdad, pues a ella redirigen las distinciones entre las presentaciones; pero de un modo similar la [parte] que trata con la definición es para el conocimiento de la verdad pues las cosas se captan a través de conceptos. Y en cuanto a la retórica, es la ciencia de hablar bien respecto de los discursos expositivos, y la dialéctica, es la ciencia de dialogar bien respecto de los discursos que consisten en preguntas y respuestas, de ahí que también la definen así: "ciencia de las cosas verdaderas, falsas y de las que no son ni lo uno ni lo otro". También dicen que la retórica misma tiene tres partes: [i] una [parte] de ella es la deliberativa; [ii] otra la forense, y [iii] otra la encomiástica. También se divide en descubrimiento, estilo, orden y representación. Un discurso retórico [se divide] en proemio, exposición, lo que [se replica] en contra de los oponentes, y epílogo. La dialéctica se divide en área concerniente a los significados y al sonido vocal; y el [área] de los significados [se divide] en área de las presentaciones y de los decibles que a partir de ellas subsisten: proposiciones, [que son decibles] completos, predicados –tanto activos como pasivos–, géneros y especies y, de manera similar, argumentos, modos de argumento, silogismos y sofismas que dependen del sonido vocal y de los estados de cosas. Entre esos sofismas se encuentran los argumentos del mentiroso, del que dice la verdad, del que niega los argumentos, el sorites, los defectuosos, los aporéticos y los conclusivos, que se asemejan a ellos. Los argumentos del velo, del cornudo, del no-alguien y del segador. Corresponde también a la dialéctica el área peculiar, antes mencionada, que se refiere al sonido vocal mismo, en la cual se muestra la expresión escrita y cuáles son las partes del discurso, la cual se refiere al solecismo, al barbarismo, la poesía, la ambigüedad, la expresión melodiosa, la música, y, de acuerdo con algunos [estoicos], a las definiciones, las divisiones y las expresiones. [...] [Dicen] que la dialéctica misma es necesaria y es una virtud que contiene [otras] virtudes en especie. La "no precipitación" es el conocimiento de cuándo hay que prestar asentimiento y cuándo no; la "falta de descuido" es una razón fuerte en contra de lo plausible, de manera de no ceder a ello; la "irrefutabilidad" es la fuerza en el argumento, de manera de no ser conducido por él hacia la [posición] contraria. La "ausencia de frivolidad" es un estado que refiere a las presentaciones a una razón recta. Sostienen que el conocimiento mismo es o una cognición segura o un estado en la recepción de las presentaciones que es inmodificable por un argumento. Sin el estudio de la dialéctica el sabio no sería infalible en su argumento, pues lo verdadero y lo falso se discrimina gracias a ella y se distingue lo persuasivo y lo que se dice de manera ambigua; sin ella no es posible formular preguntas y responder de manera metódica. La precipitación en las afirmaciones se hace extensiva a lo que sucede, de manera que las personas que no tienen sus presentaciones entrenadas se vuelven hacia el desorden y el descuido. Es únicamente de este modo que el sabio se mostrará agudo y penetrante y, en general, formidable en sus argumentos, pues a él le corresponde dialogar y debatir correctamente y a él le corresponde discutir lo que se le presenta y responder a lo que se le pregunta, actividades que son propias de la persona experimentada en la dialéctica.

**5.7 Sexto Empírico *AM* 2.6-7 (*SVF* 1.75; 2.294. LS 31E; *FDS* 35)**

Jenócrates, el discípulo de Platón, y los filósofos de la Estoa decían que la retórica es la "ciencia de hablar bien"; en un sentido, Jenócrates admite la expresión "ciencia" en vez de

"arte", de acuerdo con la costumbre antigua, y en otro los estoicos [admiten "ciencia"] en vez de "tener cogniciones seguras", que nacen solamente en el sabio. Pero ambos admiten "decir" como diferente de "dialogar", precisamente porque lo que se establece con brevedad y en el [proceso de] recibir y dar una razón es tarea de la dialéctica; el "decir", en cambio, que se considera en amplitud y detalle es propio de la retórica. De ahí que cuando a Zenón de Citio se le preguntó en qué se diferencia la dialéctica de la retórica, cerró su mano, la volvió a abrir y dijo: "es como esto", estableciendo como peculiaridad de la dialéctica la densidad y brevedad debida a la cerrazón [de su mano], e insinuando enigmáticamente la amplitud del poder de la retórica debido a la apertura y extensión de los dedos.

**5.8 DL 7.83 (*SVF* 2.130; LS 31C; *FDS* 87)**

Los estoicos son de tal índole en asuntos lógicos con el fin de confirmar del mejor modo posible su tesis de que el sabio siempre es un dialéctico. Pues todas las cosas se ven a través de una consideración que se basa en discursos, ya sea los del dominio físico o los del dominio ético. Y en cuanto a la lógica, ¿qué hay que decir? Acerca de la corrección de los nombres, [la cuestión de] cómo los usos corrientes asignaron [nombres] a las cosas, [el sabio] no podría decirlo. Al haber dos usos corrientes que caen bajo su virtud, una examina qué es cada uno de los existentes, otra qué es [lo que se] llama [así]. Así es para ellos la lógica.

**5.9 Plutarco *SR* 1047A-B (*SVF* 2.297-298; LS 31 H)**

La retórica se define como "arte concerniente al orden y al arreglo del discurso expositivo". Además, en el libro I [Crisipo] también ha escrito lo siguiente. "Creo que hay que ocuparse no sólo del orden libre y simple, sino también de las representaciones apropiadas según las modulaciones apropiadas de la voz en el discurso y los gestos del rostro y de las manos". Sin embargo, una persona que aquí se ha distinguido tanto en relación con el discurso y en el mismo libro ha vuelto a sugerir una explicación sobre el choque de los sonidos (*i.e.* el hiato) no sólo dice que, "al retener lo mejor, hay que descuidar estas cosas, sino también ciertos tipos de oscuridades y elipses y, ¡sí, por Zeus!, los solecismos de los que otros –y no pocos– estarían avergonzados". Por cierto que conceder en un momento a los que dicen que el discurso se encuentra dispuesto en orden, incluso hasta el decoro propio de las manos y la boca, pero en otro momento no poner atención a las elipsis y oscuridades, y no avergonzarse de los que cometen solecismos es propio de quien dice perfectamente lo que se le ocurre.

**5.10 Plutarco *SR* 1034E (*SVF* 1.50; 1.78; 1.260; LS 31L)**

Al que dijo "no des tu veredicto hasta que hayas oído ambos lados de la declaración" Zenón lo contradecía valiéndose de un argumento de este tipo: "el segundo hablante no debe ser oído, ya sea que el primer hablante haya demostrado [su tesis], (pues en ese caso lo que se investiga tiene un límite), ya sea que no la haya demostrado (pues eso es semejante a no haber escuchado con atención cuando se lo llamó o a haber dicho banalidades cuando escuchó). Pero o bien la demostró o bien no la demostró. Por consiguiente, el segundo hablante no debe ser oído". Tras proponer este argumento, siguió escribiendo en contra de la *República* de Platón con la intención de refutar los sofismas y animar a sus discípulos a que acojan la dialéctica ya que ella es capaz de hacer eso. Pero, por cierto, o Platón demostró o no demostró lo que se encuentra en la *República*; sin embargo, en cualquiera de los dos casos no era necesario escribir en su contra, sino que eso era completamente inútil y vano. Lo mismo puede decirse también de los sofismas.

**5.11 Dionisio de Halicarnaso, *De compositione verborum* 4, 129-147 (*SVF* 2.206a)**

Ahora bien, cuando yo me decidí a ordenar este asunto estaba investigando si los que nos precedieron (y, especialmente, los filósofos estoicos pues sabía que ellos habían tenido una preocupación no insignificante por el área del lenguaje) habían dicho algo sobre él pues sabía



Es necesario, en efecto, dar testimonio verdadero de ellos. No encontré en ninguna parte nada [escrito] por alguno de los que son valorados por su nombre, ni siquiera una recopilación, mayor o menor, que esté en relación con el tratado que yo escojo. Las dos obras que Crisipo nos ha dejado con el título *Acerca del orden de las partes del discurso* no contienen, como saben los que han leídos los libros, una teoría retórica, sino dialéctica, que trata sobre el orden de las proposiciones, las que son verdaderas y falsas, posibles e imposibles, contingentes, las que cambian, las ambiguas y otras de tal tipo, y no contribuyen con ninguna utilidad ni beneficio para los discursos políticos, sino que se hacen para el placer o la belleza de la exposición; a estas cualidades, sin embargo, debe apuntar la composición, así que desistí de esta investigación.

**5.12 Quintiliano, *Institutio oratoria* 2.15, 34-35 (*SVF* 2.292)**

La definición que perfectamente pertenece a esta sustancia (*i.e.* la de "retórica") es "retórica es la ciencia de decir bien", pues también comprende a la vez todas las virtudes de la oración y también el carácter del orador. Porque si éste no es bueno, no puede hablar bien; del mismo modo vale aquella definición de Crisipo, quien la toma de Cleantes: "la ciencia de hablar correctamente". Hay otras muchas definiciones del mismo autor, pero más bien se refieren a otros asuntos.

**5.13 Epicteto, *Diss.* 1.17.1-12 (*SVF* 1.48)**

Que los asuntos lógicos son necesarios: Puesto que la razón es la que articula y realiza lo demás y que ella debería no ser inarticulada, ¿por obra de quién sería articulada? Es obvio que o por ella misma o por otra cosa. Sin duda, o aquella será la razón o algo superior a la razón, cosa que es imposible. Si es la razón, de nuevo, ¿quién la articulará? Pues si ella [se articula] a sí misma, ella también puede [hacerlo]. Si vamos a precisar de otra cosa, esto será infinito e incognoscible. "Pero lo que más urge es curar" y cosas semejantes. Pues bien, ¿quieres oír [lo que digo] sobre aquellos asuntos? Oye. Sin embargo, si me dices que "no sé si hablas con verdad o con falsedad" y si digo una expresión de un modo ambiguo y me dices "haz tu distinción" no te soportaré, sino que te responderé "pero urge más". Pues es por eso que creo que anteponen los asuntos lógicos, tal como antepondremos la investigación de la medida a la medición del trigo. Pero si no distinguimos primero qué es un modio ni distinguimos primero qué es una balanza, ¿cómo podremos medir o pesar algo? Por lo tanto, sin haber examinado con cuidado ni haber investigado con exactitud aquí el criterio de las demás cosas y por medio del cual se examina con cuidado lo demás, ¿podremos investigar con exactitud y examinar con cuidado alguna de las demás? ¿Cómo es posible? "Sí, pero el modio también es una madera estéril". No obstante, es medida del trigo. "También los asuntos lógicos son estériles". También veremos lo que a eso se refiere. Ahora bien, si alguien también concediera eso, es suficiente aquello de que los asuntos lógicos sean discriminadores y examinadores y, como se podría decir, factores de medición y de peso. ¿Quién dice esto? ¿Sólo Crisipo, Zenón y Cleantes? ¿Y Antístenes no lo dice? ¿Y quién es el que ha escrito que el examen de las palabras es el principio de la educación?

**5.14 Epicteto, *Diss.* 4.8.12-13 (*SVF* 1.51; LS 31J; *FDS* 79)**

Pues bien, ¿cuál es el tema del filósofo? No es su manto, ¿no? No, sino [ejercitar] su razón. ¿Cuál es su fin? No es portar su manto, ¿no? No, sino poseer una recta razón. ¿Cuáles son sus principios teóricos? No es algo que se relacione con cómo hacer la barba larga o la cabellera densa, ¿no? Más bien es lo que dice Zenón: conocer los elementos del discurso, cuál es cada uno de ellos, cómo se relacionan entre sí y qué se sigue de ellos.

**5.15 DL 7. 59 (*FDS* 594)**

Las virtudes del discurso son cinco: helenismo, claridad, concisión, propiedad, estilo apropiado. Ahora bien, "helenismo" es una elocución infalible en su uso técnico y no fortuito. "Claridad" es la expresión que genuinamente establece lo que se piensa. "Concisión" es una expresión que abarca exactamente lo que se requiere para la aclaración del tema. "Propiedad" es la expresión apropiada al tema. "Estilo apropiado" es una expresión que evita la vulgaridad. "Barbarismo" es una expresión defectuosa contraria a los griegos de buena reputación. "Solecismo" es un discurso que se pone junto de un modo incoherente.

**5.16 Epicteto, *Diss.* 2.20.21-22**

¡Qué infortunio, que alguien que ha obtenido de la naturaleza las medidas y patrones para el reconocimiento de la verdad no dedique su ingenio a aplicarlos y a añadir lo que falta, sino todo lo contrario, que intente destruir y hacer perecer si posee algo de conocimiento de la verdad!

## COMENTARIO

Desde Platón y Aristóteles -pero especialmente desde que Aristóteles redefinió lo que consideraba que era el lugar apropiado de la dialéctica respecto de la filosofía- el examen de las relaciones entre lógica, dialéctica y retórica parecen haber ocupado un lugar prominente en los debates filosóficos en Grecia. Como sabemos (y como discutiremos abajo), Platón es el primero que advierte sobre el peligro implícito en las prácticas retóricas u oratorias de la sofística, especialmente cuando éstas se pretenden identificar con lo que Platón entiende como el legítimo propósito de la actividad filosófica, el cual presupone en su opinión eliminar la mera disputa verbal, cuyo único propósito es ganar la discusión, y enfatizar la búsqueda de la verdad (cf. Platón, *Men.* 75C-D; *Gor.* 471E-472C; *Prot.* 337A-B; *Fed.* 101D5-102A1; *Teet.* 167E; 172D; *Phl.* 11C; 17A; 50B). Tanto el *Gorg.* de Platón como la *Retórica* de Aristóteles constituyen documentos importantes de ese debate.

Este comentario se divide en cuatro partes: en la primera **(i)** discutiremos brevemente el aparente trasfondo platónico de la distinción estoica entre dialéctica y retórica y analizaremos el modo en que las distintas partes de la filosofía se conectan con las distinciones debatidas en este capítulo entre dialéctica, lógica y retórica. En la segunda parte **(ii)** examinaremos la caracterización estoica de la retórica como "ciencia o conocimiento (ἐπιστήμη) de (cómo) hablar bien"; finalmente, en la tercera sección **(iii)** procuraremos explicar cuál es la relación que, según los estoicos, existe entre retórica y dialéctica, la prioridad de la lógica sobre la retórica y las conexiones de la lógica con la epistemología. Finalmente, **(iv)** en la última parte examinaremos brevemente dos pasajes de Epicteto incluidos en este capítulo, en los que se muestra la necesidad de la lógica como nexo articulador de las demás partes de la filosofía.

**(i)** Como hemos visto en el capítulo 1, en su presentación más general los estoicos dividían la filosofía en tres partes: física, ética y lógica (cf. textos **1.1** y **1.2**). Aunque esta división parece haber tenido cierto consenso, el estoico Cleantes sostuvo que, en realidad, las partes de la filosofía eran seis: dialéctica, retórica, ética, política, física y teología. Pero como hemos argumentado en nuestro comentario al capítulo 1, el hecho de que en la mayor parte de nuestras fuentes la retórica sea habitualmente tratada dentro de la lógica, la política lo sea dentro de la ética y la teología dentro de la física, hace en cierto modo irrelevante la distinción de Cleantes en seis partes. El otro punto importante que debe comentarse brevemente es el concerniente a la evidente distinción que parecen sugerir los textos de este capítulo entre dialéctica, por un lado, y retórica, por el otro, ya que si la distinción es tan neta, hay al menos una razón para pensar que la sugerencia de Cleantes es al menos atendible. En este capítulo el texto **5.6** indica que la retórica y la dialéctica son especies del género "lógica", lo cual contribuiría a zanjar la dificultad de si la dialéctica y la lógica son cosas esencialmente diferentes o no (en el capítulo 1, texto **1.1** se establece que a la lógica los estoicos también la denominan "dialéctica"). Ahora bien, si aceptamos que, como se sugiere en **5.6**, la retórica y la dialéctica son las dos "ciencias (o "conocimientos": ἐπιστῆμαι) en que se divide la lógica, hay que ver en qué radica su diferencia. De acuerdo con ese mismo pasaje, la retórica es "la ciencia de *hablar* bien respecto de los discursos expositivos" y la dialéctica es la "ciencia de *dialogar* bien respecto de los discursos consistentes en preguntas y respuestas". Esta caracterización de "dialéctica" evoca inmediatamente la tesis platónica de la dialéctica como ciencia o conocimiento supremo que se identifica sin más con el correcto diálogo filosófico, en el cual deben cumplirse algunas condiciones básicas: (a) el interrogado debe responder lo que realmente piensa (si no lo hace se destruirá el λόγος; cf. Platón, *Gor.* 495a7-9); (b) el interrogado debe hacerse cargo de lo que se sigue de su respuesta, al menos toda vez que se siga. Ésta es la "coherencia" (ὁμολογία) exigida por Sócrates en varios pasajes de sus diálogos (*Teet.* 145c5 *et passim*; *Gor.* 461a1-5; 461b8-9; 468e2; 470b1-7. Cf. también *Teet.* 154d-e; 164c8-9, donde se enfatiza que el acuerdo no puede ser meramente nominal, como los acuerdos que los contendores -ἀγωνισταί- acostumbran hacer. Para la relación ὁμολογία-διαλέγεσθαι véase también Platón, *Critón* 48b-c; *Prot.* 322d-e, con las observaciones de Brancacci 2005: 137-138). (c) Si la respuesta del interrogado es refutada, en la buena fe que presupone el diálogo filosófico quien ha sido refutado debe intentar corregir su tesis y ofrecer otra. Lo que es importante destacar es que tanto la retórica como la dialéctica son "ciencias" o "conocimientos" (ἐπιστῆμαι), y si el conocimiento es el estado cognitivo propio del sabio (cf. capítulo 7, texto **7.8**), hay que inferir que únicamente el sabio es capaz de ser no sólo dialéctico (**5.3**; **5.8**) sino también retórico. Hemos destacado las palabras *hablar* (λέγειν) y *dialogar* (διαλέγεσθαι; esta distinción es una constante en todas las fuentes que definen retórica y dialéctica; cf. *SVF* 3.267, con la excepción de nuestro texto **5.3**) porque si los estoicos estaban pensando en el uso platónico de διαλέγεσθαι en su caracterización de dialéctica, es probable que hayan querido decir algo más que el mero "hablar" o "decir". Si éste es efectivamente el caso, es plausible pensar que el método y el estilo entre la una y la otra no sea solamente lo que las diferencia (contra este enfoque cf. Long 1996a: 87). Aunque, como sugiere Long, es cierto que los verdaderos retóricos son los sabios estoicos (cf. DL 7.122; Plutarco, *SR* 1034B), es probable que entre una disciplina científica (la retórica) y la otra (la dialéctica) haya algo más que una distinción de método o el estilo, o ése es el modo en que argumentaremos (ésta es, en cierto modo, la línea interpretativa que sugiere el texto **5.11**, aunque Dionisio de Halicarnaso, al afirmar que "los estoicos no habían tenido una gran preocupación por el área del lenguaje", parece errar completamente el blanco. Su testimonio, con todo, es relevante, porque advierte que no pueden clasificarse bajo la retórica tópicos tales como las proposiciones y sus valores de verdad y modalidades).

Los textos que hemos incluido en este capítulo no nos permiten saber con precisión si los estoicos suscribían a las condiciones platónicas de dialéctica enumeradas arriba (y, tal vez, a algunas otras), pero del hecho de que la dialéctica sea la "ciencia" del correcto dialogar en los discursos consistentes en preguntas y respuestas parece seguirse para los estoicos que es la ciencia o conocimiento de lo verdadero, lo falso y lo que no es ni lo uno ni lo otro. Esto último debe significar, como se sugiere en **5.6** hacia el final (cf. también **5.5**), que la posesión de la dialéctica permite discriminar o distinguir lo verdadero de lo falso y lo que no es ni verdadero ni falso, así como formular correcta y metódicamente las preguntas y respuestas. Además, el hecho de que al menos algunos estoicos aparentemente hayan dividido la dialéctica en una parte que trata con la definición indica que también ellos, como Platón, entendieron la dialéctica como un saber cuya posesión habilita a dar definiciones (presumiblemente, definiciones correctas). Por lo demás, el comentario de Alejandro en **5.3** (en el sentido de que si los estoicos entienden la dialéctica como hablar bien y si esto es decir lo verdadero y lo con-

veniente, están usando la palabra "dialéctica" en referencia a la filosofía en su sentido más elevado) parece respaldar la tesis de que los estoicos habrían estado dispuestos a suscribir la dialéctica en el sentido platónico de la ciencia o conocimiento más elevado.

**(ii)** Pero, ¿qué significa que la retórica es la "ciencia o conocimiento de (cómo) hablar bien? Debe significar que un buen orador debe ajustarse a las "cinco virtudes del discurso" (cf. 5.15): (a) se debe hablar utilizando el estilo verdaderamente griego, es decir, siguiendo un conjunto de reglas que se refieren al uso correcto de la lengua. No es fácil pensar sobre la base de qué podrían establecerse esas reglas ya que los estoicos no deben haber estado pensando en una Academia de la Lengua que regulara los usos gramaticales correctos del idioma, pero es fácil imaginarse que deben referirse a evitar ciertos usos incorrectos que se hacían de la lengua en algunas regiones de Grecia y a enfatizar las prescripciones gramaticales que eran tan comunes en la gramática antigua (cf. Atherton 1993: 83-84). (b) La claridad, (c) la concisión y la (d) propiedad parecen enfatizar la conexión que debe haber entre la expresión y el contenido (Schenkeveld 1999: 219): sin claridad no se puede saber lo que se piensa, sin concisión o brevedad no se dan los requisitos mínimos para la aclaración del tema y sin propiedad no es posible establecer la referencia al tema en cuestión. Por último, (e) el estilo apropiado previene acerca del uso de vulgaridades en la expresión. Vista la retórica desde el punto de vista de las virtudes del discurso, se podría pensar que, aunque no es exactamente lo mismo que la dialéctica, constituye al menos la condición necesaria de la dialéctica. En efecto, sería difícil pensar que uno posee la ciencia dialéctica si no es capaz de argumentar con concisión, claridad y propiedad.

La dialéctica entendida como una virtud puede generar alguna confusión, pero básicamente debe entenderse como una perfección del alma individual que posee no sólo la técnica o el saber dialéctico, sino también un cierto estado del alma (cf. texto **5.12**, aunque la condición o estado de "ser bueno" se refiere allí al orador o retórico) que permite al sujeto no ser precipitado en sus juicios, no ser descuidado de modo de no ceder a lo que, aunque no es efectivamente verdadero, es al menos plausible, etc. Todas estas virtudes (no precipitación, falta de descuido, irrefutabilidad, etc.) describen excelencias propias del sabio (para el cual cf. nuestro capítulo 30) y ayudan a reforzar la tesis estoica de que el sabio nunca yerra y de que solamente él es un verdadero dialéctico (textos **5.3** y **5.8**, una sugerencia que, de nuevo, recuerda a Platón). Sin la dialéctica el sabio no podría tener conocimiento; tampoco podría ser infalible o irrefutable en su argumento, porque lo verdadero se distingue de lo falso gracias a ella, así como lo meramente persuasivo (pero no necesariamente verdadero) y lo que es ambiguo. La dialéctica entendida como una virtud a la cual se subordinan otras virtudes ayuda a revelar el carácter práctico de la dialéctica: en efecto, no sólo es una técnica de la argumentación correcta, sino que además suministra a quien la posee un entrenamiento de sus capacidades perceptivas, fortalece sus poderes argumentativos y lo capacita para ser cauteloso en sus actos de asentimiento (cf. Atherton 1993: 53-54). La última subdivisión de la que habla **5.6** respecto de la dialéctica muestra que ella (o, dicho de otro modo, la "lógica") también incluía en su tratamiento cuestiones de orden semántico (los significados –como los decibles "proposición", "argumento", etc.– y el sonido vocal o significante, que se refiere a la expresión escrita en la que se ve el solecismo, la ambigüedad, los barbarismos, la poesía, etc.) y epistemológico (como los que adoptan la dialéctica que trata de los criterios para descubrir la verdad; sobre estos temas cf. capítulos 7 y 8, respectivamente).

**(iii)** Ahora bien, el hecho de que el dialéctico deba ser capaz de distinguir lo verdadero de lo falso (así como de lo meramente plausible y persuasivo) parece indicar que la retórica, aunque es parte de la lógica, se encuentra, desde el punto de vista estoico, en un nivel inferior respecto de la dialéctica. La retórica se define como "arte concerniente al orden y arreglo del discurso expositivo" (5.9) y como "la ciencia de *hablar* bien respecto de los discursos exposi-



tivos" (**5.6**; **5.7**); en el símil de la mano (cf. **5.7**), la retórica es como la mano abierto y la dialéctica como el puño, probablemente queriendo decir que la retórica es un discurso más laxo y la dialéctica uno más concentrado y argumentativo (cf. Long 1996a y Schenkeveld 1999: 217 n.232). Que en un caso se diga "arte" y en otro "ciencia" no tiene, probablemente, mayor relevancia pues, como señala Sexto en **5.7**, la fuente que él cita puede estar haciendo uso de la costumbre antigua en la que ambas palabras (τέχνη; ἐπιστήμη) eran empleadas indistintamente (una práctica habitual en Platón, por ejemplo). Pero el hecho de que los estoicos hayan distinguido arte (τέχνη) de conocimiento (ἐπιστήμη) debería hacernos pensar que puede haber alguna diferencia entre decir que la retórica es el *arte* de hablar bien o la *ciencia* de hablar bien. Si nos atenemos a la definición más estrictamente técnica que dan los estoicos de τέχνη, hay que decir que una τέχνη no puede ser lo mismo que una ἐπιστήμη, pues en tanto una τέχνη es una estructura compuesta de cogniciones (cf. capítulo 7, textos **7.11-12**), una ἐπιστήμη no es meramente un conjunto de cogniciones, sino una cognición *segura* e *inmodificable* por un argumento (cf. capítulo 7, textos **7.13** y **7.14**; y en este capítulo texto **5.6**). Sin embargo, como hemos sugerido antes, es probable que Sexto tenga razón y que en **5.7** y **5.9** se esté utilizando ἐπιστήμη en lugar de τέχνη.

Lo más relevante en la consideración estoica de la retórica, no obstante, es el hecho de que el mero "hablar o decir bien" no garantiza para los estoicos que lo que se diga sea verdadero. "Hablar o decir bien" entonces debe ser, como lo había sido para buena parte de la tradición filosófica precedente, hacer un discurso *persuasivo*. Hasta donde hemos podido ver, los textos no parecen establecer que los estoicos haya avalado la crítica feroz que Platón desata en contra de la retórica como un dominio opuesto al de la verdadera filosofía (cf. *Gor.* 448D; 449B); en el enfoque platónico, la retórica sería un "artífice de la persuasión" (πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορική; *Gor.* 453A2) y sobre todo de la persuasión forense, la que se da en tribunales y asambleas (*Gor.* 454B-C; la oposición entre el discurso forense y el verdadero discurso filosófico es todavía defendida por el Platón tardío de *Teet.* 172C-174A). Es cierto que Platón ya adelanta en el *Gor.* la posibilidad de una retórica filosófica (cuando por boca de su vocero Gorgias establece que "hay que valerse de la retórica, como de [cualquier otra] contienda, también con justicia"; 457B) como la que discute en el *Fdr.* 269D-274B (hay, sin embargo, otras observaciones –como la recogida en **5.8**, según la cual el dialéctico sería capaz no sólo de examinar qué es cada cosa sino también de saber cómo se la llama– que recuerdan la caracterización platónica del dialéctico y de la dialéctica en el *Crátilo* (390B-E) y la *Rep.* (533B), respectivamente, como aquel que sabe cómo hacer y responder preguntas y como el método de investigación que sistemáticamente intenta captar cómo es en sí misma la naturaleza de cada cosa). Pero por lo general los procedimientos retóricos –asociados al discurso meramente forense– aparecen en Platón en el lado opuesto del discurso filosófico, cuyo objetivo principal no es persuadir (o solamente persuadir), sino alcanzar la verdad. Ahora bien, aunque no podemos establecer con certeza si los estoicos suscribieron o no a la oposición platónica retórica-filosofía, encontramos algunas semejanzas interesantes con la descripción que hace Platón de la retórica que critica. Por lo menos las tres primeras características del modo en que según los estoicos se divide el discurso retórico (ῥητορικὸς λόγος) en **5.6** coinciden con las descriptas por Platón en *Fdr.* 266D-267A, a saber: proemio, exposición y la réplica que se da al oponente. Este último punto es importante porque, aunque Crisipo reconoce que la técnica de argumentar los lados opuestos de un mismo asunto es propia de los escépticos (cuyo objetivo último es suspender el juicio de su audiencia), parece haber negado expresamente que rechace de un modo absoluto dicha técnica (cf. **5.5**). Pero, al mismo tiempo, Crisipo parece haberse preocupado por tomar distancia de los escépticos, ya que sugiere hacer un uso cauteloso de la técnica. En efecto, insiste en que esa técnica de argumentación propia de los escépticos (debe estar seguramente pensando en Arcesilao, bajo cuya dirección

Crisipo estudió) constituye un instrumento educativo para instruir a los discípulos "con elementos y posiciones fuertes desde el comienzo al fin". Pero lo interesante de este "uso precavido" de la argumentación dialéctica respecto de los lados opuestos o contrarios de un asunto es que su fin es destruir su plausibilidad; o sea, el uso de la técnica de Arcesilao sería un medio apropiado de probar que no es plausible como técnica argumentativa tendiente a probar que ambas posiciones o lados opuestos de un asunto son plausibles. Si esto es así, el recurso de la técnica escéptica habría constituido, en opinión de Crisipo, un recurso relevante para mostrar que la tesis escéptica, según la cual no es posible establecer una posición y, por tanto, tampoco establecer tesis positivas sobre el mundo es falsa. Pero cualquiera fuere el caso, parece obvio que lo que se propone establecer Crisipo es que, aunque la técnica argumentativa de los lados opuestos de una argumentación es útil desde el punto de vista didáctico, no constituye una prueba legítima en filosofía. Es por eso que la crítica de Plutarco a Crisipo en **5.5** parece un poco caprichosa, ya que Crisipo no niega que sea lícito hacer un uso (precavido) de la argumentación de los lados opuestos de un asunto, sino que deba usarse sin más y que, de hecho, sirva finalmente para probar algo. Si confiamos en lo que informa nuestro texto **5.10**, parece que Zenón no aconsejaba ni siquiera hacer un uso precavido del argumento de los dos lados de un asunto.

**(iv)** Por último, haremos un breve comentario de los dos pasajes de Epicteto (**5.13** y **5.14**). Estos textos son importantes porque contienen una declaración explícita de la necesidad de la lógica (entendida como la actividad que se dedica al λόγος; cf. capítulo 1, texto **1.1**) como una parte prioritaria de la filosofía, dado el poder articulador y organizador de la razón. El primer argumento que se expone en **5.13** trata de mostrar que la lógica es la que articula "lo restante" (τὰ λοιπά), presumiblemente las restantes partes de la filosofía. El argumento tiene la siguiente secuencia: (a) la razón (λόγος) es la que articula; (a.i) si fuera inarticulada (*quod non ex hypothesi*), debería ser articulada o (1) por ella misma, o (2) por otra cosa. Si (1), entonces la razón puede articularse a sí misma (lo cual prueba que ya es articulada); si (2), tendría que tratarse de algo que sea superior a la razón. Esto, sin embargo, es imposible pues no hay nada superior a la razón (para un argumento semejante cf. DL 7.142-143). La razón es, por consiguiente, articulada y capaz de articular y de organizar lo demás. El segundo argumento trata de mostrar, en conexión con el anterior, en qué sentido hay que decir que los asuntos lógicos deben ser antepuestos: en efecto, si se prescinde de los asuntos lógicos, se carecerá por completo de los criterios o principios de distinción que son imprescindibles para hacer un examen o una investigación en un área determinada del saber (para la prioridad de la lógica en el *curriculum* estoico, cf. capítulo 1, texto **1.3**). En la analogía con la medida y el trigo, la lógica es la medida, es decir, es el patrón que permite distinguir apropiadamente en el examen de una cuestión. Finalmente, en **5.14** se establece como el tema u ocupación propia del filósofo hacer un ejercicio correcto de su razón, esto es, poseer una "recta razón". La importancia del tópico de la recta razón para los estoicos difícilmente puede ser exagerada: en el dominio lógico-dialéctico significa argumentar correctamente, hacer preguntas y responderlas apropiadamente (un enfoque que evoca una concepción platónica, como hemos señalado arriba), detectar las ambigüedades de un discurso, conocer los elementos del discurso, cómo se relacionan entre sí y qué se sigue de ellos (cf. **5.14**). En el dominio de la ética la "recta razón" se conecta directamente con la explicación del fin entendido como "vivir en concordancia con la naturaleza", *i.e.* vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza particular como con la naturaleza universal. Esto es, no hacer nada de lo que la ley universal (la "recta razón") prohíbe hacer (cf. DL 7.87-88; nuestro capítulo 22 y Boeri 2009a). Por último, en la física la razón es no pocas veces identificada con la naturaleza, con el hálito, con el cosmos, y en un importante pasaje se menciona un significado de "elemento" como el principio y la razón seminal, así como el poder eterno que posee una naturaleza tal que se mueve a sí misma hacia



abajo en la dirección del cambio y desde el cambio hacia arriba, de manera enteramente cíclica, consumiendo todas las cosas en sí mismo, reconstituyéndose nuevamente a partir de sí mismo de manera ordenada y metódica" (en la medida en que este principio y razón seminal procede ordenada y metódicamente debe ser también una manifestación de la "recta razón"; cf. capítulo 15, texto **15.15.** Véase también capítulo 18, texto **18.12**).

# Textos Anotados
# Lógica, dialéctica y retórica

**5.1 DL 7.62 (*SVF* 2.122; LS 32C)**

Διαλεκτικὴ δέ ἐστιν, ὥς φησι Ποσειδώνιος, ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐθετέρων· τυγχάνει δ' αὕτη, ὡς ὁ Χρύσιππός φησι, περὶ σημαίνοντα καὶ σημαινόμενα. ἐν μὲν οὖν τῇ περὶ φωνῆς θεωρίᾳ τοιαῦτα λέγεται τοῖς Στωικοῖς.

**1** ποσιδώνιος B **2** οὐδετέρων F / αὐτῇ $B^{1}$ $P^{1}$ **3** φησι om. F.

**3** περὶ σημαίνοντα καὶ σημαινόμενα Sobre los significantes (los sonidos vocales) y los significados (decibles deficientes y completos) cf. *Etymologicum Magnum. s. v.* διδάσκω p. 272, 18 (=*SVF* 2.160), Sexto Empírico *AM* 8.11, *infra* **5.6** y nuestro capítulo 8.

**5.2 Sexto Empírico, *AM* 11.187 (*SVF* 2.123)**

καὶ αὐτοὶ δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἔφασαν ἐπιστήμην ἀληθῶν τε καὶ ψευδῶν καὶ οὐθετέρων· οὐκοῦν προϋφέστηκε τῆς διαλεκτικῆς τἀληθῆ καὶ ψευδῆ καὶ οὐθέτερα. εἰ δὴ ἑαυτῆς ἐστιν ἐπιστήμη ἡ φρόνησις, ὀφείλει προϋφεστάναι ἑαυτῆς· οὐδὲν δὲ δύναται ἑαυτοῦ προϋφεστηκέναι· οὐδὲ ταύτῃ τοίνυν ῥητέον εἶναί τινα περὶ τὸν βίον ἐπιστήμην.

**1** δὴ NLE : δὲ ς.

**5.3 Alejandro, *In Top.* 1, 8-14 (*SVF* 2.124; LS 31D)**

ἡμᾶς δὲ καλῶς ἔχει προειδέναι ὅτι τὸ τῆς διαλεκτικῆς ὄνομα οὐκ ἐπὶ τὸ αὐτὸ σημαινόμενον πάντες οἱ φιλόσοφοι φέρουσιν, ἀλλ' οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὁριζόμενοι τὴν διαλεκτικὴν ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν, τὸ δὲ εὖ λέγειν ἐν τῷ τὰ ἀληθῆ καὶ τὰ προσήκοντα λέγειν εἶναι τιθέμενοι, τοῦτο δὲ ἴδιον ἡγούμενοι τοῦ φιλοσόφου κατὰ τῆς τελειοτάτης φιλοσοφίας φέρουσιν αὐτό· καὶ διὰ τοῦτο μόνος ὁ σοφὸς κατ' αὐτοὺς διαλεκτικός.

**2** τὸ αὐτὸ Ap : ταὐτὸ d : ταὐτὸν aB **4** post τοῦ εὖ λέγειν add. ὁρίζονται a et marg. P. / τὸ δὲ εὖ λέγειν iterat A / τἀληθῆ ap **6** τελεωτάτης ap / σοφὸς ABd : φιλόσοφος ap.

**5.4 Plutarco, *SR* 1045F-1046B (*SVF* 2.126; 31)**

Ἐν τῷ τρίτῳ περὶ τῆς Διαλεκτικῆς ὑπειπὼν ὅτι Πλάτων ἐσπούδασε περὶ τὴν διαλεκτικὴν καὶ Ἀριστοτέλης καὶ <οἱ> ἀπὸ τούτων ἄχρι Πολέμωνος καὶ Στράτωνος, μάλιστα δὲ Σωκράτης καὶ ἐπιφωνήσας ὅτι καὶ συνεξαμαρτάνειν ἄν τις θελήσειε τούτοις τοσούτοις καὶ τοιούτοις οὖσιν' ἐπιφέρει κατὰ λέξιν· εἰ μὲν γὰρ ἐκ παρέργου περὶ αὐτῶν εἰρήκεσαν, τάχ' ἄν τις διέσυρε τὸν τόπον τοῦτον· οὕτω δ' αὐτῶν ἐπιμελῶς εἰρηκότων ὡς ἐν ταῖς μεγίσταις δυνάμεσι καὶ ἀναγκαιοτάταις αὐτῆς οὔσης, οὐ πιθανὸν ἐπὶ τοσοῦτον διαμαρτάνειν αὐτοὺς ἐν τοῖς ὅλοις ὄντας οἵους ὑπονοοῦμεν.' τί οὖν σύ, φήσαι τις ἄν, αὐτὸς ἀνδράσι τοιούτοις καὶ τοσούτοις οὐδέποτε παύσῃ μαχόμενος οὐδ' ἐλέγχων, ὡς νομίζεις, ἐν τοῖς κυριωτάτοις καὶ μεγίστοις διαμαρτάνοντας; οὐ γὰρ δήπου περὶ μὲν διαλεκτικῆς ἐσπουδασμένως ἔγραψαν, περὶ δ' ἀρχῆς καὶ τέλους καὶ θεῶν καὶ δικαιοσύνης ἐκ παρέργου καὶ παίζοντες, ἐν οἷς τυφλὸν αὐτῶν ἀποκαλεῖς τὸν λόγον καὶ μαχόμενον αὐτῷ καὶ μυρίας ἄλλας ἁμαρτίας ἔχοντα.

**1** περὶ om. $X^{4}$ B / διαλεκτῆς $F^{1}$ **3** <οἱ> add. Wilamowitz : καὶ ἀπὸ τούτων <οἱ> Meziriac **5** ἐθελήσειε g **8** αὐτοὺς $g^{1}$ : αὐτοὺς in αὐτῶν mutavit $g^{2}$ **9** αὐταῖς οὔσαις $g^{2}$ **14** περὶ μὲν διαλεκτικῆς F g (μὲν om. cett. codd.): περὶ δὲ ἀλεκτικῆς α $A^{1}$

**3** Πολέμωνος καὶ Στράτωνος Estratón de Lámpsaco, jefe del Liceo después de la muerte de Teofrasto. Sostuvo que los procesos naturales debían ser explicados por causas naturales y no por la acción de dios; esta tesis ha sido interpretada como un ataque a los estoicos (aunque esa objeción no debió haber constituido un serio problema para los estoicos, toda vez que para ellos la naturaleza puede identificarse con dios o con su acción causal; cf. nuestros capítulos 12 y 17). Los fragmentos de Estratón son recogidos por Wehrli 1969, vol. V. Polemón de Atenas fue el jefe de la Academia platónica entre 314 y 269 a.C. aproximadamente; formuló el ideal de "vivir según la naturaleza", el fin de la ética según los estoicos (cf. nuestro capítulo 22). Los fragmentos de Polemón aparecen recopilados en Dörrie 1987, vol. I.

**7** τάχ' ... τὸν τόπον τοῦτον Cf. capítulo 1, textos **1.2** y **1.8**, donde las partes de la filosofía son llamadas τόποι.

**5.5 Plutarco, *SR* 1035F-1036B (*SVF* 2.127; LS 31P; *FDS* 351)**

Τὸ πρὸς τὰ ἐναντία διαλέγεσθαι καθόλου μὲν οὔ φησιν ἀποδοκιμάζειν, χρῆσθαι δὲ τούτῳ παραινεῖ, μετ' εὐλαβείας ὥσπερ ἐν τοῖς δικαστηρίοις, μὴ μετὰ συνηγορίας ἀλλὰ διαλύοντας αὐτῶν τὸ πιθανόν· "τοῖς μὲν γὰρ ἐποχὴν ἄγουσι περὶ πάντων ἐπιβάλλει' φησί τοῦτο ποιεῖν καὶ συνεργόν ἐστι πρὸς ὃ βούλονται· τοῖς δ' ἐπιστήμην ἐνεργαζομένοις καθ' ἣν ὁμολογουμένως βιωσόμεθα, τὰ ἐναντία, στοιχειοῦν καὶ καταστοιχίζειν τοὺς εἰσαγοένους ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους· ἐφ' ὧν καιρός ἐστι μνησθῆναι καὶ τῶν ἐναντίων λόγων, διαλύοντας αὐτῶν τὸ πιθανόν, καθάπερ καὶ ἐν τοῖς δικαστηρίοις·" ταυτὶ γὰρ αὐταῖς λέξεσιν εἴρηκεν. ὅτι μὲν οὖν ἄτοπός ἐστι τοὺς φιλοσόφους τὸν ἐναντίον λόγον οἰόμενος δεῖν τιθέναι μὴ μετὰ συνηγορίας ἀλλ' ὁμοίως τοῖς δικολόγοις κακοῦντας, ὥσπερ οὐ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀλλὰ περὶ νίκης ἀγωνιζομένους, εἴρηται πρὸς αὐτὸν δι' ἑτέρων. ὅτι δ' αὐτὸς οὐκ ἐν ὀλίγοις ἀλλὰ πολλαχοῦ τοὺς ἐναντίους οἷς δοκιμάζει λόγους κατεσκεύακεν ἐρρωμένως καὶ μετὰ σπουδῆς καὶ φιλοτιμίας τοσαύτης, ὥστε μὴ παντὸς εἶναι καταμαθεῖν τὸ ἀρέσκον, αὐτοὶ δήπου λέγουσι, τὴν δεινότητα θαυμάζοντες τοῦ ἀνδρὸς καὶ τὸν Καρνεάδην οὐθὲν οἰόμενοι λέγειν ἴδιον, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐπεχείρησε Χρύσιππος εἰς τοὐναντίον, ὁρμώμενον ἐπιτίθεσθαι τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ πολλάκις παραφθέγγεσθαι· "δαιμόνιε, φθίσει σε τὸ σὸν μένος", ὡς μεγάλας ἀφορμὰς καθ' ἑαυτοῦ διδόντα τοῖς κινεῖν τὰ δόγματα καὶ διαβάλλειν βουλομένοις. [...] ἐν τῷ τετάρτῳ περὶ Βίων, ταῦτα γράφων· οὐχ ὡς ἔτυχε δ'

οὐδὲ τοὺς ἐναντίους ὑποδεικτέον λόγους οὐδὲ <τὰ> πρὸς τὰ ἐναντία πιθανὰ ἀλλ' εὐλαβουμένους μὴ καὶ περισπασθέντες ὑπ' αὐτῶν τὰς καταλήψεις ἀφῶσιν, οὔτε τῶν λύσεων ἱκανῶς ἂν ἀκοῦσαι δυνάμενοι καταλαμβάνοντές τ' εὐαποσείστως· ἐπεὶ καὶ οἱ κατὰ τὴν συνήθειαν καταλαμβάνοντες καὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν αἰσθήσεων ῥᾳδίως προΐενται ταῦτα, καὶ ὑπὸ τῶν Μεγαρικῶν ἐρωτημάτων περισπώμενοι καὶ ὑπ' ἄλλων πλειόνων καὶ δυναμικωτέρων ἐρωτημάτων.' ἡδέως ἂν οὖν πυθοίμην τῶν Στωικῶν, εἰ τὰ Μεγαρικὰ ἐρωτήματα δυναμικώτερα νομίζουσιν εἶναι τῶν ὑπὸ Χρυσίππου κατὰ τῆς συνηθείας ἐν ἓξ βιβλίοις γεγραμμένων· ἢ τοῦτο παρ' αὐτοῦ Χρυσίππου δεῖ πυνθάνεσθαι; σκόπει γὰρ οἷα περὶ τοῦ Μεγαρικοῦ λόγου γέγραφεν ἐν τῷ περὶ Λόγου Χρήσεως οὕτως· οἷόν τι συμβέβηκε καὶ ἐπὶ τοῦ Στίλπωνος λόγου καὶ Μενεδήμου· σφόδρα γὰρ ἐπὶ σοφίᾳ γενομένων αὐτῶν ἐνδόξων, νῦν εἰς ὄνειδος αὐτῶν ὁ λόγος περιτέτραπται, ὡς τῶν μὲν παχυτέρων τῶν δ' ἐκφανῶς σοφιζομένων.' ἆρα γε τούτους μέν, ὦ βέλτιστε, τοὺς λόγους, ὧν καταγελᾷς καὶ καλεῖς ὀνείδη τῶν ἐρωτώντων ὡς ἐμφανῆ τὴν κακίαν ἔχοντας, ὅμως δέδιας μή τινας περισπάσωσιν ἀπὸ τῆς καταλήψεως· αὐτὸς δὲ τοσαῦτα βιβλία γράφων κατὰ τῆς συνηθείας, οἷς, ὅ τι ἀνεῦρες, προσέθηκας ὑπερβαλέσθαι φιλοτιμούμενος τὸν Ἀρκεσίλαον, οὐδένα τῶν ἐντυγχανόντων ἐπιταράξειν προσεδόκησας; οὐδὲ γὰρ ψιλοῖς χρῆται τοῖς κατὰ τῆς συνηθείας ἐπιχειρήμασιν, ἀλλ' ὥσπερ ἐν δίκῃ μετὰ πάθους τινὸς συνεπιπάσχων μωρολογεῖν τε πολλάκις λέγει καὶ κενοκοπεῖν. ἵνα τοίνυν μηδ' ἀντίρρησιν ἀπολίπῃ τοῦ τὰ ἐναντία λέγειν, ἐν μὲν ταῖς Φυσικαῖς Θέσεσι ταῦτα γέγραφεν· ἔσται δὲ καὶ καταλαμβάνοντάς τι πρὸς τὰ ἐναντία ἐπιχειρεῖν, τὴν ἐνοῦσαν συνηγορίαν ποιουμένους· ποτὲ δ' οὐδέτερον καταλαμβάνοντας εἰς ἑκάτερον τὰ <ἐν>όντα λέγειν'. ἐν δὲ τῷ περὶ τῆς τοῦ Λόγου Χρήσεως εἰπών, ὡς οὐ δεῖ τῇ τοῦ λόγου δυνάμει πρὸς τὰ μὴ ἐπιβάλλοντα χρῆσθαι καθάπερ οὐδ' ὅπλοις, ταῦτ' ἐπείρηκε· πρὸς μὲν γὰρ τὴν τῶν ἀληθῶν εὕρεσιν δεῖ χρῆσθαι αὐτῇ καὶ πρὸς τὴν τούτων συγγυμνασίαν, εἰς τἀναντία δ' οὔ, πολλῶν ποιούντων τοῦτο', πολλοὺς [δὲ] λέγων ἴσως τοὺς ἐπέχοντας. ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν οὐδέτερον καταλαμβάνοντες εἰς ἑκάτερον ἐπιχειροῦσιν, ὡς εἴ τι καταληπτόν ἐστιν οὕτως ἂν μόνως ἢ μάλιστα κατάληψιν ἑαυτῆς τὴν ἀλήθειαν παρέχουσαν· σὺ δ', ὁ κατηγορῶν ἐκείνων, αὐτός τε τἀναντία γράφων οἷς καταλαμβάνεις περὶ τῆς συνηθείας ἑτέρους τε τοῦτο ποιεῖν μετὰ συνηγορίας προτρεπόμενος ἐν ἀχρήστοις καὶ βλαβεροῖς ὁμολογεῖς τῇ τοῦ λόγου δυνάμει χρώμενος ὑπὸ φιλοτιμίας νεανιεύεσθαι.

**2** φασί XB : φασίν g / τούτῳ Xg: οὕτω cett. codd. **6** συνεργόν ἐστι πρὸς ὃ βούλονται om. g **7** ἐργαζομένοις gzB **8** κατατειχίζειν Cherniss, Hülser : καταστιχίζειν Xgdvz : καταστοιχίζειν von Arnim, codd. : κατασφαλίζειν Pohlenz **9** ἄχρι dvz **12** αὐταῖς von Arnim, Cherniss / ἐν ταῖς gdB /



εἴρηκα g / ἄτοπος Xg : ἄτοπον cett. codd. **14** οἰόμενος Xg, Cherniss: οἰόμένους codd. **14** κακοῦντας $X^3$g : κακοῦντα cett. codd. **16** αὐτὸν dvz : αὐτῶν cett. codd. / ὀλίγοις Meziriac : λόγοις cett. codd. **17** οἷς Cherniss : οὓς $X^3$gB / ἀποκιμάζει $X^3$ **20** αὐτοὶ codd. (οἱ in ras. $X^3$) **22** ἐκ dvz **23** πολλάκις γε B **29** ἐναντίον $X^1$ / ὑποδεκτέον $X^3$gdv/ <τὰ> add. Pohlenz **30** καὶ μὴ **30-31** περισπασθέντες $X^3$ : περισπασθέντας cett. codd. **31** οὔτε corr. Reiske: οὐδὲ codd. **33** κατὰ τὴν $X^1$dvzB: κατὰ del. $X^3$ : om. g / τὴν om. αΑβγΕ **37** οὖν om. ΑβγΕ **42** οὗτος $X^3$ **46** τὸν g / παχυτέρων corr. Wyttenbach : ταχυτέρων $X^1$dvz : παχύτερον $X^3$ et cett. codd. / ἐμφανῶς g / εἶτα Reisk : ἆρα γε Cherniss, Hülser : ἔργα codd. **51** ἀνεῦρες Ε : τι ἀνεῦρα $X^1$dv : ὅτι ἂν εὕροις z : τινὰ νεῦρα $X^3$g : τι ἀνεῦρες ἀΑβγΒ : εἴ τι ἀνεῦρες Turnebus : τιν' ἀναιροῦντα Apelt **54** τῆς om. ἀΑβγΒ **55** πάθους Cherniss : βάθους Pohlenz **56** κενοκοπεῖν Cherniss: καινοκοπεῖν $g^1$ **59-60** ποιουμένους $X^3$g: ποιούμενος dvzα$A^1$: ποιούμενον βγΕΒ **60** καταλαμβάνοντας X : καταλαμβάνοντα cett.codd. **61** τὰ <ἐν>όντα Jones, Cherniss, Hülser : ὄντα codd. **65** αὐτῇ $X^3$ : αὐταῖς cett. codd. / συγγυμνασίαν Pohlenz : συγγένειαν codd. **66** δὲ codd. : δὴ Emperius, Cherniss; Hülser : [δὲ] del. Bernardakis **68** ἕτερον Xgd / εἴ τι Meziriac, Cherniss, Hülser : ἔστι codd. **69-70** ἐστιν ... παρέχουσαν om. E **71** τε om. E / παρὰ dz **72** τε om. E: δὲ z.

**1-2** οὔ φησιν *i.e.* Crisipo.

**4-5** τοῖς μὲν γὰρ ἐποχὴν ... πάντων Los escépticos (cf. DL 9.107). Para la expresión ἐποχὴ περὶ πάντων cf. Sexto Empírico *PH* 1.31; 1.205.

**6-7** τοῖς δ' ἐπιστήμην ἐνεργαζομένοις καθ' ἣν ὁμολογουμένως βιωσόμεθα Cf. DL 7.87 y nuestro capítulo 22.

**15** οὐ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ... ἀγωνιζομένους La distinción entre la mera lucha agónica por ganar la discusión y discutir en busca de la verdad es un motivo claramente platónico. Cf. Platón, *Teet.* 167e-168d; *Phl.* 14b.

**21** καὶ τὸν Καρνεάδην Carnéades es el representante más importante de la Academia escéptica (*ca.* 155 a.C.). Para las objeciones de Carnéades a la epistemología estoica véase Schofield 1999c.

**24** δαιμόνιε, φθίσει σε τὸ σὸν μένος Homero, *Il.* 6.407.

**35-36** ὑπὸ τῶν Μεγαρικῶν ἐρωτημάτων .... La escuela megárica fue fundada por Euclides de Megara en el s. IV a.C.; su influencia fue socrática y parmenídea. "Pregunta megárica" es un proverbio para decir "sofistería".

**43-44** τοῦ Στίλπωνος ... Μενεδήμου Estilpón de Megara, tercer escolarca de la escuela de Megara. Fue maestro de Zenón de Citio y de Menedemo, el fundador de la escuela de Eretria. Los fragmentos de Estilpón se encuentran recopilados en Giannantoni 1990.

**52** φιλοτιμούμενος τὸν Ἀρκεσίλαον Arcesilao fue el director de la Academia a partir de 269 a.C. (se lo conoce como el fundador de la "Academia Media" –cf. DL 1.14; Sexto Empírico *PH* 1.220– y responsable de haber introducido el escepticismo en la Academia). Arcesilao fue especialmente crítico del criterio de verdad estoico (cf. capítulo 7).

**59** ἐπιχειρεῖν Este verbo aparece con frecuencia en contextos dialécticos con el significado general de "argumentar"; a veces, sin embargo, puede significar "atacar" (cf. Aristóteles, *Rhet.* 1377a30-31).

## 5.6 DL 7.41-48 (*SVF* 2.130; LS 31A; 31B; 37C. *FDS* 33)

τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικήν. τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὁρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων· ἔνιοι δὲ τὸ ὁρικὸν περιαιροῦσιν.

Τὸ μὲν οὖν περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων παραλαμβάνουσι πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν εὑρεῖν· ἐν αὐτῷ γὰρ τὰς τῶν φαντασιῶν διαφορὰς ἀπευθύνουσι. καὶ τὸ ὁρικὸν δὲ ὁμοίως πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται. τήν τε ῥητορικὴν ἐπιστήμην οὖσαν τοῦ εὖ λέγειν περὶ τῶν ἐν διεξόδῳ λόγων καὶ τὴν διαλεκτικὴν τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων· ὅθεν καὶ οὕτως αὐτὴν ὁρίζονται, ἐπιστήμην ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων.

Καὶ τὴν μὲν ῥητορικὴν αὐτὴν εἶναι λέγουσι τριμερῆ· τὸ μὲν γὰρ αὐτῆς εἶναι συμβουλευτικόν, τὸ δὲ δικανικόν, τὸ δὲ ἐγ-

κωμιαστικόν.

Εἶναι δ' αὐτῆς τὴν διαίρεσιν εἴς τε τὴν εὕρεσιν καὶ εἰς τὴν φράσιν καὶ εἰς τὴν τάξιν καὶ εἰς τὴν ὑπόκρισιν. τὸν δὲ ῥητορικὸν λόγον εἴς τε τὸ προοίμιον καὶ εἰς τὴν διήγησιν καὶ τὰ πρὸς τοὺς ἀντιδίκους καὶ τὸν ἐπίλογον.

Τὴν δὲ διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἴς τε τὸν περὶ τῶν σημαινομένων καὶ τῆς φωνῆς τόπον· καὶ τὸν μὲν τῶν σημαινομένων εἴς τε τὸν περὶ τῶν φαντασιῶν τόπον καὶ τῶν ἐκ τούτων ὑφισταμένων λεκτῶν ἀξιωμάτων καὶ αὐτοτελῶν καὶ κατηγορημάτων καὶ τῶν ὁμοίων ὀρθῶν καὶ ὑπτίων καὶ γενῶν καὶ εἰδῶν, ὁμοίως δὲ καὶ λόγων καὶ τρόπων καὶ συλλογισμῶν καὶ τῶν παρὰ τὴν φωνὴν καὶ τὰ πράγματα σοφισμάτων· ὧν εἶναι ψευδομένους λόγους καὶ ἀληθεύοντας καὶ ἀποφάσκοντας σωρίτας τε καὶ τοὺς ὁμοίους τούτοις, ἐλλιπεῖς καὶ ἀπόρους καὶ περαίνοντας καὶ ἐγκεκαλυμμένους κερατίνας τε καὶ οὔτιδας καὶ θερίζοντας.

Εἶναι δὲ τῆς διαλεκτικῆς ἴδιον τόπον καὶ τὸν προειρημένον περὶ αὐτῆς τῆς φωνῆς, ἐν ᾧ δείκνυται ἡ ἐγγράμματος φωνὴ καὶ τίνα τὰ τοῦ λόγου μέρη, καὶ περὶ σολοικισμοῦ καὶ βαρβαρισμοῦ καὶ ποιημάτων καὶ ἀμφιβολιῶν καὶ περὶ ἐμμελοῦς φωνῆς καὶ περὶ μουσικῆς καὶ περὶ ὅρων κατά τινας καὶ διαιρέσεων καὶ λέξεων. […]

Αὐτὴν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν ἐν εἴδει περιέχουσαν ἀρετάς· τήν τ' ἀπροπτωσίαν ἐπιστήμην τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή· τὴν δ' ἀνεικαιότητα ἰσχυρὸν λόγον πρὸς τὸ εἰκός, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ· τὴν δ' ἀνελεγξίαν ἰσχὺν ἐν λόγῳ, ὥστε μὴ ἀπάγεσθαι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἀντικείμενον· τὴν δ' ἀματαιότητα ἕξιν ἀναφέρουσαν τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον. αὐτήν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. οὐκ ἄνευ δὲ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ· τό τε γὰρ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος διαγινώσκεσθαι ὑπ' αὐτῆς καὶ τὸ πιθανὸν τό τ' ἀμφιβόλως λεγόμενον διευκρινεῖσθαι· χωρίς τ' αὐτῆς οὐκ εἶναι ὁδῷ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι.

Διατείνειν δὲ τὴν ἐν ταῖς ἀποφάσεσι προπέτειαν καὶ ἐπὶ τὰ γινόμενα, ὥστ' εἰς ἀκοσμίαν καὶ εἰκαιότητα τρέπεσθαι τοὺς ἀγυμνάστους ἔχοντας τὰς φαντασίας. οὐκ ἄλλως τ' ὀξὺν καὶ ἀγχίνουν καὶ τὸ ὅλον δεινὸν ἐν λόγοις φανήσεσθαι τὸν σοφόν· τοῦ γὰρ αὐτοῦ εἶναι ὀρθῶς διαλέγεσθαι καὶ διαλογίζεσθαι καὶ τοῦ αὐτοῦ πρός τε τὰ προκείμενα διαλεχθῆναι καὶ πρὸς τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνασθαι, ἅπερ ἐμπείρου διαλεκτικῆς ἀνδρὸς εἶναι.

**2** εἰς[1] om. F 3 εἶδος expungit $P^4$ / τε ante περὶ addidit Usener **4** περιδιαιροῦσι B **6** ἐν codd. : delevit Marcovich **9** οὖσαν codd : εἶναι scripsit Marcovich **14** βουλευτικόν F / δικανικόν $BPF^2$ : κανονικόν $F^1$ **17** ἀπόκρισιν B **18** τὰ περὶ πρὸς F **20** δὲ F : om. BP **21** τόπων $F^2$ **22** τὸν PF : τῶν B **27** καὶ ἀποφάσκοντας om. F / σωρείτας BPFD, Marcovich : σωρίτας Hicks, Long-Sedley, Hülser **34** καὶ λέξεων om. F **36** τε BP, von Arnim : τ' Long : δὲ scripsit Marcovich **37** ἀνεικότητα F : ἀνεικαιότητα von Arnim, Long, Marcovich / ἰσχυρὸν λόγον BPF: ἰσχυρόνοια coni. Usener **38** εἰκός BPF : εἰκαῖον Reiske (cf. DL 7.117) **39** ὑπάγεσθαι F : ἀπάγεσθαι BP/ ὑπ' <τοῦ> αὐτοῦ scripsit Marcovich **40** δ' codd. : τε von Arnim : δὲ Marcovich **42** προσδέξει $B^{pc}P$ : προσέξει $B^2$: πρὸς λέξιν F **44** ὑπ' αὐτῆς dgt, Long : ἀπ' αὐτῆς BPF, Marcovich **45** διευκρίνεσθαι $P^1$ : corr. $P^2$ **47** ἀποφάσεσι codd., Long, Marcovich, Long-Sedley : ἀποφάσεσι corr. von Arnim **49** ἄλλως δὲ scripsit Marcovich : ἄλλως τ' codd. **52** προκείμενα $DP^4H$ : προσκείμενα B : λεγόμενα F



**1-4** τὸ δὲ λογικὸν ... τὸ ὁρικὸν περιαιροῦσιν. En el capítulo 1, texto **1.1** la lógica es identificada sin más con la dialéctica.

**10-11** τὴν διαλεκτικὴν ... περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει Esta caracterización de dialéctica inmediatamente evoca la concepción socrático-platónica de la dialéctica como un diálogo consistente en el método de preguntas y respuestas (preguntando adecuadamente por el *qué* de algo y respondiendo también adecuadamente, *i.e.* procurando dar una correcta *definición* de ese algo), método que parte del supuesto de que (i) el que responde dirá aquello que efectivamente cree (si así no lo hiciera, se destruye el λόγος; Platón, *Gorg*. 495a7-9; 500b7) y (ii) se hará cargo de lo que se siga de su respuesta a lo que se le pregunta. En eso consiste para Platón "el diálogo correcto" (ὀρθῶς διαλέγεσθαι). Véase también Platón, *Gor*. 449B4-5; 474B1-2 y *Teet*. 167E-168A; 189E-190A.

**13-15** τὴν μὲν ῥητορικὴν ... συμβουλευτικόν, τὸ δὲ δικανικόν, τὸ δὲ ἐγκωμιαστικόν Para una explicación un poco más detallada de esta distinción cf. Sexto Empírico *AM* 2.89-90 (cf. también Aristóteles, *Rhet*. 1358b7 ss., quien distingue los siguientes tres géneros de discurso retórico: deliberativo, forense y epidíctico).

**16-17** τὴν διαίρεσιν εἴς τε τὴν εὕρεσιν ... τὴν ὑπόκρισιν. τὸν δὲ ῥητορικὸν En esta división de la dialéctica es notoria la ausencia de la prueba, una parte importante de la retórica tradicional (cf. Schenkeveld 1999: 218).

**18** εἰς διήγησιν Zenón define la "exposición" como "el desarrollo de los tópicos que están en la hipótesis (*i.e.* la introducción), desarrollo que fluye frente a quien está de cara al orador" (εἰς τὸ ὑπὲρ τοῦ λέγοντος πρόσωπον; cf. *Anonymus Segerianus* 48, 1-4 = *SVF* 1.83).

**20-21** περὶ τῶν σημαινομένων καὶ τῆς φωνῆς Los significados (σημαινόμενα) son los decibles (cf. capítulo 8) y el sonido vocal (φωνή) es el significante o signo (σημαῖνον). La distinción es importante porque enfatiza la corporeidad del sonido y la incorporeidad del significado, una observación que tiene consecuencias importantes en la ontología estoica (cf. capítulo 2). Una φωνή es, en efecto, "aire golpeado o el sensible propio del oído" (ἀὴρ πεπληγμένος ἢ τὸ ἴδιον αἰσθητὸν ἀκοῆς; cf. DL 7.55); un significado, en cambio, es el "estado de cosas" incorpóreo que es portado por dicho sonido.

**26** τὰ πράγματα Se trata de "estados de cosas" (más que de "cosas"), pues estos πράγματα son "decibles".

**26-29** ψευδομένους λόγους καὶ ἀληθεύοντας ... καὶ οὔτιδας καὶ θερίζοντας Para la discusión de estos sofismas, que fueron tratados por Crisipo, cf. DL 7.25, 7.192-198, Plutarco, *CN* 1059D-E, nuestro capítulo 10 y Atherton 1993: cap. 7. Sobre el sofisma del sorites cf. capítulo 7, texto **7.7** con nuestro comentario. El "argumento del velo" ya fue conocido por Aristóteles, quien lo analiza como una falacia que se basa en el accidente (cf. *SE* 179a26-b2). Al parecer, fue formulado por Diodoro Crono, maestro de Zenón de Citio (DL 2.111; sus fragmentos están recopilados en Giannantoni 1990). Varios reclamaban en la antigüedad la autoría del "argumento del cornudo": Eubúlides de Mileto (dialéctico asociado a la escuela de Megara; DL 2.108), Diodoro Crono (DL 2.111) y el mismo Crisipo (DL 7.187).

**38-39** τὴν δ' ἀνελεγξίαν ... εἰς τὸ ἀντικείμενον La irrefutabilidad como la fuerza en el argumento para evitar ser arrastrado por el propio argumento a la contradictoria de la propia tesis evoca la tesis de Platón según la cual "la verdad nunca es refutada" (*Gor*. 473B10-11).

**41-42** τὴν ἐπιστήμην φασὶν ... ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου Para esta definición de ἐπιστήμη cf. capítulo 7, textos **7.8**, **7.13** y **7.14** con nuestro comentario.

## 5.7 Sexto Empírico *AM* 2.6-7 (*SVF* 1.75; 2.294. LS 31E; *FDS* 35)

Ξενοκράτης δὲ ὁ Πλάτωνος ἀκουστὴς καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλόσοφοι ἔλεγον ῥητορικὴν ὑπάρχειν ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν, ἄλλως μὲν Ξενοκράτους τὴν ἐπιστήμην λαμβάνοντος καὶ ἀρχαϊκῷ νόμῳ, ἀντὶ τῆς τέχνης, ἄλλως δὲ τῶν Στωικῶν, ἀντὶ τοῦ βεβαίας ἔχειν καταλήψεις, ἐν σοφῷ μόνῳ φυομένην. τὸ δὲ λέγειν ἀμφότεροι παραλαμβάνουσιν ὡς διαφέρον τοῦ διαλέγεσθαι, ἐπειδήπερ τὸ μὲν ἐν συντομίᾳ κείμενον κἀν τῷ λαμβάνειν καὶ διδόναι λόγον διαλεκτικῆς ἐστιν

ἔργον, τὸ δὲ λέγειν ἐν μήκει καὶ διεξόδῳ θεωρούμενον ῥητορικῆς ἐτύγχανεν ἴδιον. ἔνθεν γοῦν καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐρωτηθεὶς ὅτῳ διαφέρει διαλεκτικὴ ῥητορικῆς, συστρέψας τὴν χεῖρα καὶ πάλιν ἐξαπλώσας ἔφη τούτῳ', κατὰ μὲν τὴν συστροφὴν τὸ στρογγύλον καὶ βραχὺ τῆς διαλεκτικῆς τάττων ἰδίωμα, διὰ δὲ τῆς ἐξαπλώσεως καὶ ἐκτάσεως τῶν δακτύλων τὸ πλατὺ τῆς ῥητορικῆς δυνάμεως αἰνιττόμενος.

**6** τοῦ βεβαίας ἔχειν καταλήψεις cf. *supra* texto **5.6** (nota a las líneas **41-42**).

**8-11** τὸ μὲν ἐν συντομίᾳ ... διδόναι λόγον διαλεκτικῆς ... ῥητορικῆς ἐτύγχανεν ἴδιον La antítesis que se enfatiza aquí es entre la grandilocuencia (μακρολογία), propia de la retórica, y la brevilocuencia (βραχυλογία), propia de la filosofía, una distinción platónica en su origen (cf. Platón, *Gor.* 461d-462a, *Prot.* 335a-b; véase también *Teet.* 163d). La tesis según la cual es propio de la dialéctica ser capaz de dar y recibir una razón o explicación (λόγος) es de cuño claramente platónico, y aparece registrada en un escrito tan temprano como *Prot.* (336b9-c1): "pero es capaz de dialogar (διαλέγεσθαι) y de saber dar y recibir una explicación (λόγον τε δοῦναι καὶ δέξασθαι)". Con frecuencia διαλέγεσθαι en el sentido de "dar un λόγος" significa "definir" (como en *Fdr.* 269b y probablemente también en *Teet.* 202c y sobre todo en *Rep.* 534b3-6: "dialéctico es el que aprehende o capta el λόγος del ser de cada cosa; quien no lo aprehende, en la medida en que no es capaz de dar un λόγος de dicha cosa, tanto para sí mismo como para los demás, no tiene comprensión de esa cosa"). Para la dialéctica como método que elimina las hipótesis para asegurarse en dirección de un principio no hipotético cf. *Rep.* 533c7-e2.

**13-15** συστρέψας ... τῆς διαλεκτικῆς τάττων ἰδίωμα La misma analogía es informada por Cicerón, *De fin.* 2.17 (*SVF* 1.75). En ambos casos lo que se quiere subrayar es el hecho de que el discurso retórico es "extendido" (como la palma de la mano), en tanto que el dialéctico es comprimido, como el puño.

## 5.8 DL 7.83 (*SVF* 2.130; LS 31C; *FDS* 87)

Καὶ τοιοῦτοι μὲν ἐν τοῖς λογικοῖς οἱ Στωικοί, ἵνα μάλιστα κρατύνωσι διαλεκτικὸν ἀεὶ εἶναι τὸν σοφόν· πάντα γὰρ τὰ πράγματα διὰ τῆς ἐν λόγοις θεωρίας ὁρᾶσθαι, ὅσα τε τοῦ φυσικοῦ τόπου τυγχάνει καὶ αὖ πάλιν ὅσα τοῦ ἠθικοῦ (εἰς μὲν γὰρ τὸ λογικὸν τί δεῖ λέγειν;) περί τ' ὀνομάτων ὀρθότητος, ὅπως διέταξαν οἱ νόμοι ἐπὶ τοῖς ἔργοις, οὐκ ἂν ἔχειν εἰπεῖν. δυοῖν δ' οὔσαιν συνηθείαιν ταῖν ὑποπιπτούσαιν τῇ ἀρετῇ, ἡ μὲν τί ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων σκοπεῖ, ἡ δὲ τί καλεῖται. καὶ ὧδε μὲν αὐτοῖς ἔχει τὸ λογικόν.

**1** τὰ pro ἵνα B **2** κρατύνωσι PF : κρατύνων B : κρατύνοντες dg: κρατύνουσι Cobet **2** ἀεὶ P : om. $B^{ac}$F : εἶναι ἀεὶ F / τὰ F: om. BPD **3** διὰ τοῖς F / τε BP : om. F **4** τόπου dw co : τύπου cett. codd. : τυγχάνει τύπου F / εἰ Marcovich: εἰς codd. **4-5** εἰ μὲν γὰρ τὸ λογικὸν τί δεῖ λέγειν περί [τε] ὀνομάτων ὀρθότητος, πῶς τὰ κατ' ἀξίαν ὀνόματα ἐπὶ τοῖς ἔργοις οὐκ ἂν ἔχοι εἰπεῖν; dubitanter von Arnim **5** γε scripsit Marcovich : τε codd. **6** ἄνευ αὐτοῦ supplevit Marcovich / ἔχοιμεν scripsit Marcovich : ἔχοι von Arnim : ἔχειν codd. **7** ταῖν FD : τε BP **8** σκοπιὴ (pro σκοπεῖ, ἡ) F

**2** διαλεκτικὸν ἀεὶ εἶναι τὸν σοφόν Sobre el alcance de esta afirmación véanse las precisiones de Long 1996a: 97-98.

## 5.9 Plutarco *SR* 1047A-B (*SVF* 2.297-298; LS 31 H)

Τὴν ῥητορικὴν ὁρίζεται τέχνην περὶ κόσμον εἰρομένου λόγου καὶ τάξιν· ἔτι δ' ἐν τῷ πρώτῳ καὶ ταῦτα γέγραφεν· οὐ μόνον δὲ τοῦ ἐλευθερίου καὶ ἀφελοῦς κόσμου δεῖν οἴομαι ἐπιστρέφεσθαι <ἀλλὰ> κἀπὶ τῷ λόγῳ καὶ τῶν οἰκείων ὑποκρίσεων κατὰ τὰς ἐπιβαλλούσας τάσεις τῆς φωνῆς καὶ σχηματισμοὺς τοῦ τε προσώπου καὶ τῶν χειρῶν.' οὕτω δέ τις φιλότιμος ἐνταῦθα περὶ τὸν λόγον γενόμενος πάλιν ἐν τῷ αὐτῷ βιβλίῳ περὶ τῆς τῶν φωνηέντων συγκρούσεως ὑπειπών οὐ μόνον' φησί ταῦτα παρετέον τοῦ βελτίονος ἐχομένους, ἀλλὰ καὶ ποιὰς ἀσαφείας καὶ ἐλλείψεις καὶ νὴ Δία σολοικισμούς, ἐφ' οἷς ἄλλοι ἂν αἰσχυνθείησαν οὐκ ὀλίγοι.' τὸ δὴ ποτὲ μὲν ἄχρι χειρῶν καὶ στόματος εὐπρεπείας ἐπιχωρεῖν τοῖς λέγουσιν ἐν κόσμῳ τὸν λόγον διατίθεσθαι, ποτὲ δὲ μήτ' ἐλλείψεων ἐπιστρέφεσθαι καὶ ἀσαφειῶν μήτε σολοικίζοντας αἰσχύνεσθαι τελέως ὅ τι ἂν ἐπίῃ λέγοντός ἐστιν.



**1** κόσμου g : κόσμον Xylander, Cherniss **2** καὶ εἰρομένου λόγου Meziriac : εἰρημένου λόγου καὶ Wittenbach, Cherniss / καὶ ante τάξιν Xg : om. cett. codd. **4** <ἀλλὰ> κἀπὶ τῷ λόγῳ Sandbach **5** τάσεις XgB : στάσεις cett. codd. **7** περὶ τὸν α$A^1$ : καὶ περριτὸς $A^2$βγE **9** ἐπειπών XgB **14** τὸν λόγον om. E **15** σολοικίζοντος g et om. αἰσχύνεσθαι

## 5.10 Plutarco *SR* 1034E (*SVF* 1.50; 1.78; 1.260; LS 31L)

Πρὸς τὸν εἰπόντα

'μηδὲ δίκην δικάσῃς, πρὶν ἄμφω μῦθον ἀκούσῃς'

ἀντέλεγεν ὁ Ζήνων τοιούτῳ τινὶ λόγῳ χρώμενος εἴτ' ἀπέδειξεν ὁ πρότερος εἰπών, οὐκ ἀκουστέον τοῦ δευτέρου λέγοντος (πέρας γὰρ ἔχει τὸ ζητούμενον), εἴτ' οὐκ ἀπέδειξεν (ὅμοιον γὰρ ὡς εἰ μηδ' ὑπήκουσε κληθεὶς ἢ ὑπακούσας ἐτερέτισεν). ἤτοι δ' ἀπέδειξεν ἢ οὐκ ἀπέδειξεν· οὐκ ἀκουστέον ἄρα τοῦ δευτέρου λέγοντος.' τοῦτον δὲ τὸν λόγον ἐρωτήσας αὐτὸς ἀντέγραφε μὲν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν, ἔλυε δὲ σοφίσματα, καὶ τὴν διαλεκτικὴν ὡς τοῦτο ποιεῖν δυναμένην ἐκέλευε παραλαμβάνειν τοὺς μαθητάς. καίτοι ἢ ἀπέδειξε Πλάτων ἢ οὐκ ἀπέδειξε τὰ ἐν τῇ Πολιτείᾳ, κατ' οὐδέτερον δ' ἦν ἀναγκαῖον ἀντιγράφειν ἀλλὰ πάντως περιττὸν καὶ μάταιον. τὸ δ' αὐτὸ καὶ περὶ τῶν σοφισμάτων ἔστιν εἰπεῖν.

**2** μηδὲ Basiliensis : μήτε g : μηδενὶ cett. codd. / ἄμφω codd. : ἂν ἄμφω / ἀκούσεις g **6** ὅμοιον γὰρ X : ὅμοιον γὰρ ... ἢ οὐκ ἀπέδειξεν om. d / δ' om. B **9** ἀντέγραφε Stephanus **12** εἰ B, Turnebus

**1-6** εἴτ' ἀπέδειξεν ὁ πρότερος εἰπών, οὐκ ἀκουστέον τοῦ δευτέρου λέγοντος ... εἴτ' οὐκ ἀπέδειξεν ... ἤτοι δ' ἀπέδειξεν ἢ οὐκ ἀπέδειξεν· οὐκ ἀκουστέον ἄρα τοῦ δευτέρου λέγοντος El argumento de Zenón puede estar dirigido en contra del "método antilógico" de académico Arcesilao (cf. Cherniss 1976: 429, n.*a* y *supra* texto **5.5**).

**2** μηδὲ δίκην δικάσῃς, πρὶν ἄμφω μῦθον ἀκούσῃς Ps. Focílides frag. 87; Hesíodo, frag. 338.

## 5.11 Dionisio de Halicarnaso, *De compositione verborum* 4, 129-147 (*SVF* 2.206a)

Ἔγωγ'

οὖν ὅτε διέγνων συντάττεσθαι ταύτην τὴν ὑπόθεσιν, ἐζήτουν εἴ τι τοῖς πρότερον εἴρηται περὶ αὐτῆς, καὶ μάλιστα τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλοσόφοις εἰδὼς τοὺς ἄνδρας οὐ μικρὰν φροντίδα τοῦ λεκτικοῦ τόπου πεποιημένους. δεῖ γὰρ αὐτοῖς τἀληθῆ μαρτυρεῖν. οὐδαμῇ δ' οὐδὲν ὑπ' οὐδενὸς εὑρὼν τῶν ὀνόματος ἠξιωμένων οὔτε μεῖζον οὔτ' ἔλαττον συναχθὲν εἰς ἣν ἐγὼ προῄρημαι πραγματείαν, ἃς δὲ Χρύσιππος καταλέλοιπε συντάξεις διττάς, ἐπιγραφὴν ἐχούσας Περὶ τῆς

συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν οὐ ῥητορικὴν θεωρίαν ἐχούσας, ἀλλὰ διαλεκτικήν, ὡς ἴσασιν οἱ τὰς βίβλους ἀνεγνωκότες, ὑπὲρ ἀξιωμάτων συντάξεως, ἀληθῶν τε καὶ ψευδῶν καὶ δυνατῶν καὶ ἀδυνάτων, ἐνδεχομένων τε καὶ μεταπιπτόντων καὶ ἀμφιβόλων καὶ ἄλλων τινῶν τοιουτοτρόπων, οὐδεμίαν οὔτε χρείαν οὔτ' ὠφέλειαν τοῖς πολιτικοῖς λόγοις συμβαλλομένων, εἰς γοῦν ἡδονὴν ἢ κάλλος ἑρμηνείας, ὧν δεῖ στοχάζεσθαι τὴν σύνθεσιν· ταύτης μὲν τῆς πραγματείας ἀπέστην […].

4-5 τόπου] όου F **8** διττάς] διττὴν F/ Περὶ : οὐ περὶ PM **9** οὐ] καὶ P **15** καὶ F : ἢ PMV

### 5.12 Quintiliano, *Institutio oratoria* 2.15, 34 (*SVF* 2.292)

Huic eius substantiae maxime conveniet finitio: "rhetoricen esse bene dicendi scientiam". Nam et orationis omnes virtutes semel complectitur et protinus etiam mores oratoris, cum bene dicere non posit nisi bonus. Idem valet Chryssipi finis ille, ductus a Cleanthe, "scientia recte dicendi". Sunt plures eiusdem, sed ad alias quaestiones magis pertinent.

### 5.13 Epicteto, *Diss.* 1.17.1-12

Ὅτι ἀναγκαῖα τὰ λογικά.

Ἐπειδὴ λόγος ἐστὶν ὁ διαρθρῶν καὶ ἐξεργαζόμενος τὰ λοιπά, ἔδει δ' αὐτὸν μὴ ἀδιάρθρωτον εἶναι, ὑπὸ τίνος διαρθρωθῇ; δῆλον γὰρ ὅτι ἢ ὑφ' αὑτοῦ ἢ ὑπ' ἄλλου. ἤ τοι λόγος ἐστὶν ἐκεῖνος ἢ ἄλλο τι κρεῖσσον ἔσται τοῦ λόγου, ὅπερ ἀδύνατον. εἰ λόγος, ἐκεῖνον πάλιν τίς διαρθρώσει; εἰ γὰρ αὐτὸς ἑαυτόν, δύναται καὶ οὗτος. εἰ ἄλλου δεησόμεθα, ἄπειρον ἔσται τοῦτο καὶ ἀκατάληκτον. [εἰ] ναί, ἀλλ' ἐπείγει μᾶλλον θεραπεύειν' καὶ τὰ ὅμοια. θέλεις οὖν περὶ ἐκείνων ἀκούειν; ἄκουε. ἀλλ' ἄν μοι λέγῃς ὅτι 'οὐκ οἶδα πότερον ἀληθῶς ἢ ψευδῶς διαλέγῃ', κἄν τι κατ' ἀμφίβολον φωνὴν εἴπω καὶ λέγῃς μοι διάστιξον', οὐκ ἔτι ἀνέξομαί σου, ἀλλ' ἐρῶ σοι 'ἀλλ' ἐπείγει μᾶλλον'. διὰ τοῦτο γὰρ οἶμαι προ[σ]τάσσουσιν τὰ λογικά, καθάπερ τῆς μετρήσεως τοῦ σίτου προτάσσομεν τὴν τοῦ μέτρου ἐπίσκεψιν. ἂν δὲ μὴ διαλάβωμεν πρῶτον τί ἐστι μόδιος μηδὲ διαλάβωμεν πρῶτον τί ἐστι ζυγός, πῶς ἔτι μετρῆσαί τι ἢ στῆσαι δυνησόμεθα; ἐνταῦθα οὖν τὸ τῶν ἄλλων κριτήριον καὶ δι' οὗ τἆλλα καταμανθάνεται μὴ καταμεμαθηκότες μηδ' ἠκριβωκότες δυνησόμεθά τι τῶν ἄλλων ἀκριβῶσαι καὶ καταμαθεῖν; καὶ πῶς οἷόν τε; 'ναί· ἀλλ' ὁ μόδιος ξύλον ἐστὶ καὶ ἄκαρπον.' ἀλλὰ μετρητικὸν σίτου. 'καὶ τὰ λογικὰ ἄκαρπά ἐστι.' καὶ περὶ τούτου μὲν ὀψόμεθα. εἰ δ' οὖν καὶ τοῦτο δοίη τις, ἐκεῖνο ἀπαρκεῖ ὅτι τῶν ἄλλων ἐστὶ διακριτικὰ καὶ ἐπισκεπτικὰ καὶ ὡς ἄν τις εἴποι μετρητικὰ καὶ στατικά. τίς λέγει ταῦτα; μόνος Χρύσιππος καὶ Ζήνων καὶ Κλεάνθης; Ἀντισθένης δ' οὐ λέγει; καὶ τίς ἐστιν ὁ γεγραφὼς ὅτι 'ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις';



**4** ἐδιαρθρώτη Salm. : διαρθρωθήσεται Upt. / ὑπ' αὐτοῦ S : ὑφ' αὑτοῦ s **5** ἐκεῖνος vel κἀκεῖνος s **9** ναί codex Uptoni : εἶεν R : εἶναι S / ἄλλ' S$_c$ **9-10** post θεραπεύειν lacunam notavit Wolf **15** προ*τάσσουσι* S **17-18** μηδὲ ...πρῶτον del. Cor. **20** καταμανθάνετε S : καταμανθάνεται s / καταμεμαθηκότες S (μαθη in rasura) **21** ἀκριβῶς s **27** τακτικά s / μόνος aut μόνως S : μῶν ὡς S$_c$ : μῶν οὐ Elter

### 5.14 Epicteto, *Diss.* 4.8.12-13 (*SVF* 1.51; LS 31J; *FDS* 79)

τίς οὖν ὕλη τοῦ φιλοσόφου; μὴ τρίβων; οὔ, ἀλλὰ ὁ λόγος. τί τέλος; μή τι φορεῖν τρίβωνα; οὔ, ἀλλὰ τὸ ὀρθὸν ἔχειν τὸν λόγον. ποῖα θεωρήματα; μή τι τὰ περὶ τοῦ πῶς πώγων μέγας γίνεται ἢ κόμη βαθεῖα; <οὔ> ἀλλὰ μᾶλλον ἃ Ζήνω<ν> λέγει, γνῶναι τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα, ποῖόν τι ἕκαστον αὐτῶν ἐστι καὶ πῶς ἁρμόττεται πρὸς ἄλληλα καὶ ὅσα τούτοις ἀκόλουθά ἐστιν.

5 <οὔ> add. cod. Uptoni, Long-Sedley, Hülser

### 5.15 DL 7. 59 (*FDS* 594)

Ἀρεταὶ δὲ λόγου εἰσὶ πέντε, Ἑλληνισμός, σαφήνεια, συντομία, πρέπον, κατασκευή. Ἑλληνισμὸς μὲν οὖν ἐστι φράσις ἀδιάπτωτος ἐν τῇ τεχνικῇ καὶ μὴ εἰκαίᾳ συνηθείᾳ· σαφήνεια δέ ἐστι λέξις γνωρίμως παριστᾶσα τὸ νοούμενον· συντομία δέ ἐστι λέξις αὐτὰ τὰ ἀναγκαῖα περιέχουσα πρὸς δήλωσιν τοῦ πράγματος· πρέπον δέ ἐστι λέξις οἰκεία τῷ πράγματι· κατασκευὴ δὲ λέξις ἐκπεφευγυῖα τὸν ἰδιωτισμόν. ὁ δὲ βαρβαρισμὸς ἐκ τῶν κακιῶν λέξις ἐστὶ παρὰ τὸ ἔθος τῶν εὐδοκιμούντων Ἑλλήνων, σολοικισμὸς δέ ἐστι λόγος ἀκαταλλήλως συντεταγμένος.

**1** εἰσὶ om. F **2** κατασκευή BPF : ἀποσκευή Suda / οὖν om. F **3** σαφίνεια B : σαφήνια F **4** γνώριμος B / παριστᾶσα **6** post κατασκευὴ δὲ Marcovich addidit ἐστι **8** εὐδοκιμούντων Voss, von Arnim, Long, Egli, Hülser : εὐδαιμονούντων BPF, Suda, Marcovich

### 5.16 Epicteto, *Diss.* 2.20.21-22

Τίς ἡ ἀτυχίας; λαβών τις παρὰ τῆς φύσεως μέτρα καὶ κανόνας εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας οὐ προσφιλοτεχνεῖ τούτοις προσθεῖναι καὶ προσεξεργάσασθαι τὰ λ<ε>ίποντα, ἀλλὰ πᾶν τοὐναντίον, εἴ τι καὶ ἔχει γνωριστικὸν τῆς ἀληθείας, ἐξαιρεῖν πειρᾶται καὶ ἀπολλύειν.

**1** ἡ ἀτυχία S$_c$ **4** λίποντα S : λ<ε>ίποντα s / ἔχει scripsit Schenkel

# Capítulo 6
# Presentación, asentimiento y formación de conceptos

**6.1 DL 7.49-51 (*SVF* 2.52, 55, 61; LS 39A; *FDS* 255)**

Los estoicos convienen en poner primero la explicación que trata de la presentación y la sensación, en la medida en que el criterio por el cual se conoce la verdad de las cosas es genéricamente una presentación, y en la medida en que la explicación que trata sobre el asentimiento y la que trata sobre la cognición y el pensamiento, por preceder a las demás, no se constituye sin una presentación. En efecto, primero viene la presentación; luego, el pensamiento expresivo comunica mediante una formulación proposicional aquello que experimenta por acción de la presentación. Presentación y ficción son cosas diferentes, pues una ficción es una figuración de la mente, tal como ocurre en los sueños, en tanto que una presentación es una impresión en el alma, esto es, una alteración, como supone Crisipo en el libro II de su tratado *Sobre el alma*. Por cierto que no hay que tomar la impresión como si se tratara de la marca de un anillo de sello, porque no es posible que haya muchas marcas en lo mismo y respecto de lo mismo. La presentación se concibe como lo que se da a partir de lo que es, y es moldeada, esbozada e impresa según lo que es de un modo tal que no podría provenir de lo no es. Según ellos, de las presentaciones una son sensoriales, otras no. Sensoriales son las que captamos a través de un órgano de los sentidos o a través de varios órganos de los sentidos; no sensoriales las que captamos por medio del pensamiento, como por ejemplo las de los incorpóreos y las demás cosas captadas por la razón. De las presentaciones sensoriales, las que proceden de cosas que son están acompañadas de concesión y asentimiento. Pero entre las presentaciones también se encuentran los reflejos, que surgen como si procedieran de cosas que son. Además, entre las presentaciones unas son racionales y otras irracionales; racionales son las de los animales racionales, irracionales las de los irracionales. Las racionales, entonces, son pensamientos, las irracionales aún no han recibido un nombre. Y algunas presentaciones son "técnicas", otras "no técnicas", pues una imagen es considerada de una manera por un técnico y de otra por alguien que no lo es.

**6.2 Aecio, 4.12.1-5 (*SVF* 2.54; LS 39B; *FDS* 268)**

Crisipo afirma que estas cuatro cosas [*sc.* presentación, lo que se presenta, lo fantástico, ficción] son diferentes las unas respecto de las otras. Una presentación entonces es una afección que se produce en el alma y que [en la afección] misma muestra lo que la ha producido. Por ejemplo, cuando a través de la vista vemos algo blanco, lo que se ha producido en el alma a través de la visión es una afección. Y, de acuerdo con esta afección, podemos decir que hay algo blanco que nos pone en movimiento. Del mismo modo ocurre en el caso del tacto y del olfato. Se dice que presentación viene de luz, pues tal como la luz se muestra a sí misma y a las cosas en ella contenidas, así también la presentación se muestra a sí misma y a lo que la ha producido. Lo que produce la presentación es "lo que se presenta"; por ejemplo, algo blanco, frío y todo lo que es capaz de poner en movimiento el alma; esto es "lo que se presenta". "Lo fantástico" es una atracción vacía, una afección en el alma que se produce sin que nada se haga presente, como ocurre con el que lucha con las sombras o da puñetazos en el aire. Pues algo que se hace presente subyace a la presentación, pero nada subyace a lo fantástico. Una "ficción", en cambio, es aquello hacia lo cual somos atraídos en la atracción vacía fantástica. Esto es lo que sucede con los melancólicos y los locos. Así, cuando Orestes, el personaje trágico, dice:



"¡madre, te lo imploro, no agites contra mí
las doncellas bebedoras de sangre y con forma de serpiente!
¡Ellas, sí ellas están junto a mí dispuestas a atacarme"!

lo dice como un loco y no ve nada, sino que sólo le parece que ve. Es también por eso que Electra le responde:

"quédate ahí, miserable, permanece en tu lecho,
pues no ves con claridad nada de lo que te parece que sabes"

**6.3 DL 7.52-53 (*SVF* 2.87; LS 39D; *FDS* 255)**

En efecto, entre las cosas pensadas, unas se piensan por contacto, otras por semejanza, otras por analogía, <otras por transposición>, otras por composición, otras por oposición. Ahora bien, por contacto se piensan las cosas sensibles; por semejanza, las que derivan de algo que está enfrente de ellas, como Sócrates a partir de la pintura; por analogía, por aumento, como en el caso de Ticio y el Cíclope, o por disminución como en el de un pigmeo. Incluso el centro de la tierra se piensa por analogía a partir de esferas más pequeñas. Por transposición, como los ojos en el pecho; por composición, se piensa el hipocentauro; por oposición, la muerte. Algunas cosas, como los decibles y el lugar, también se piensan por transición. Algo justo y bueno se piensa naturalmente. Por privación, como una persona sin mano. Éstas son sus doctrinas sobre la presentación, la sensación y el pensamiento.

**6.4 Aecio, 4.11.1-4 (*SVF* 2.83; LS 39E; *FDS* 277)**

Dicen los estoicos: cuando un hombre nace tiene la parte rectora de su alma como una tablilla lista para la escritura; en ella se registra cada uno de los conceptos. El primer modo de registro es el que se da a través de los sentidos. En efecto, cuando las personas perciben algo, por ejemplo, algo blanco, tienen un recuerdo de ello cuando se ha marchado. Y cuando se producen muchos recuerdos del mismo tipo, entonces afirmamos que tenemos experiencia, pues experiencia es una multiplicidad de presentaciones del mismo tipo. Algunos conceptos se originan naturalmente de acuerdo con los modos mencionados y sin ninguna intención; otros, en cambio, se originan ya a través de nuestras enseñanzas y cuidados. Ahora bien, estos últimos únicamente se denominan "conceptos"; aquéllos, en cambio, también se llaman "preconcepciones". Se dice que la razón, en virtud de la cual somos llamados "racionales", se completa a partir de nuestras preconcepciones a los siete años. Una concepción es una ficción de la mente de un animal racional. Pues cuando la ficción sobreviene al alma racional, entonces se llama "concepción", la cual ha tomado su nombre de "intelecto" [*en-nóema→noûs*]. Por eso, precisamente, lo que sobreviene a los animales irracionales es solamente ficción. Las cosas que nos sobrevienen a nosotros y a los dioses son ficciones en cuanto al género, pero concepciones en cuanto a la especie.

**6.5 Sexto Empírico, *AM* 7.242-247 (*SVF* 2.65; LS 39G; *FDS* 273)**

De estas [presentaciones] unas son persuasivas, otras no persuasivas, otras a la vez persuasivas y no persuasivas, otras ni persuasivas ni no persuasivas. Ahora bien, persuasivas son las que producen un movimiento uniforme en el alma; por ejemplo, que ahora "es de día" y que "estoy conversando" y todo lo que implica una obviedad semejante. No persuasivas, en cambio, son las que no son de esta índole, sino las que nos hacen que no prestemos asentimiento; por ejemplo, "si es de día, no hay sol sobre la tierra", "si está oscuro, es de día". Persuasivas *y* no persuasivas son las que, según su disposición relativa, a veces son de un tipo y a veces de otro, tal como las [presentaciones] de los argumentos inextricables. Ni persuasivas ni no persuasivas son las que son [presentaciones] de cosas tales como "las estrellas son pares", "las estrellas son impares". Entre las presentaciones persuasivas, unas son verdaderas, otras falsas, unas verdaderas y falsas, otras ni verdaderas ni falsas. Ahora bien, verdaderas son

aquellas de las que es posible hacer una aseveración verdadera, como en el momento presente "es de día" o "hay luz"; falsas, en cambio, son aquellas de las que es posible hacer una aseveración falsa, como "el remo sumergido está quebrado", o "la columna es angosta"; verdaderas *y* falsas son aquellas que experimentó Orestes en su locura a partir de Electra, pues en la medida en que las experimentó a partir de algo que existe, eran verdaderas –en efecto, Electra existía–, pero en cuanto las experimentó a partir de una Erinia eran falsas, pues no había tal Erinia. Y, de nuevo, [verdaderas *y* falsas son aquellas presentaciones que] alguien en sueños, cuando a partir de Dión, que está vivo, sueña con una atracción falsa y vacía como si se tratara de la presencia real <de Dión>. Ni verdaderas ni falsas eran las <presentaciones> genéricas pues de las cosas cuyas especies son de este tipo o de aquel tipo, los géneros no son de este tipo ni de este otro tipo. Por ejemplo, entre los hombres, unos son griegos y otros bárbaros, pero el hombre genérico no es griego –ya que entonces todos los hombres específicos serían griegos– ni bárbaro, por la misma razón.

**6.6 Cicerón, *Acad.* 2.144-145 (*SVF* 1.66; LS 41A; *FDS* 369)**

En efecto, niega Zenón, niega Antíoco que ustedes sepan algo. ¿Cómo es eso?, preguntarás. Pues nosotros también defendemos la tesis de que el que no es sabio comprende muchas cosas, y ustedes [*sc.* los estoicos] niegan que alguno, a no ser que sea sabio, sepa algo. Zenón mostraba este asunto con un gesto: en efecto, mientras extendía sus dedos y presentaba la palma de su mano abierta decía: "así es la presentación"; luego, mientras contraía un poco sus dedos, decía: "así es el asentimiento"; luego, cuando los cerraba del todo y formaba un puño, decía; "así es la cognición". De este símil deriva el nombre *katálepsis* para este [estado cognitivo] que antes no existía. Enseguida aproximaba su mano izquierda contra su puño derecho y con firmeza y fuerza lo comprimía, y decía que tal cosa era "conocimiento", que nadie posee a no ser el sabio.

**6.7 Plutarco, *CN* 1085A-B (*SVF* 2.847; LS 39F; *FDS* 281)**

Pero se desprecian a sí mismos de tal modo que, al definir los conceptos como "ciertos pensamientos almacenados", y a los recuerdos como "impresiones estables y constantes", también fijan completamente los conocimientos como si contuvieran algo inmodificable y firme.

**6.8 Sexto Empírico, *AM* 8.56-61 (*SVF* 2.88)**

Todo pensamiento, en efecto, se genera a partir de la sensación o no independientemente de la sensación, o bien a partir de un contacto o no sin contacto. De donde descubriremos que las llamadas "sensaciones falsas", como las que se dan en los sueños o en la locura, no están separadas de lo que conocemos a través de la sensación por contacto. [...] Y en general no es posible descubrir nada en el concepto que uno por sí mismo no haya conocido por contacto. Pues dicha cosa se aprehenderá por semejanza de las cosas que se han presentado en un contacto, o por aumento, o por disminución, o por composición. Ahora bien, por semejanza es como cuando, a partir de la imagen de un Sócrates visto, concebimos un Sócrates que no ha sido visto; por aumento es como cuando, a partir de un hombre común, nos vemos llevados a pensar [en uno de tal tipo], como el que [dice] que no se parecía "a un hombre que come trigo, sino a una cima de las elevadas montañas cubierta de bosque". Por disminución, como cuando comprimimos el tamaño de un hombre común y pensamos en un pigmeo; por composición cuando a partir de hombre y caballo pensamos en el hipocentauro, al que nunca habíamos visto. Todo concepto, por lo tanto, debe ser precedido por un contacto que se da a través de la sensación y por eso, si se eliminan las cosas sensibles, forzosamente se elimina todo pensamiento.



**6.9 Plutarco, *CN* 1084F (*SVF* 2.847; *FDS* 281)**

¿Suponen que la esencia y origen del concepto mismo no están en contra de la concepción común? Pues el concepto es una cierta presentación, y una presentación es una impresión en el alma.

**6.10 Plutarco, *CN* 1084A (*SVF* 2.848; *FDS* 431)**

Pues es en extremo absurdo que ellos postulen como cuerpos a las virtudes, los vicios y, además de ellos, a las artes, a todos los recuerdos, y aún más a las presentaciones, las pasiones y los asentimientos.

**6.11 Cicerón, *Acad.* 2.30-31 (LS 40N)**

En efecto, la mente misma, que es la fuente de las sensaciones y también es ella misma un sentido, tiene una fuerza natural que se dirige hacia aquellas cosas por las cuales es puesta en movimiento. Así, de tal modo atrapa unas presentaciones que enseguida se vale de ellas; otras prácticamente las almacena y de ellas se origina la memoria. Las demás, sin embargo, las construye por medio de semejanzas, a partir de las cuales se forman los conceptos de las cosas, que los griegos llaman o *énnoiai* o *prolépseis*. Cuando a ello se agrega la razón, la conclusión de un argumento y una multitud de cosas innumerables, entonces aparece el conocimiento de todas ellas y la razón misma, perfeccionada por estos pasos, llega a la sabiduría. Por consiguiente, dado que la mente del hombre es muy apta para el conocimiento de las cosas y la consistencia de la vida, abraza sobre todo la cognición y esta *katálepsis* que, como dije al traducir literalmente, llamaremos "cognición", la ama por sí misma –pues nada le es más dulce que la luz de la verdad– y también por su uso. Es por eso que se vale de los sentidos y crea las artes que, prácticamente, son los demás sentidos, y fortalece la filosofía misma hasta el punto en que produce la virtud, única cosa de la cual depende la totalidad de la vida. Por lo tanto, quienes niegan que algo pueda ser aprehendido nos quitan estos mismos instrumentos u ornamentos de la vida, o más bien, también destruyen la vida en su totalidad desde sus fundamentos, y al animal mismo lo privan de alma, de manera que es difícil hablar de su temeridad como lo exige la situación.

**6.12 Cicerón, *Acad.* 2. 37-38 (LS 40O; *FDS* 363)**

Una vez conocidos suficientemente estos asuntos, que ya se explicaron, ahora sólo diremos unas pocas cosas sobre el asentimiento y la aprobación, que los griegos llaman *synkatáthesis*, aunque no porque el tema no sea amplio, sino porque se establecieron los fundamentos un poco antes. En efecto, cuando estábamos explicando el poder que estaba en los sentidos, simultáneamente se hacía claro que muchas cosas son aprehendidas y percibidas por los sentidos, lo cual no puede suceder sin el asentimiento. Luego, dado que la principal diferencia que hay entre el no animado y el animado es que el animado lleva a cabo algo –pues ni siquiera puede entenderse de qué índole es el que no lleva a cabo nada– o hay que suprimirle el sentido o atribuirle el asentimiento que está en nuestro poder. Pero a aquellos que rechazan la sensación y el asentimiento en cierto modo se les quita su mente, pues tal como el platillo de una balanza cuando se ponen las pesas sobre él forzosamente se inclina, así la mente forzosamente cede a lo que es evidente. Pues de la misma manera que un animal no puede no desear aquello que se le muestra como apropiado a su naturaleza –esto es lo que los griegos llaman *oikeîon*–, así también no puede no asentir al objeto que se le muestra como evidente.

**6.13 DL 7.60-61 (LS 30C; *FDS* 621)**

Un género es una combinación de muchos conceptos inseparables; como "animal", pues éste comprende a los animales particulares. Una concepción es una ficción de la mente, que no es un existente ni un individuo cualificado, sino algo cuasi-existente y cuasi-cualificado; por ejemplo, el resultado de la impresión de un caballo cuando no está presente. Una especie

es lo que es comprendido por un género, tal como "hombre" es comprendido por "animal". Lo más genérico es lo que, siendo un género, no tiene género; por ejemplo, "lo existente"; lo más específico, en cambio, es lo que siendo una especie, no tiene especie, como "Sócrates".

**6.14 Clemente de Alejandría, *Strom.* 2.12.54.5-55.1 (*SVF* 2.992; *FDS* 365)**

No sólo los platónicos, sino también los de la Estoa dicen que los asentimientos dependen de nosotros. Ahora bien, toda opinión, juicio, suposición y aprendizaje -con los que vivimos y con los que siempre trata el género humano- son asentimientos.

**6.15 Estobeo, *Ecl.* 2.88, 2-6 (*SVF* 3.171; LS 33I)**

Todos los impulsos son asentimientos, y los [impulsos] prácticos también contienen un [factor] motor. Y en tanto los asentimientos lo son a una cosa, los impulsos lo son hacia otra; los asentimientos lo son a ciertas proposiciones y los impulsos a los predicados que, en cierto modo, están contenidos en las proposiciones a las cuales se presta asentimiento.

**6.16 Sexto Empírico, *AM* 7.241 (*SVF* 2.64; *FDS* 273)**

La presentación se genera o de las afecciones externas o de las que están en nosotros, lo que, en su sentido más estricto, ellos denominan "atracción vacía".

**6.17 Galeno, *De animi cuiuslibet peccatis dignoscendis* 5.59, 4-60, 11 (*SVF* 3.172)**

Ahora bien, todos están de acuerdo en que el asentimiento falso y precipitado es error; no lo están, en cambio, en que haya un asentimiento débil. Pues creen que es mejor establecer que el asentimiento débil es un intermediario entre la virtud y el vicio. Dicen que hay un asentimiento débil cuando todavía no nos hemos convencido de que una cierta opinión es verdadera, como [sí nos hemos convencido], si fuera el caso, de que tenemos cinco dedos en cada mano y que dos más dos es cuatro. Tal vez, a una persona adulta que haya pasado toda su vida en la investigación de las cosas verdaderas se le podría imputar que asienta débilmente a alguna de las cosas que tienen una demostración científica. En efecto, el conocimiento del geómetra tiene una índole tal respecto de los asuntos que se enseñan a través de los *Elementos* de Euclides, como la que tiene la mayoría de la gente sobre el hecho de que dos más dos es cuatro. También tiene el mismo conocimiento respecto de los teoremas de las esferas que se enseñan a continuación de éstos, tal como respecto de todos [los problemas] que se solucionan siguiendo tales teoremas; y, más aún, también respecto de los teoremas de los conos y del cuadrante solar. Ahora bien, si duda un momento y no tiene de ellos un asentimiento firme -al que algunos denominan "cognición"-, uno convendría en que eso es un error, por cuanto, obviamente, se trata de un geómetra. Las opiniones infortunadas del que durante su vida se equivoca en los asuntos que tienen que ver con el conocimiento, la adquisición y evitación de bienes y males también constituyen el asentimiento falso, precipitado o débil. Ahora bien, allí ya hay un peligro que no es pequeño, sino que, si asentimos falsamente a la opinión concerniente a los bienes y los males, también se trata a la vez de un error mayor.

**6.18 Aecio, 4.9.4 (*FDS* 296)**

Los estoicos [sostienen que] las sensaciones son verdaderas; entre las presentaciones, en cambio, unas son verdaderas y otras falsas.

**6.19 Estobeo, *Ecl.* 1.349, 23-27 (*SVF* 2.74; *FDS* 294)**

Los de la Estoa establecen la sensación no sólo en el dominio de la presentación, sino que también la aplican a la sustancia a partir del asentimiento. Una presentación sensoria es un asentimiento o una sensación del asentimiento que se da según impulso.



**6.20 Epicteto, *Diss.* 1.28.4**

Ahora bien, cuando alguien asiente a lo falso, sabe tú que no quería asentir a lo falso - pues toda alma está privada de la verdad involuntariamente, como dice Platón-, sino que le pareció que lo falso era verdadero. Vamos al dominio de las acciones: ¿qué es lo que tenemos que sea de tal índole como aquí lo verdadero o lo falso? Lo debido y lo que está contra lo debido, lo conveniente y lo inconveniente, lo que se relaciona conmigo y lo que no se relaciona conmigo, y todo lo que es semejante a esto. Así pues, ¿no puede uno creer que algo le conviene y no elegirlo por sí mismo? No puede; es como la que decía "advierto que lo que estoy a punto de hacer es malo, pero mi furia es más fuerte que mis deliberaciones". Porque esto mismo, satisfacer la furia y castigar a su marido lo considera más conveniente que salvar a sus hijos.

**6.21 Epicteto, *Diss.* 3.7.14-15**

¿Por qué te apartas de tu propio bien? Eso es una insensatez, una necedad. Ni siquiera si me dijeras que te apartas, te creeré. Pues tal como es imposible asentir a lo que parece falso y apartarse de lo verdadero, así también es imposible mantenerse apartado de lo que parece bueno.

**6.22 Epicteto, *Diss.* 3.22.42-43**

¿Quién puede obligarlos a asentir a lo que parece falso? Nadie. ¿Quién a no asentir a lo que parece verdadero? Nadie. Aquí ven ustedes, por lo tanto, que en ustedes hay algo que es libre por naturaleza. ¿Quién entre ustedes es capaz de desear o rechazar o tener un impulso o una repulsión o estar preparado o proponerse algo sin haber tenido una presentación de lo conveniente o de lo que no es debido? Nadie. Por lo tanto, también en estas cosas ustedes tienen algo no impedido y libre.

**6.23 Epicteto, *Diss.* 2.11.1-11**

El comienzo de la filosofía, al menos entre los que entran en contacto con ella como se debe y por la puerta, es la conciencia de la propia debilidad e impotencia respecto de las cosas necesarias. Pues bien, no llegamos [a la vida] por naturaleza con ningún concepto de "triángulo rectángulo" o de "semitono", sino que somos instruidos en cada uno de ellos gracias a un método técnico y, por eso, los que no los conocen tampoco creen conocerlos. ¿Pero quién, inadvertidamente, no tiene un concepto innato de bueno y malo, bello y feo, conveniente e inconveniente, felicidad, apropiado y concerniente [a nosotros], de lo que hay y de lo que no hay que hacer? Es por eso que todos usamos [estos] nombres e intentamos aplicar las preconcepciones a los casos particulares: "lo hizo bien, de manera debida o indebida; fue desafortunado o afortunado; es justo o injusto". ¿Quién de nosotros evita usar estos nombres? ¿Quién de nosotros aguarda a usarlos hasta que los aprende, tal como los que ignoran las líneas o los sonidos? La razón de esto es que en esta área ya llegamos, en cierto modo, como si estuviéramos instruidos por la naturaleza, y desde allí somos impulsados y agregamos nuestra opinión. -¡Pues por Zeus! -dice-, ¿yo no sé lo que es noble y vergonzoso? ¿No tengo el concepto de ello? -Lo tienes. -¿No lo aplico a los casos particulares? -Sí, lo aplicas. -¿No lo aplico bien? - ¡Allí se encuentra toda la cuestión y allí sobreviene la creencia! Pues si partimos de estos [supuestos] reconocidos, las personas proceden a la controversia debido a su inapropiada aplicación [a ella]. Porque, si en aquellas situaciones efectivamente dispusieran [del modo correcto de aplicar tus preconcepciones], ¿qué les impediría ser perfectos? Pero ahora, dado que crees que aplicas apropiadamente tus preconcepciones a las situaciones particulares, dime, ¿por qué supones esto? Porque [así] me parece. Ahora bien, ¿no le parece así a alguna otra persona, y cree que también ella misma las aplica bien? ¿O no lo cree? -Lo cree. Entonces, ¿pueden ustedes aplicar bien las preconcepciones a aquellas cosas respecto de las cuales los dos opinan cosas que están en conflic-

to? –No podemos. –¿Puedes, entonces, mostrarnos en relación con tales preconcepciones algo más elevado y que sea mejor para aplicarlas que lo que te parece? Un loco, ¿hace algo más que lo que le parece que son cosas nobles? Y bien, ¿basta ese criterio para él? – No basta.

**6.24 Epicteto, *Diss.* 1.2.5-8**

"Racional" e "irracional", como "bueno" y "malo", "conveniente" e "inconveniente" resulta de un modo para uno y de otro para otro. Es especialmente por esa razón que necesitamos de la educación, de modo de aprender a aplicar nuestra preconcepción de racional e irracional a las situaciones particulares de acuerdo con la naturaleza. Sin embargo, para juzgar lo que es racional e irracional no sólo usamos el valor de las cosas externas, sino también el que se relaciona con el propio carácter de cada uno.

**6.25 Plutarco, *CN* 1070C-D**

También [es así en cuanto a] esas cosas en lo que se refiere a los bienes y los males, lo elegible y lo evitable, lo familiar y lo ajeno, cuya evidencia tiene que ser más manifiesta que la de las cosas calientes y frías, blancas y negras. En efecto, las presentaciones de estas cosas, [que vienen] de afuera, son adventicias a los sentidos, pero aquellas cosas tienen un origen connatural [y derivan] de los principios que se encuentran en nosotros.

**6.26 Plutarco, *SR* 1041E-1042A (*SVF* 3.69; 545)**

Sostiene [Crisipo] que la explicación sobre los bienes y los males, que él mismo introduce y aprueba, es la más coherente con el modo de vida, y es la que está más en contacto con las preconcepciones implantadas. Así lo ha dicho en el libro I de sus *Exhortaciones*. Sin embargo, en el libro I afirma que esta explicación aparta al ser humano de todo lo demás, como si no tuviera interés para nosotros y no contribuyera en nada para la felicidad. Pues bien, considera tú el modo en que él es coherente consigo mismo cuando declara que la [explicación] que nos aparta de la vida, de la salud, de la ausencia de dolor, de la integridad de nuestros órganos sensorios es más coherente con la vida y con las preconcepciones comunes, y afirma que estas cosas, que imputamos como procedentes de los dioses, no son nada para nosotros. Pero para que no se niegue que [Crisipo] se contradice, esto es lo que ha dicho en el libro III de su tratado *Sobre la justicia*: "es también por eso que, a causa de su exceso de magnitud y belleza, parece que decimos que son semejantes a una ficción, y que no se encuentran en el plano del ser humano, es decir, en el de la naturaleza humana". ¿Hay entonces otra manera más evidente en que alguien podría reconocer que se está contradiciendo consigo mismo que ésta, [la de quien] afirma que, a causa del exceso parecen ser ficciones y que lo que así se dice está por encima del ser humano y de la naturaleza humana, y afirma que esas cosas son coherentes con el modo de vida y especialmente entran en contacto con las preconcepciones implantadas?

**6.27 Epicteto, *Diss.* 1.22.1-11 (LS 40S; *FDS* 313)**

Las preconcepciones son comunes a todos los seres humanos; una preconcepción no está en conflicto con otra, pues ¿quién de nosotros no supone que el bien es útil y que él es elegible en toda circunstancia y que hay que buscarlo y perseguirlo? ¿Quién de nosotros no supone que lo justo es noble y conveniente? ¿De dónde, entonces, surge el conflicto? De la aplicación de las preconcepciones a los casos particulares, cuando uno vocifera: "obró bien, es valiente"; y otro dice: "no [obró bien], sino que está fuera de sí". De ahí surge el conflicto para los seres humanos entre sí. Éste es el conflicto entre judíos, sirios, egipcios y romanos: no en relación con el hecho de si lo pío debe ser honrado entre todas las cosas y si debe perseguirse en todo, sino si comer carne de cerdo es pío o impío. Ustedes descubrirán que éste es el conflicto entre Agamenón y Aquiles; llámalos a una posición intermedia: ¿qué es lo que tú dices, Agamenón? ¿No hay que hacer lo que se debe y lo que es noble? –Sí, desde luego. Y tú, Aquiles,



¿qué dices? ¿No te parece bien que haya que hacer lo que es noble? –Sí, sin duda, eso me parece por sobre todas las cosas. Entonces, apliquen sus preconcepciones. Aquí comienza el conflicto: uno dice "no debo entregar a Criseida a su padre"; el otro dice: "sí, debes hacerlo". Sin duda, uno de ellos está aplicando mal la preconcepción de lo que debe hacer. De nuevo, uno dice: "ciertamente, si debo devolver a Criseida, yo debo tomar un premio de ustedes". Y el otro [agrega]: "[¿y qué], ¿tomas a mi amada?"; el otro responde: "sí, a la tuya". "Yo solo [debo perder mi premio]"; "sí, yo solo no tengo [ningún premio]". Así se produce el conflicto. ¿Qué es, entonces, lo que debe ser educado? Aprender a aplicar las preconcepciones naturales a los casos particulares de acuerdo con la naturaleza, y en cuanto al resto, distinguir que, entre las cosas existentes, unas cosas dependen de nosotros y otras no dependen de nosotros. Dependen de nosotros el arbitrio y todas las acciones que dependen de él; no dependen de nosotros, en cambio, el cuerpo, sus partes, las posesiones, nuestros padres, hermanos, hijos, la patria y, en general, nuestros asociados. ¿Dónde, entonces, ubicaremos el bien? ¿A qué clase de cosa lo aplicaremos? ¿Al que depende de nosotros?

## COMENTARIO

Este capítulo debe leerse en conexión con el capítulo 7, donde se puede apreciar con más detalle la funcionalidad de las nociones de presentación y asentimiento. Tanto la presentación como el asentimiento son dos ingredientes fundamentales de la explicación estoica del conocimiento y del modo en que se llega a conocer. Los estoicos estudian los problemas gnoseológicos en el contexto de su dialéctica o lógica, una de las tres partes de la filosofía (cf. capítulo 1). Como la mayor parte de los filósofos helenísticos, sostienen que el conocimiento comienza por los sentidos, cuando el sujeto es afectado en sus capacidades senso-perceptivas; el alma es comparada con una tablilla en blanco y quien escribe en ella es la experiencia perceptiva, un resultado de la cual es el registro de los conceptos en la mente, que quedan como rastros (texto **6.4**). Si como se argumenta en el texto **6.4**, el primer modo de registro en el alma es el que se da a través de los sentidos, la sensación (αἴσθησις) y todo lo que está asociado a ella debe desempeñar un papel decisivo. El conocimiento empieza por los sentidos, pues son ellos los que graban en el alma los primeros registros. Pero en el proceso de captación y categorización de las cosas los sentidos no son receptores pasivos de los datos impresos en ellos desde fuera. Según los estoicos, una corriente de πνεῦμα va desde el ἡγεμονικόν al órgano del sentido y su objeto (cf. textos **6.9** y **13.13**, el capítulo 7; véase también *SVF* 2. 836 y 850; LS 53H; *FDS* 441). Luego vuelve al sujeto por medio del órgano del sentido y deposita una presentación sensoria o φαντασία en su mente. El πνεῦμα (para el cual cf. capítulo 12) forma una especie de puente material por el cual los datos sensorios viajan en la mente (para el modo como los estoicos dan cuenta de este mecanismo en la explicación de cada sentido cf. nuestro capítulo 13). Una vez que la presentación (φαντασία) ha sido depositada en la mente, la misma debe ser evaluada por el sujeto. (cf. texto **6.5**, capítulo 7 y nuestro comentario).

Las huellas que se registran en el alma se identifican con recuerdos y con conocimientos. Como en el símil platónico de la tablilla de cera (cf. Platón, *Teet.* 190e-196d), los estoicos también parecen haber pensado que en la tablilla se registran ítems conceptuales (los conceptos, aun cuan ellos se deriven de la experiencia) y empíricos, que se dan a través de los sentidos (como cuando uno percibe algo blanco y lo recuerda cuando ese objeto blanco ya no está presente). En el texto **6.4** se distinguen dos tipos de conceptos: (*i*) los que se originan naturalmente sin que medie intención alguna, y (*ii*) los que se originan a través de las enseñanzas y cuidados. Aquéllos se denominan "preconcepciones" (προλήψεις), éstos "conceptos" (ἔννοιαι). Una preconcepción es un "concepto natural de los universales" (textos **7.2 y 7.4**, capítulo 7). El término técnico "preconcepción" fue probablemente acuñado por Epicuro (cf. Cicerón, *ND* 1.43); los estoicos lo incorporan a su vocabulario epistemológico casi sin discusión. Hay, sin embargo, una diferencia entre la preconcepción epicúrea y la estoica: para

Epicuro una preconcepción es natural en la medida en que ha sido instalada en la mente humana a través de la repetición de presentaciones sensoriales, es decir que se da por el entorno externo al sujeto (cf. Sexto Empírico, *AM* 9.25-26; Aecio, 1.7.34). Las preconcepciones estoicas, en cambio, son parte misma de la naturaleza humana: aunque el alma humana o, más precisamente, lo rector del alma es como una hoja de papel en blanco lista para la escritura, hay preconcepciones implantadas (προλήψεις ἔμφυτοι; cf. aquí textos **6.24**, **6.25** y las notas al texto griego de **6.4**) en ella, que son componentes racionales naturales, cuya función es determinar y ayudar a interpretar el material suministrado por los sentidos (para una discusión más detallada de este tema cf. Striker 1996: 57-68 y Scott 1995, cap. 8).

El término φαντασία aparece en el vocabulario filosófico griego con Platón; el pasaje del diálogo *Teet.* (151e-152e) en el que discute la tesis según la cual conocimiento no es más que sensación y examina las "apariencias" o "presentaciones" diferentes que una y la misma cosa pueden producir en dos sujetos distintos es ilustrativo del uso que tiene el término en el vocabulario filosófico griego y del tópico de discusión introducido por Platón, explotado ampliamente por Aristóteles y retomado con peculiar vigor durante el helenismo. Como suele ocurrir con estas nociones clave, las dificultades comienzan con la traducción; de hecho, no hay ninguna palabra en nuestra lengua capaz de apresar la multiplicidad de significados y matices de vocablos como αἴσθησις y φαντασία que, desde Platón y Aristóteles, fueron usados con un valor técnico preciso. Según sea el contexto, estas palabras pueden designar una capacidad, una actividad y el producto o resultado. Esto se ve con claridad cuando, por ejemplo, se conecta αἴσθησις con un sentido en particular: "vista", por ejemplo, indica la capacidad de ver, el ver y lo que es visto. Del mismo modo αἴσθησις puede ser la capacidad de sentir o percibir, el sentir o percibir y lo sentido o percibido. Con frecuencia φαντασία significa "imagen o representación mental", "impresión" (en el sentido de una impronta o marca que se produce en la mente), "apariencia" (por oposición a "realidad"), pero también "apariencia" en el sentido de "lo que se aparece o hace presente". El doble valor (epistémico y fisiológico) que una φαντασία tiene ha llevado a algunos estudiosos a traducir la palabra por "presentación" (ésa es la traducción que utilizamos en la mayor parte de los casos en este libro). Una φαντασία es necesariamente una experiencia individual en la medida en que es algo que se hace manifiesto a un sujeto individual. Sin embargo, eso no significa forzosamente que deba pertenecer a un dominio subjetivo y privado y que, por lo tanto, el sujeto pueda decidir sin más sobre el contenido de dicha presentación. La φαντασία ya es, según Platón, una combinación de sensación y opinión, de modo que, en su opinión, ya tiene un cierto carácter judicativo (cf. Platón, *Sof.* 264a-b).

Aristóteles retoma el mismo tipo de problemas que discute Platón y argumenta en contra de la tesis platónica de que la φαντασία es una combinación o mezcla de sensación y opinión (cf. *DA* 428a25). También está interesado en mostrar que no todo lo que aparece (τὸ φαινόμενον) es verdadero, porque aunque la sensación (al menos la del sentido propio en cuestión) no sea falsa, la presentación o apariencia (φαντασία) no es lo mismo que la sensación (cf. *Met.* 1010b1-3; véase también 1011a17-24, 1053a35-b3 y 1062b33-1063a17). Aunque los estoicos parecen haber seguido la opinión de Platón, según la cual una presentación es una mezcla de sensación y opinión –si bien en la medida en que reconocen una cierta identidad entre sensación y presentación podría pensarse que esa estructura proposicional ya está presente en la sensación misma (cf. texto **6.19** donde se afirma que una presentación sensoria *es* un sensación del asentimiento, y *SVF* 2.72 donde se atribuye a los estoicos la tesis de que toda sensación es asentimiento y cognición)–, también parecen haber tenido en cuenta la importante observación de Aristóteles sobre el hecho de que no toda presentación es verdadera (cf. texto **6.18**; para una evaluación general de la noción de φαντασία en Platón, Aristóteles y su recepción en los estoicos cf. Boeri 2004:121-139). Todos aquellos pasajes en los que



prácticamente se identifica la sensación con el asentimiento e incluso con la cognición muestran el valor básico de la αἴσθησις como estado mental fundamental a partir del cual se desencadena, por así decir, un cierto refinamiento perceptivo que se traduce en presentación, asentimiento, cognición, etc. Para una discusión valiosa sobre las diversas maneras en que funciona la sensación aún puede verse Bonhöffer 1890:122-129). En la φαντασία humana intervienen elementos judicativos, creen los estoicos, porque el contenido intencional de una presentación es ya una proposición (cf. textos **6.5 y 6.19** y texto, donde los ejemplos de presentaciones son proposiciones) o, más simplemente, porque una presentación es una proposición (cf. Sexto, *AM* 11.182-183, Marco Aurelio *ASI* 5.16, y nuestro texto **6.5**). Para el estoico Crisipo una φαντασία es una afección (en el alma) que muestra lo que la ha producido, esto es, el objeto que la ha producido (texto **6.2**). La presentación proporciona información al sujeto acerca de la naturaleza del objeto; a lo que asentimos o nos rehusamos a asentir es al contenido proposicional de la presentación (en este punto damos por sentada –sin ofrecer ningún argumento– la posición ortodoxa, según la cual los estoicos distinguieron los estados psicológicos de los animales racionales de los de los no racionales, siendo estos últimos aquellos que carecen de contenido proposicional. Representantes sobresalientes de la interpretación tradicional son Frede 1987b: 151-176 –especialmente 152-170–; Inwood 1985: 73-75 y LS 1987: vol. 1 240. Para la interpretación que sostiene que las presentaciones de los animales no están completamente privadas de contenido proposicional cf. especialmente Sorabji 1993: 20-28, y nuestras notas al texto **6.1**). El asentimiento (συγκατάθεσις) es un acto mental por el cual el sujeto presta su consentimiento a la proposición, *i.e.* acepta como verdadera la proposición. Aunque asentimiento y presentación son dos eventos diferentes que suceden en la mente, en algunos casos su relación es muy estrecha: tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista práctico el asentimiento a una proposición es crucial para explicar el conocimiento y la acción, respectivamente. Para tomar un ejemplo de Aristóteles de una presentación descriptiva, una persona puede tener la presentación de que el sol es de un pie de diámetro, pero si tiene la creencia de que es más grande que la tierra habitada no asiente a dicha presentación (cf. *DA* 428b3-4). Hay otros casos, sin embargo, en los que el asentimiento a un cierto tipo de presentación (la "presentación motivante o impulsiva"; cf. texto **6.22**, Estobeo, *Ecl.* 2.86, 17-18 y nuestro capítulo 24) da lugar a la acción. En todo caso los estoicos parecen haber distinguido claramente el objeto del asentimiento (las proposiciones, que constituyen el contenido intencional de las presentaciones; cf. texto **6.15**) y haber argumentado que el asentimiento depende del sujeto (textos **6.14** y **6.21**; texto **28**, capítulo 14). Esto último es particularmente enfatizado en un notable pasaje de Alejandro de Afrodisia (cf. capítulo 24, texto **24.8**), donde se hace especial hincapié en el hecho de que el ser humano, a diferencia de los animales, no sigue sus presentaciones irreflexivamente, sino que su propia naturaleza lo ha dotado de razón, la cual lo faculta para decidir qué es elegible y que no lo es (como es obvio, se trata en este caso del asentimiento que se presta a una presentación evaluativa, pues la presentación se le aparece al agente como algo elegible). La razón, en efecto, "somete a prueba" las presentaciones antes de que el sujeto les preste su asentimiento (un comentario más detallado de este importante pasaje puede verse en Salles 2005a: 57-58).

Como vimos arriba, el asentimiento puede entenderse como el acto mental por el cual el sujeto considera verdadera la presentación o proposición. En conexión con esta caracterización de asentimiento pueden leerse los textos **6.20-6.22**, que introducen el interesante problema de que nadie asiente voluntariamente a lo falso. Siempre que uno presta su asentimiento lo hace porque cree que la proposición es verdadera. Lo que puede ocurrir, como señala el texto **6.20**, es que uno crea o le parezca que lo falso es verdadero. Es por eso que uno no puede creer que algo le conviene y no elegirlo; el caso de Medea ilustra, según Epicteto, el asunto: Medea cree que es más conveniente para ella castigar a su marido, no importa que eso impli-

que asesinar a sus hijos. Lo que puede suceder es que la creencia que motiva esa elección sea falsa, de donde se sigue que el agente tomará por verdadero lo que en realidad es falso.

El asentimiento también puede entenderse como un acto mental que posibilita la captación o sensación sensorial o que, en ocasiones, se identifica con tal captación sensorial sin más; como argumenta Cicerón, probablemente reproduciendo una posición de Zenón, sin asentimiento no puede haber una percepción sensorial de las cosas (texto **6.12**). Esto explica, hasta cierto punto, en qué sentido puede decirse que "la mente es ella misma un sentido" (texto **6.11**), y de qué manera los estoicos parecen haber argumentado que toda sensación o sentido (αἴσθησις) *es* un asentimiento y una cognición (Aecio, 4.8.12=*SVF* 2.72). Este tipo de pasaje, en el que se identifican sin más diferentes facultades cognitivas (como sensación, asentimiento y cognición) puede dar lugar a malos entendidos; en rigor, son diferentes eventos, pero en su funcionamiento se presentan como una unidad: es el alma del sujeto en su totalidad la que siente, asiente y conoce. El asentimiento (συγκατάθεσίς), junto con la presentación, el conocimiento (ἐπιστήμη) y la cognición (κατάληψις), son representados en el famoso símil de la mano atribuido por Cicerón a Zenón (texto **6.6**). El símil muestra, una vez más, la anterioridad lógica de la presentación, seguida por el asentimiento, la cognición y el conocimiento (la relación de estos diferentes estados cognitivos la examinaremos en el capítulo siguiente). El símil de la mano en el que se representa la presentación, el asentimiento, la cognición y el conocimiento puede leerse en conexión con el texto **6.18**, donde se introduce el problema de los tipos de asentimiento. Un asentimiento, en efecto, puede ser firme o seguro – en cuyo caso, como se sugiere en el texto, llega casi a identificarse con la cognición (κατάληψις)– o "falso", precipitado o débil, en cuyo caso se identifica con el error (ἁμάρτημα). Un asentimiento débil sería el que uno tiene cuando todavía no se ha convencido suficientemente de la verdad de una opinión o, dicho de otro modo, cuando uno no tiene aún *certeza* de la verdad de un juicio, como la certeza que se tiene de que dos veces dos es cuatro, o que tenemos cinco dedos en cada mano (no está demás recordar, sin embargo, que la certeza no es suficiente para que haya una κατάληψις, pues uno puede tener certeza de cosas que son falsas. La certeza a la que nos referimos es la certeza a la que uno llega luego de un examen cuidadoso, como la certeza que tiene aquel que tiene un conocimiento experto en un área de especialización). Como se ve en el texto, el asentimiento débil o "falso" se asocia a cierto estado de duda del sujeto. Para mostrar la condición opuesta a este estado de duda, propio de quien presta débilmente su asentimiento, se presenta el caso de alguien que tiene un conocimiento experto (un geómetra) que, al menos en el dominio propio de ese conocimiento experto, no debería experimentar dudas ni asentir, por lo tanto, débilmente. Si uno cree tener un conocimiento especializado en un dominio particular y experimenta ciertas dudas al asentir a una proposición propia de ese conocimiento, lo que esto revela es que el sujeto en cuestión no poseía con propiedad ese conocimiento (regresaremos sobre este punto en el capítulo siguiente, donde también examinaremos la cognición como estado intermedio entre opinión y conocimiento).

Ahora bien, lo que produce la presentación es "lo que se presenta" (φανταστόν), es decir, una cosa fría o caliente, o, en general, cualquier objeto extra-mental que sea capaz de activar o poner en movimiento el alma (texto **6.2**). Lo "fantástico" o "ficticio" (φανταστικόν), en cambio, es una afección que se produce en el alma sin que nada se haga presente; es por eso que los estoicos dicen que es una "atracción vacía" (διάκενος ἑλκυσμός): es vacía porque no hay ningún objeto existente que produzca tal afección. A diferencia de lo que ocurre con la φαντασία, que siempre presupone que subyazca un objeto que se haga presente, nada subyace a "lo fantástico". Una ficción (φάντασμα), por su parte, está conectada con la atracción vacía fantástica y es caracterizada como aquello hacia lo cual somos atraídos por dicha atracción. Ficciones es lo que experimenta Orestes en su locura que confunde a su hermana Electra con



una Erinia (cf. capítulo 7, textos **7.3** y **7.5**). A partir de la definición técnica de φαντασία (como "impresión –τύπωσις– en el alma; texto **6.1**) se advierte que toda φαντασία tiene una base fisiológica (es una impresión o impronta en el alma), pero también comporta un estado epistémico. Gracias al texto **6.1** (y al texto **7.10**, capítulo 7) sabemos que hubo una discusión en el seno de la escuela estoica, pues aunque todos parecen haber estado de acuerdo en que una φαντασία era una "impresión en el alma" (τύπωσις ἐν ψυχῇ), no coincidían en cómo había que entender esa impresión. Cleantes (el sucesor de Zenón) la entendió como una "depresión y una elevación, tal como la impresión sobre la cera hecha por los anillos". Crisipo, en cambio, consideró que ese enfoque era absurdo, pues requeriría que cuando nuestra mente tuviera φαντασίαι en un momento de un triángulo y un cuadrado, el mismo cuerpo tendría que tener en sí mismo al mismo tiempo diferentes figuras, triangular, cuadrangular o incluso circular, lo cual es absurdo (cf. texto **7.10**, capítulo 7). Además, Crisipo interpretó la afirmación de Zenón, según la cual una φαντασία es una impresión al argumentar que Zenón había dicho "impresión" en lugar de "alteración" (ἑτεροίωσις), de modo que la definición correcta sería: "φαντασία es una alteración del alma", porque en este caso ya no era absurdo que el mismo cuerpo en uno y el mismo tiempo reciba muchas alteraciones. Otros sostuvieron que ni siquiera la definición corregida de Crisipo era correcta, pues si una φαντασία existe, es una impresión y una alteración del alma. Y si hay una impresión del alma, no es de todas maneras una φαντασία. Pues si ocurre un golpe en un dedo o sucede una rasgadura en la mano, se producen una impresión y una alteración del alma, pero no una φαντασία, porque ésta no ocurre en cualquier parte del alma, sino solamente en la mente (διάνοια), esto es, en lo conductor (ἡγεμονικόν). Como respuesta a este tipo de objeción los estoicos replicaron que "con la impresión del alma" se quiere decir "en cuanto está en el alma", de modo que la definición completa debe ser la siguiente: "una φαντασία es una impresión en el alma en cuanto está en el alma" (cf. texto **7.10**, capítulo 7 y Sexto Empírico, *AM* 7.372-373). Este tipo de discusión no sólo muestra la complejidad del tema, sino también la discusión existente al interior de la escuela.

De acuerdo con el texto **6.1**, los estoicos ponen en primer lugar la explicación que trata lo relativo a la presentación (φαντασία) y la sensación (αἴσθησις). Esto es así porque *el* criterio de verdad, es decir aquello mediante lo cual se conoce o evalúa todo lo que puede ser caracterizado como verdadero o falso, es una presentación (o, como veremos en el capítulo 7, un tipo especial de presentación), y porque el asentimiento, la cognición y el pensamiento (νόησις) no se constituyen sin una presentación que active las demás capacidades cognitivas. Los filósofos estoicos distinguieron varios tipos de presentaciones; el texto **6.5** (junto con el texto **7.3** del capítulo 7) ofrece la clasificación más completa de presentaciones que podemos atribuir a los estoicos: las presentaciones pueden ser (*a*) persuasivas, (*b*) no persuasivas, (*c*) a la vez persuasivas y no persuasivas, (*d*) ni persuasivas ni no persuasivas. (*a*) es el tipo de presentación que produce un "movimiento uniforme en el alma", como "es de día", "estoy conversando" o cualquier obviedad por el estilo (este tipo de ejemplo muestra que para los estoicos la presentación ya es una proposición); (*b*) son aquellas presentaciones cuya falsedad es tan obvia que hacen que no les prestemos asentimiento; por ejemplo, "si es de día, no hay sol sobre la tierra" o "si está oscuro, es de día". Este segundo tipo de presentaciones introduce la importante idea de que algunas presentaciones pueden ser capaces de inducir o no inducir su asentimiento (regresaremos a este tema al discutir las presentaciones cognitivas en el capítulo 7). (*c*) El siguiente tipo de presentación carece de ejemplo, aunque se aclara que se refieren a las presentaciones de argumentos inextricables o insolubles. (*d*) Con este tipo de presentaciones los estoicos parecen indicar el tipo de presentación cuya verdad o falsedad no es posible establecer; los ejemplos son "las estrellas son pares", "las estrellas son impares". A continuación el texto introduce una subdivisión dentro de las presentaciones persuasivas en *d.1* verdaderas,

*d.2* falsas, *d.3* verdaderas y falsas, *d.4* ni verdaderas ni falsas (cf. LS, vol. 1, 239 y la extensa nota al pasaje en vol. 2, 242, donde se sugiere que esta subdivisión puede ser un error de Sexto o una interpolación). Para los ejemplos de cada caso remitimos al texto **6.5**. El tipo de presentación más interesante es el que se clasifica bajo *d.3*, que ejemplifica el tipo de presentación que tuvo Orestes y que, en general, tiene todo aquel que no percibe claramente ni logra distinguir apropiadamente el verdadero estado de cosas. Este tipo de presentación coincide también con las presentaciones que, genéricamente, se denominan "no cognitivas", que son un tipo de presentaciones verdaderas junto con las cognitivas (las cuales, a su vez, son el criterio de verdad; cf. texto **6.1**; véase también texto **7.3**, capítulo 7). Que las presentaciones que se clasifican bajo *d.3* son verdaderas *y* falsas significa lo siguiente: son verdaderas porque el sujeto percipiente las experimenta a partir de lo que es (Electra, que es "lo que se presenta", el φανταστόν; cf. texto **6.5**), pero a la vez son falsas porque Electra no es una Erinia, o sea, la presentación de Orestes no representaba exactamente lo que es, lo cual debe significar que no representaba adecuadamente el objeto al que se refería. Este tipo de presentación corresponde a lo que en el texto **7.3** del capítulo 7 se llama "presentación no cognitiva".

Los estoicos también hicieron una distinción entre presentaciones (*a*) sensoriales y (*b*) no sensoriales (texto **6.1**). Las primeras (*a*) son aquellas que captamos a través de uno o más órganos de los sentidos, las segundas (*b*) las que captamos a través de la mente (διὰ τῆς διανοίας), como por ejemplo los incorpóreos (vacío, tiempo, lugar y los "decibles", *i.e* "proposiciones", "predicados", etc.). Aquí se presentan algunas dificultades de tipo sistemático que vale la pena señalar: la definición general de presentación es "impresión en el alma". Ahora bien, para que se produzca esa impresión en el alma debe haber un objeto que se haga presente, el φανταστόν. Pero los decibles, que son incorpóreos y presentaciones no sensoriales, no tienen un φανταστόν que los produzca. De hecho, según la posición ortodoxa, para que A cause un efecto y B lo reciba ambos factores deben ser de naturaleza corpórea, y los decibles son por definición incorpóreos (sobre este punto cf. capítulo 14, Frede 1980, Ioppolo 1994 y Boeri 2001: 738-744). Los estoicos podrían replicar que ésa es, precisamente, la razón de que sean presentaciones no sensoriales. Como argumenta el texto **6.16**, una presentación puede generarse de las "afecciones externas" (que deben ser los φανταστά) o de las que están en nosotros, que, en su sentido más estricto, se denominan "atracción vacía". Éste es el tipo de presentación no sensoria que coincide con "lo que captamos a través de la mente" y no a través de uno o más sentidos. En la medida en que una concepción (ἐννόημα) es (i) una ficción de la mente, y (ii) es *el resultado* de la impresión (ἀνατύπωμα) de un objeto existente cuando éste ya no está presente (texto **6.13**), se entiende en qué sentido se dice que hay presentaciones de carácter no sensorial. Dicho de otro modo, una presentación no sensoria (como un incorpóreo) no requiere como condición necesaria la presencia de un φανταστόν, sino que es el resultado de una impresión (ἀνατύπωμα) y se da cuando el objeto ya no está presente. No obstante, la dificultad parece persistir, pues si (a) las presentaciones no sensoriales son las que se captan a través de la mente (los incorpóreos), y si (b) la mente es un cuerpo (cf. capítulo 13), es dable suponer que, dado el fisicalismo estoico que exige que haya una identidad de naturaleza corpórea entre lo que causa y lo causado, (c) aquello que se capta a través de la mente también sea de naturaleza corpórea.

En cuanto a la formación de conceptos, los estoicos, sobre la base de su epistemología empirista, deberían negar toda forma de innatismo y sostener que el origen de un concepto debe ser el resultado de una impresión sensible. Eso es lo que parece indicar nuestro texto **6.4**, cuya imagen del alma como un papel en blanco listo para la escritura se hizo clásica entre los empiristas británicos (cf. Locke, *Essay* 2.1 § 1; como observamos en nuestras notas al texto griego en **6.4**, sin embargo, la idea de la *tabula rasa* deriva de un pasaje muy poco innatista de Platón: *Teet.* 197e2-3). No obstante, desde el siglo XIX (con los trabajos de Bonnhöffer 1890) y en tiempos recientes (Scott 1995: 201-210) esta afirmación ha sido desafiada. El tema es seguramente difícil, entre otras razones, porque en algunos pasajes (cf. **6.23**, **6.25** y **6.26**) se habla de "conceptos o preconcepciones innatas" (ἔμφυτοι; una traducción menos problemática de este término, de modo de evitar un compromiso innatista, podría ser "implantadas"). Probablemente, hay razones para entender ἔμφυτοι προλήψεις de un modo deflacionario, de manera de abandonar el innatismo que sugieren; si no se lo hace así, parece difícil hacer coincidir este pasaje con nuestro texto **6.4**, un pasaje habitualmente aceptado como estoico por los estudiosos. Si se interpreta ἔμφυτοι como "implantadas", la explicación se enfoca de nuevo en el trasfondo empirista que los estoicos pretenden defender: las preconcepciones o los conceptos son implantados por la sensación. Como sabemos, los estoicos creen que en los principios de la vida humana el individuo tiene el tipo de presentación que tiene cualquier otro animal. A medida que el individuo crece y la racionalidad comienza a aparecer en él esas impresiones comienzan a dar lugar a conceptos elementales de los rasgos sensoriales más simples (colores, formas, etc.). Una vez que uno ya tiene esos conceptos elementales, esas impresiones elementales que al comienzo eran puramente sensibles, se vuelven racionales (en algunos casos incluso coinciden con las impresiones cognitivas; esto está fuertemente sugerido en varios textos que hemos incluido en el capítulo 7). Además, en el texto **6.4** es inequívoco el hecho de que sin la sensación de algún objeto no pueden producirse los conceptos; es más, el texto parece sugerir que, en realidad, los conceptos surgen a partir de una cierta acumulación de experiencia perceptiva. Cuando el objeto ya no está presente se da un recuerdo en el sujeto percipiente, y cuando se producen muchos recuerdos *de un mismo tipo* hay experiencia (cf. también texto **6.11**). Hay, por otro lado, un pasaje de Cicerón (*Acad*, 2.21; que muy probablemente reporta doctrina estoica) donde se argumenta que hay cierto tipo de cosas que las aprehendemos con la mente (*animus*), no con los sentidos (como "esto es dulce, aquello es un caballo"; claro que para los estoicos la mente, no menos que los órganos de los sentidos y las sensaciones, es también una entidad corpórea). En una versión más matizada lo que uno podría argumentar es que las nociones comunes o preconcepciones que surgen en nosotros naturalmente y no como el resultado de una búsqueda consciente surgen como la consecuencia de impresiones más elementales; si lo que se quiere es defender un enfoque innatista, se podría sugerir que las impresiones son la condición de que se activen las preconcepciones, en cuyo caso habría que entenderlas como una suerte de estructuras "innatas". Pero no hay textos que puedan confirmar este enfoque de un modo categórico; lo que los textos en general indican es que sin una acumulación de experiencia perceptiva que dé lugar a recuerdos del mismo tipo no hay conceptos, y los recuerdos llegan a ser "del mismo tipo" luego de una experiencia repetida. Cicerón también dice que las preconcepciones estoicas son *anticipationes* (su traducción de προλήψεις; *ND* 1.44), pues son condición necesaria de la formación de impresiones racionales más complejas que permitan una cognición de las cosas. Pero las impresiones en general y las impresiones o presentaciones cognitivas en particular presuponen conceptos, y estos conceptos surgen de impresiones más primitivas que ya no presuponen conceptos.

Para complicar aún más el problema Epicteto (cf. texto **6.23**) distingue dos tipos de conceptos, cuyo origen es también diferente: (i) conceptos teóricos, como "triángulo rectángulo" o "semitono", no son "connaturales" (otra probable interpretación de ἔμφυτοι), sino que llegamos a adquirirlos gracias a una instrucción técnica. En efecto, nadie hace uso de ellos desde el comienzo de su vida y por eso "los que no los conocen tampoco creen conocerlos". (ii) Conceptos prácticos o evaluativos, como bueno-malo, bello-feo, en cambio, son connaturales a nosotros, ya que no hay nadie que, incluso inadvertidamente, no posea un concepto de este tipo. La prueba de esto la encuentra Epicteto en el hecho de que todo el mundo usa esos nombres y aplica las preconcepciones que tales nombres significan a los

"casos particulares" (ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις). Todos dicen "lo hizo bien o mal", "esto es justo o injusto". Pero además, usamos esos nombres "como si estuviéramos instruidos por la naturaleza": no es necesario "aprender" tales conceptos para usarlos. Eso, sin embargo, no significa que apliquemos correctamente las preconcepciones a cada situación particular: se requiere una instrucción precisa para aprender a aplicar tales nociones (cf. **6.24**). La explicación de Epicteto sobre el origen de los conceptos se reduce, básicamente, a argumentar que en tanto los conceptos teóricos son el resultado de una instrucción técnica, los conceptos prácticos son connaturales a cada uno de nosotros en la medida en que todo el mundo los utiliza como si ya los tuviera. Es decir, nadie está en desacuerdo respecto de que hay acciones buenas y justas o malas e injustas; el desacuerdo sobreviene cuando se trata de saber en qué consiste el bien o el mal en una situación particular, es decir, en la creencia (probablemente falsa) que guía una aplicación incorrecta de un concepto a un caso particular.

En su monografía pionera sobre Epicteto y el estoicismo antiguo Bonhöffer intentó mostrar que las προλήψεις estoicas no dependen de la experiencia sensible, ya que dichos preconceptos se restringen a los conceptos evaluativos (cf. su 1890: 200-203. Bonhöffer está pensando en *Diss.* 1.18.6, donde Epicteto argumenta que la vista es capaz de discernir –διακριτική– propiedades sensibles como "blanco" o "negro", pero es el juicio –γνώμη– el que discierne lo que es bueno o malo, *i.e.* el juicio o algún tipo de actividad intelectual distingue propiedades evaluativas; para la discusión de estos pasajes cf. Bonhöffer 1890: 193-195). Sandbach presentó algunas objeciones importantes a la identificación que Bonhöffer hace entre "concepto" y "preconcepto" (cf. su 1971: 22-23; 35, n.12), aunque nuestros textos **6.23** y **6.27** podrían apoyar la identificación de tales nociones (en efecto, ejemplo de "concepto" –ἔννοια– en **6.23** es bueno y malo, bello y feo; en **6.27** "bueno" es uno de los ejemplos de "preconcepción" (πρόληψις). En años más recientes Scott propuso una lectura renovada del innatismo estoico: habría ciertos conceptos y creencias que han sido "sembrados" en lo seres humanos en el nacimiento por la naturaleza o por dios (Scott 1995: 9 y 200, donde cita Cicerón, *De fin.* 1.31 y subraya la presencia de la palabra *insitus*, *i.e.* "sembrado"; este enfoque avalaría la posibilidad de entender ἔμφυτοι como "implantadas/os"; cf. texto **6.25**). Pero la sugerencia de Scott es mucho más matizada, ya que lo que se propone es defender un enfoque disposicional del innatismo estoico, según el cual lo que hay en los humanos es una disposición innata para formar ciertos conceptos y creencias. Para apoyar su hipótesis Scott remite a nuestro texto **6.25**, donde se trata el origen de nuestras ideas y conceptos de cosas sensibles –que no son partes de nosotros en la medida en que proceden del exterior: ἔξωθεν)– y los conceptos evaluativos (que son connaturales a nosotros: ἐν ἡμῖν σύμφυτον; Scott 1995: 202-204. Al comentar Cicerón, *ND* 1.44 Scott sostiene que *innata* no corresponde exactamente a "innato", sino que puede significar "natural" como opuesto a convencional. El pasaje de Cicerón parece dar la razón a Scott, ya que allí *innata* se opone a la formación de un concepto por convención o por ley). El contraste es claramente entre algo que es interno y algo que es adventicio o externo; aunque Scott sugiere una lectura innatista débil, dicha lectura no necesariamente rehúsa la base empirista vigorosa de la teoría.

Los textos **6.3** y **6.8** son ilustrativos de las variadas formas en que llegamos a formar diferentes conceptos a través del contacto (o experiencia directa; περίπτωσις), de la semejanza, la analogía (por aumento o por disminución), la transposición, la composición o la oposición. El texto **6.8** puede ser sospechado de cierta contaminación aristotélica pues suministra una especie de traducción al griego del adagio *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, frecuentemente asociado a Aristóteles. Pero la idea, a la que sin duda los estoicos deben haber adherido, es que las impresiones sensibles tienen una anterioridad lógica respecto de las actividades racionales (cf. texto **6.1** y Cicerón, *Acad.* 2.21, donde se argumenta que la cognición de "esto es blanco, o esto es dulce" es garantizada por la mente, no por los sentidos, pero el



concepto "blanco" o "dulce" presupone la experiencia sensible). Es por eso que, según los estoicos, todos los conceptos o pensamientos constituyen un cierto tipo de presentación, la cual a su vez se entiende como una impresión (τύπωσις; texto **6.9**). La explicación de los decibles y el lugar (incorpóreos) pensados "por transición" (μετάβασις) puede generar alguna dificultad, sobre todo si uno piensa cómo un proceso empírico puede permitir que uno se represente conceptos de incorpóreos. LS (vol. 1, 241) sugieren que esto puede referirse a la capacidad de abstracción de la mente; así la idea o concepto de un lugar se obtiene a partir de los cuerpos particulares. Más difícil resulta pensar cuál sería el referente objetivo (corpóreo) de un λεκτόν, aunque se podría sugerir el siguiente ejemplo: cuando uno está aprendiendo a hablar y escucha el sonido (que es un cuerpo) de la sentencia "en este momento hace frío", puede obtener la noción de decible a partir de esa sentencia que se torna significativa una vez que uno ha aprendido a hablar. Dicho de otro modo, uno primero tiene la impresión sensible del sonido de las palabras y, más tarde, una vez que ha adquirido los conceptos, entiende el significado de los sonidos (para éste y otros problemas relacionados con el sonido o voz como el cuerpo portador de significados incorpóreos cf. nuestro capítulo 8).

A pesar de las dificultades que genera en sede estoica la tesis de que hay ciertos conceptos "implantados" en nuestra alma, uno podría entender que en un enfoque empirista como el estoico la explicación del origen de los conceptos no tiene nada extremadamente sofisticado, pero la distinción de dos tipos de conceptos (ἐννόημα y ἔννοια) revela un refinamiento que no se encuentra antes del estoicismo. Hacia el final del texto **6.4** se sugiere que una concepción (ἐννόημα) es una ficción de la mente, es decir, se trata de una noción que carece de un φανταστόν que la impresione como factor extra-mental. También se indica que cuando la ficción (φάντασμα) sobreviene al alma racional, se llama "concepción" (ἐννόημα; hemos recurrido a esta distinción en la traducción de los dos términos que hacen referencia a los dos tipos de conceptos distinguidos para marcar una cierta diferencia también en español entre ambos tipos de conceptos, aunque la misma pueda parecer un poco artificial). Lo interesante aquí es que, a diferencia de una ἔννοια (concepto), que es una νόησις y, por tanto, una presentación sensoria (texto **6.7**), un ἐννόημα es un incorpóreo. Es por eso que, como se argumenta en el texto **6.13**, un ἐννόημα no es un existente ni un individuo cualificado, sino es cuasi-existente y cuasi-cualificado (para la distinción cuerpo-incorpóreo y las subdivisiones del género del cuerpo véase capítulos 2-3). Esta sofisticada distinción entre dos tipos de conceptos muestra, una vez más, el modo en que funciona (esta vez en la epistemología estoica) la distinción cuerpo-incorpóreo y el modo en que los estoicos tuvieron que lidiar con entidades incorpóreas a pesar de su cerrada defensa de una posición fisicalista vigorosa.

# Textos Anotados
# Presentación, asentimiento y formación de conceptos

## 6.1 DL 7.49-51(cf. *SVF* 2.52, 55, 61; LS 39A; *FDS* 255)

Ἀρέσκει τοῖς Στωικοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάττειν λόγον, καθότι τὸ κριτήριον, ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκεται, κατὰ γένος φαντασία ἐστί, καὶ καθότι ὁ περὶ συγκαταθέσεως καὶ ὁ περὶ καταλήψεως καὶ νοήσεως λόγος, προάγων τῶν ἄλλων, οὐκ ἄνευ φαντασίας συνίσταται. προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία, εἶθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ. Διαφέρει δὲ φαντασία καὶ φάντασμα· φάντασμα μὲν γάρ ἐστι δόκησις διανοίας οἷα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους, φαντασία δέ ἐστι τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ β' Περὶ ψυχῆς ὑφίσταται. οὐ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν οἱονεὶ τύπον σφραγιστῆρος, ἐπεὶ ἀνένδεκτόν ἐστι πολλοὺς τύπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι. νοεῖται δὲ φαντασία ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. Τῶν δὲ φαντασιῶν κατ' αὐτοὺς αἱ μέν εἰσιν αἰσθητικαί, αἱ δ' οὔ· αἰσθητικαὶ μὲν αἱ δι' αἰσθητηρίου ἢ αἰσθητηρίων λαμβανόμεναι, οὐκ αἰσθητικαὶ δ' αἱ διὰ τῆς διανοίας καθάπερ τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων. τῶν δ' αἰσθητικῶν <αἱ μὲν> ἀπὸ ὑπαρχόντων μετ' εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως γίνονται. εἰσὶ δὲ τῶν φαντασιῶν καὶ ἐμφάσεις αἱ ὡσανεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι. Ἔτι τῶν φαντασιῶν αἱ μέν εἰσι λογικαί, αἱ δὲ ἄλογοι· λογικαὶ μὲν αἱ τῶν λογικῶν ζῴων, ἄλογοι δὲ αἱ τῶν ἀλόγων. αἱ μὲν οὖν λογικαὶ νοήσεις εἰσίν, αἱ δ' ἄλογοι οὐ τετυχήκασιν ὀνόματος. καὶ αἱ μέν εἰσι τεχνικαί, αἱ δὲ ἄτεχνοι· ἄλλως γοῦν θεωρεῖται ὑπὸ τεχνίτου εἰκὼν καὶ ἄλλως ὑπὸ ἀτέχνου.

**2** γιγνώσκεται B **3** ὁ[2] om. F **7-8** ἐν τῷ δευτέρῳ H.S. Long : τῇ δευτέρᾳ Hicks : ἐν τῷ β' A.A. Long post von Arnim ἐν τῇ β' : τῶ ιβ jBPF : τῇ δυωδεκάτῃ F **9** περὶ τὸ αὐτὸ FPD et *Suda* : τῶ αὐτῶ BP[1] / νοῆτε B[1] **10** κατ' αὐτὸ τὸ Usener / καὶ ἐναποτετυπωμένη om. B[a]F **11** ἐναποσφραγισμένη F **11-12** <φαντασιῶν αἱ> αἰσθητικαί Gigante **12** αὐτῶν F **14** τῶν om. *Suda* / αἱ μὲν add. von Arnim, Hicks **15-16** εἰσὶ ... γινόμεναι om. F[a] **16** ὡσανεὶ FP : ὡς ἂν B / λογιστικαὶ B : λογικαί PF **18** τοῦ ὀνόματος F / αἱ μέν εἰσι FP : εἰσὶν αἱ μὲν BF **19** οὖν F

Este pasaje se abre con una cita aparentemente tomada del *Compendio de los filósofos* de Diocles de Magnesia (cf. Mansfeld 1986: 351-373). Kidd (1988: 190) piensa que la supuesta cita se limita a la sección 49 de DL 7.

**2** Ἀρέσκει τοῖς Στωικοῖς ... ἄνευ φαντασίας συνίσταται El criterio de verdad al cual se refiere es, claramente, la presentación cognitiva (φαντασία καταληπτική), para la cual cf. Capítulo 7, textos **1-3** con nuestro comentario (para una discusión de detalle véase Annas 1980, Frede 1999 y Hankinson 2003). La presentación (φαντασία) y la senso-percepción (αἴσθησις) son las facultades cognitivas prioritarias; de hecho, en el contexto empirista de la epistemología estoica son lo que da lugar a todos los demás ítems cognoscitivos, incluidos los pensamientos (νοήσεις), que se entienden como una especie de concepto (ἔννοια), que, a su vez, es un cierto tipo de presentación (cf. textos **7-9**, y Hankinson 2003: 64; sobre este punto cf. también Ps. Galeno, *DM* 126 (19.381, 12-13: "un concepto (ἐπίνοια) es un pensamiento almacenado (ἐναποκειμένη νόησις), y un pensamiento es una presentación racional" ). Por otro lado, como queda claro a partir de la psicología de la acción (para la cual cf. capítulo 24), el asentimiento se presta a una presentación (la presentación 'impulsiva' debe ser asentida para que pueda funcionar como fuente de un impulso), o a la proposición que en sí misma es el aspecto proposicional de la presentación. Pero sin presentación previa no hay asentimiento.

**4-5** προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία, ... ἐκφέρει λόγῳ El "pensamiento expresivo" comunica por medio de una fórmula proposicional (λόγῳ) lo que experimenta por acción de la presentación. La idea parece ser que la capacidad de expresar el contenido de la presentación en el lenguaje no es propia de la presenta-



ción misma, sino de la διάνοια, que es capaz de expresarse por medio de un λόγος. El paso siguiente –que es omitido en esta explicación– es el asentimiento, que se presta o no a la proposición. Lo que queda claro en todo caso es el hecho de que una φαντασία es el punto de partida (προηγεῖται) de cualquier acto mental y, por lo tanto, anterior al asentimiento y a la cognición (κατάληψις). Dicha anterioridad no es sólo temporal, sino también lógica.

**5-6** Διαφέρει δὲ φαντασία καὶ φάντασμα Se presenta aquí una distinción extremadamente sutil y muy difícil de interpretar: en nuestra traducción φαντασία es "presentación" y φάντασμα "ficción". Aunque ambas palabras están etimológicamente emparentadas, sus significados son diferentes en el uso técnico estoico, quienes parecen haber dado por supuesta la asociación que hace Platón de un φάντασμα a lo ilusorio (cf. *Rep.* 382A2; 510A1; 516B5; *Sof.* 266B9-C4). La comparación de un φάντασμα como el tipo de imagen mental que se da en los sueños está probablemente tomada de Aristóteles (cf. *DA* 428a1-8; 431a14-17).

**7** Para la definición de δόκησις como δόξα ἀκατάληπτος cf. *SVF* 2.131.

**7-8** φαντασία δέ ἐστι τύπωσις ... τὴν τύπωσιν οἱονεὶ τύπον σφραγιστῆρος Aunque por lo general los estoicos parecen haber estado de acuerdo en que una φαντασία es una "impresión en el alma" (τύπωσις ἐν ψυχῇ), no coincidieron sobre cómo había que entender esa impresión (la imagen de la "impresión en el alma" evoca inmediatamente el símil del bloque de cera de Platón, *Teet.* 190e-196d). Cleantes la entendió como una "depresión y una elevación, tal como la impresión sobre la cera hecha por los anillos (Sexto Empírico, *AM* 7.227-228, incluido en el capítulo 7, texto **7.12**)". La observación de Crisipo, según la cual no hay que tomar esa impresión como si se tratara de la marca de un anillo de sello está claramente dirigida en contra de la interpretación de Cleantes (para el antecedente platónico y aristotélico de la analogía del anillo para ilustrar la fisiología de la percepción, cf. Platón *Teet.* 191A-195B y Aristóteles *DA* 424a17-24, respectivamente).

**9-11** νοεῖται δὲ φαντασία ἡ ... οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος Esta caracterización de φαντασία técnicamente corresponde al criterio de verdad, la "presentación cognitiva", es decir, el tipo distintivo de presentación cuyo asentimiento da lugar a la aprehensión o cognición (κατάληψις), un paso previo al conocimiento (ἐπιστήμη; cf. *infra* texto **6**). La expresión ὑπάρχον es claramente ambigua, pues puede interpretarse en sentido modal ("lo que es el caso") o en sentido existencial ("lo que existe"; ésta es la interpretación que sugiere el texto **5**, donde Sexto argumenta que presentaciones verdaderas *y* falsas son las que experimentó Orestes, pues en la medida en que las experimentó a partir de algo que existe –ὑπάρχον– eran verdaderas, ya que Electra existía. O sea, cuando Orestes ve a Electra como una Furia, su presentación es parcialmente correcta –en la medida que su presentación deriva de un objeto real o existente: Electra– y parcialmente incorrecta –en la medida en que, de hecho, no hay una Furia–; cf. Imbert 1980: 183). Los textos son los suficientemente ambiguos en este punto como para permitir ambas interpretaciones, tanto la existencial como la modal; para una exposición del tema véase, además de nuestro comentario, las observaciones de Frede 1999: 300-311, quien examina en detalle las dos posibles interpretaciones del participio ὑπάρχον en los diferentes textos, aunque se inclina por defender la interpretación modal (no sin antes sugerir que Sexto está equivocado o confundido acerca del sentido de "lo que es"; cf. especialmente 306-307; 312-313). A favor de la interpretación modal está el hecho de que en el texto **5** se ponen proposiciones ("es de día", "estoy conversando", las estrellas son pares") como ejemplos de presentaciones, sugiriendo que dichas proposiciones son sin más las presentaciones o, más precisamente, el contenido de las presentaciones. Para la interpretación de ὑπάρχον en el sentido de "objeto externo real" véase Schofield 1980: 284, Annas 1980: 89 y LS vol. 1: 250. En nuestra traducción interpretamos ὑπάρχον con el giro "lo que es", que tiene la misma ambigüedad que el original griego, pues puede significar tanto lo que existe como lo que es el caso. Un texto paralelo a este pasaje en su versión latina puede verse en Cicerón *Acad.* 2.77 (*SVF* 1.59): Visum (la traducción de Cicerón del griego φαντασία) [...] illum ita definisse, ex eo quod esset, sicut esset, impressum et signatum et effictum.

**15** ἐμφάσεις Para ἔμφασις como "reflejo" o "apariencia" cf. Posidonio Frag. 15 (EK). Goulet 1999 *ad locum* traduce "illusions", subrayando así el ingrediente de irrealidad que implica toda ἔμφασις. Para el antecedente aristotélico del término cf. *Sobre la adivinación en el sueño*, 464b10-12: "si allí se produce un gran movimiento (*i.e.* en el agua), el reflejo (ἔμφασις) no es en nada semejante [al original], y las imágenes (τὰ εἴδωλα) no se asemejan a las cosas reales (τοῖς ἀληθινοῖς). Sería hábil el que pudiera discernir los reflejos". En los *Meteorologica* 345b23 Aristóteles también utiliza ἔμφασις en el sentido de "reflejo" (en todo caso se trata también de algo "ficticio"). La palabra también aparece al menos una vez en los textos de Epicuro asociada a εἴδωλα: "imágenes" o "simulacros"; cf. *Deperditorum librorum reliquiae*, Frag. 13 (ed. Arrighetti): "Al dejar a un lado muchos de los [rasgos] comunes junto con los objetos [a que se refieren], como si opinaran cosas diferentes, algunas cosas se dan en ciertos reflejos de

las imágenes" (κατ' εἰδώλων ἐμ[φά]σεις τ[ιν]άς). Para el uso de ἔμφασις por parte del académico Carnéades en el contexto de una discusión polémica con los estoicos cf. Sexto, *AM* 7.168-169 y la discusión de Ioppolo 2005: 93-95.

**18** τεχνικαί Cf. texto **11** y capítulo 7, texto **14**.

**18-19** αἱ μὲν οὖν λογικαὶ νοήσεις εἰσίν Para la idea de que las presentaciones (racionales) son cierto tipo de pensamientos cf. Aristóteles, *DA* 433a10. Este pasaje (junto con el texto **4**) parece avalar la interpretación ortodoxa (que suscribimos), según la cual las presentaciones sensoriales tienen contenido proposicional solamente en los humanos, no en los animales (cf. Frede 1987b; Inwood 1985: 73-74; LS vol. 1: 240). Sorabji, en cambio, ha argumentado que los estoicos admitieron que las presentaciones de los animales tienen contenido proposicional (en el sentido débil predicativo; cf. su 1993: 22). Como reconoce Sorabji, una objeción importante a su propuesta es que los animales no tienen conceptos; es más, los estoicos incluso parecen haber sostenido que los animales carecen de asentimiento (cf. Clemente, *Strom.* 2.20.110-111; Séneca, *Ep.* 113.18-19). A favor de su sugerencia, sin embargo, Sorabji argumenta que no es obvio para muchos filósofos contemporáneos, como tal vez tampoco lo fue para los estoicos, que "percibir *que*" y percibir *como*" involucre el uso de conceptos. Además, hace notar que algunos textos estoicos muestran que una presentación perceptual en el sentido indicado no depende de ser verbalizada por quien la posee, sino que son *verbalizables* (cf. 1993: 22 y 40-44 para el argumento completo). A favor de la tesis de Sorabji está el hecho de que los estoicos parecen haber argumentado que el hombre no se diferencia de los animales irracionales por tener un "lenguaje proferido" (προφορικὸς λόγος), ya que también hay animales (como los loros o los cuervos) que profieren sonidos articulados (ἐνάρθρους προφέρονται φωνάς), sino por su lenguaje interno (ἐνδιαθέτῳ λόγῳ; sobre este tema cf. capítulo 8). Tampoco se diferencia el hombre de los animales por tener presentaciones, pues los animales también las tienen, sino que se diferencia por tener presentaciones de "inferencia" y de combinación (ἀλλὰ τῇ μεταβατικῇ καὶ συνθετικῇ φαντασίᾳ; para este significado de μεταβατικῇ cf. Sexto Empírico, *AM* 3.25), lo cual a su vez le permite tener un concepto o noción de secuencia lógica (ἀκολουθίας ἔννοιαν). Pero esto de nuevo mostraría que las presentaciones humanas tienen contenido proposicional y las de los animales no (cf. Sexto Empírico, *AM* 8.275-276 con los comentarios de Long 1971: 87-88).

## 6.2 Aecio, 4.12.1-5 (*SVF* 2.54; LS 39B; *FDS* 268)

Χρύσιππος διαφέρειν ἀλλήλων φησὶ τέτταρα ταῦτα. φαντασία μὲν οὖν ἐστι πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδεικνύμενον αὐτό τε καὶ τὸ πεποιηκός· οἷον, ἐπειδὰν δι' ὄψεως θεωρῶμέν τι λευκόν, ἔστι πάθος τὸ ἐγγεγενημένον διὰ τῆς ὁράσεως ἐν τῇ ψυχῇ· καὶ <κατὰ> τοῦτο τὸ πάθος εἰπεῖν ἔχομεν, ὅτι ὑπόκειται λευκὸν κινοῦν ἡμᾶς. ὁμοίως καὶ διὰ τῆς ἁφῆς καὶ τῆς ὀσφρήσεως. εἴρηται δ' ἡ φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός· καθάπερ γὰρ τὸ φῶς αὑτὸ δείκνυσι καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα, καὶ ἡ φαντασία δείκνυσιν ἑαυτὴν καὶ τὸ πεποιηκὸς αὐτήν. φανταστὸν δὲ τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν· οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ πᾶν ὅ τι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχήν, τοῦτ' ἔστι φανταστόν. φανταστικὸν δ' ἐστὶ διάκενος ἑλκυσμός, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον, καθάπερ ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος καὶ κενοῖς ἐπιφέροντος τὰς χεῖρας· τῇ γὰρ φαντασίᾳ ὑπόκειταί τι φανταστόν, τῷ δὲ φανταστικῷ οὐδέν. φάντασμα δ' ἐστίν, ἐφ' ὃ ἑλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἑλκυσμόν· ταῦτα δὲ γίνεται ἐπὶ τῶν μελαγχολώντων καὶ μεμηνότων. ὁ γοῦν τραγικὸς Ὀρέστης ὅταν λέγῃ·

ὦ μῆτερ, ἱκετεύω σε, μὴ 'πίσειέ μοι
τὰς αἱματωποὺς καὶ δρακοντώδεις κόρας·
αὗται γάρ, αὗται πλησίον θρώσκουσί μου'

λέγει μὲν αὐτὰ ὡς μεμηνὼς ὁρᾷ δ' οὐδέν, ἀλλὰ δοκεῖ μόνον· διὸ καί φησιν αὐτῷ Ἠλέκτρα·

μέν', ὦ ταλαίπωρ', ἀτρέμα σοῖς ἐν δεμνίοις·
ὁρᾷς γὰρ οὐδὲν ὧν δοκεῖς σάφ' εἰδέναι' [...]



**2** αὐτό τε GC : ἐν αὐτῷ Nemesii 172 aliqui codd.: αὐτῷ Hülser : **3** τι λευκόν Reiske : τὸ λευκόν Long-Sedley **4** <κατὰ> add. Wyttenbach, Long-Sedley **6** αὑτὸ] αὐτὸ ABC **10** κενοῖς Reiske : κενὰς codd.

Un pasaje paralelo a éste se encuentra en Nemesio, *NH* 55, 9-56, 2 (*FDS* 270), aunque allí la distinción terminológica no corresponde exactamente con la que se presenta en este pasaje. Por ejemplo, Nemesio define φανταστικόν como "la capacidad del alma irracional que actúa a través de los órganos de los sentidos". El sentido técnico estoico informado por el texto de Aecio, en cambio, proporciona una precisión diferente, pues se trata de una afección en el alma que, sin embargo, no presupone un objeto sensible existente capaz de producir dicha afección. De todos modos, el texto de Nemesio citado arriba parece inspirado en la distinción estoica entre φαντασία y sus cognados.

**2-4** ἐπειδὰν δι' ὄψεως ... λευκὸν κινοῦν ἡμᾶς La fisiología de la presentación que se describe aquí es bastante similar a la explicación aristotélica de cómo se produce una percepción (αἴσθησις). Según Aristóteles, la percepción es un proceso anímico, pero que tiene lugar únicamente a través del cuerpo. En ese sentido no es ni estrictamente anímico ni estrictamente corpóreo ("dado que percibir no es propio ni del alma ni del cuerpo [...], es manifiesto que percibir no es una afección propia del alma y que un cuerpo inanimado no puede percibir"; *Sobre el sueño y la vigilia* 454a7-11; cf. también *De sensu* 436a7-8 y *DA* 433b20). Aristóteles, como este pasaje de Aecio, sugiere que la percepción tiene cierta dependencia causal respecto de los objetos sensibles externos, pues son precisamente tales objetos los que activan las capacidades perceptivas de los órganos sensorios (sobre este punto cf. *DA* 416b32-417a9). Los estoicos parecen haber dado por sentada la explicación aristotélica del fenómeno de la percepción al concordar en que (*i*) lo que se produce en el alma como el resultado del ejercicio del sentido en cuestión (vista, tacto, olfato, etc.) es una afección (πάθος), y (*ii*) en que lo que pone en movimiento o activa (κινοῦν) el sentido es un objeto sensible externo.

**5** εἴρηται δ' ἡ φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός Para esta "etimología" de φαντασία cf. Aristóteles *DA* 429a3-4.

**9** Como en Platón (*Sof.* 266D), lo estoicos asocian φανταστικόν con lo que no es o con lo falso (en el lenguaje de los estoicos, a una "atracción vacía" –διάκενος ἑλκυσμός–, pues se trata de una afección que se produce sin que nada real se haga presente).

**14-16** ὦ μῆτερ, ... μὴ 'πίσειέ μοι κ.τ.λ Eurípides *Orestes* vv. 255-257.

**18-19** μέν', ὦ ταλαίπωρ', ... ἐν δεμνίοις· κ.τ.λ. Eurípides *Orestes* vv. 258-259.

## 6.3 DL 7.52-53 (*SVF* 2.87; LS 39D; *FDS* 255)

τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, <τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν,> τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν. Κατὰ περίπτωσιν μὲν οὖν ἐνοήθη τὰ αἰσθητά· καθ' ὁμοιότητα δὲ τὰ ἀπό τινος παρακειμένου, ὡς Σωκράτης ἀπὸ τῆς εἰκόνος· κατ' ἀναλογίαν δὲ αὐξητικῶς μέν, <ὡς> ὁ Τιτυὸς καὶ Κύκλωψ· μειωτικῶς δέ, ὡς ὁ Πυγμαῖος. καὶ τὸ κέντρον δὲ τῆς γῆς κατ' ἀναλογίαν ἐνοήθη ἀπὸ τῶν μικροτέρων σφαιρῶν. κατὰ μετάθεσιν δέ, οἷον ὀφθαλμοὶ ἐπὶ τοῦ στήθους· κατὰ σύνθεσιν δὲ ἐνοήθη Ἱπποκένταυρος· καὶ κατ' ἐναντίωσιν θάνατος. νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μετάβασίν τινα, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος. φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν· καὶ κατὰ στέρησιν, οἷον ἄχειρ. τοιάδε τινὰ καὶ περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως καὶ νοήσεως δογματίζουσι.

**1** νοουμένων codd. : διανοουμένων *Suda* **2** τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν om. BPF : add. Stephanus **3** οὖν om. F / ἐννοήθη F **4** ὡς add. Huebner / τιτυῶς F **5** δὲ τῆς κ.τ.λ. P² **6** οἷον PF : οὖν οἱ B **7** ὑπποκένταυρος F **8** λεκτὰ om. B / τόπος BPF : τρόπος Gigante **9-10** αἰσθήσεως νομοθετοῦσι καὶ περὶ νοήσεως F

**1** περίπτωσιν Probablemente es el equivalente de ἐμπειρία en el texto **6.4** (cf. Sandbach 1971: 26). La palabra περίπτωσις también es usada por Epicuro cuando tiene que hablar de la formación de conceptos (cf. DL 10.32). Sandbach sugiere que debe traducirse por "experiencia directa" (Sandbach 1971: 35.n.15). También Epicuro sostiene que los conceptos se forman (a partir de la sensación) por analogía, semejanza y composición (DL 10.32).

## 6.4 Aecio, 4.11.1-4 (*SVF* 2.83; LS 39E; *FDS* 277)

Οἱ Στωικοί φασιν· ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ

χαρτίον εὔεργον εἰς ἀπογραφήν. εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν γράφεται. πρῶτος δὲ [ὁ] τῆς ἀναγραφῆς τρόπος ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων· αἰσθανόμενοι γάρ τινος οἷον λευκοῦ, ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν· ὅταν δ' ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται, τότε φαμὲν ἔχειν ἐμπειρίαν· ἐμπειρία γάρ ἐστι τὸ τῶν ὁμοειδῶν <φαντασιῶν> πλῆθος. τῶν δ' ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοί, ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα. ἔστι δ' ἐννόημα φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζῴου· τὸ γὰρ φάντασμα, ἐπειδὰν λογικῇ προσπίπτῃ ψυχῇ, τότε ἐννόημα καλεῖται, εἰληφὸς τοὔνομα παρὰ τοῦ νοῦ. διόπερ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὅσα προσπίπτει φαντάσματα, <φαντάσματα μόνον ἐστίν>· ὅσα δὲ καὶ θεοῖς καὶ ἡμῖν γε, ταῦτα [φαντάσματα μόνον ἐστίν· ὅσα δὲ ἡμῖν, ταῦτα] καὶ φαντάσματα κατὰ γένος καὶ ἐννοήματα κατ' εἶδος·

**2** εὔεργον Diels : ἐνεργὸν (-ῶν) codd. **3** [ὁ] del. von Arnim /αἰσθόμενοι Diels: αἰσθανόμενοι codd. / τινος å: τινες MΠ **5** φαμὲν GAB : φασὶν C / φαντασιῶν add. Diels, del. Ps. Galenum: om. (A)BC : ἐννοιῶν Reiske **6** φυσικῶς codd.: φυσικαὶ (A)BC **7** μόνον vulg. : μόναι codd. **12** <φαντάσματα μόνον ἐστίν> suppl. Mau / φαντάσματα μόνον ἐστίν· ὅσα δὲ ἡμῖν, ταῦτα del. Mau : om. M *et* α

Este pasaje constituye el texto que, en cierto modo, da carta de ciudadanía al empirismo estoico. La idea de la *tabula rasa*, tan ilustrativa del empirismo británico (cf. J. Locke, *Essay* 2.1 § 1), aparece formulada con toda claridad aquí por primera vez. Para un pasaje paralelo a éste (que, sin embargo, presenta algunas diferencias textuales) cf. Ps. Galeno, *De historia philosophica*, 92, 1-15. Como salta a la vista y como ya fue advertido por Sandbach (1985: 51-52), este texto de Aecio tiene algunas asombrosas semejanzas con Aristóteles (cf. *A. Po.* 99b34-100a8 y *Met.* 980a27-981a7). No deja de ser interesante hacer notar que la idea de la *tabula rasa* no es original del empirismo estoico, ni del cuasi-empirismo aristotélico (cf. *DA* 429b29-430a2; 432a6-10), sino de un pasaje muy poco innatista de Platón, *Teet.* 197e2-3 (cf. nota a las líneas 1-2, *infra*).

**1-2** τὸ ἡγεμονικὸν ... εὔεργον εἰς ἀπογραφήν Aunque la idea del alma como una *tabula rasa* lista para la escritura fue con frecuencia asociada a Aristóteles en la tradición filosófica posterior (cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Pars I, Quaestio 101 a, 1.s.c; Quaestio 7, a 9, *ad* 2m. Véase también Pedro Lombardo, *Commentaria in Quattor Libros Sententiarum*, Primi Libri, Pars I, Quaest. IV 2: "quia anima creata est sicut tabula rasa", y J. Buridan, *Quaestiones in duos Aristotelis Libros Posteriorum Analiticorum*, L. I, Quaest. 11°: "Intellectum a principio esse nudum tamquam tabula rasa in qua nihil est depictum"; el pasaje de Aristóteles en el que los filósofos medievales están pensando es *DA* 432a6 ss.), el ejemplo es significativamente adelantado por Platón; "Hay que decir que cuando somos niños este recipiente (*i.e.* el alma) está vacío" (τὸ ἀγγεῖον κενόν; *Teet.* 197e2-3). Esto constituye una negación expresa de una de las principales premisas de la teoría de la reminiscencia (ἀνάμνησις), tal como es formulada por Platón en el *Menón* y el *Fedón* y, por lo tanto, del innatismo.

**4-5** ὅταν δ' ὁμοειδεῖς ... <φαντασιῶν> πλῆθος Esta caracterización de experiencia evoca de inmediato el modo en que Aristóteles explica la aparición de una experiencia ("Pues muchos recuerdos de la misma cosa dan lugar a la fuerza de una única experiencia"; *Met.* 980b29-981a1). Striker señala que ἐμπειρία no parece haber sido un término técnico de la epistemología estoica (1996: 249, n.18) y que, dado el estrecho parecido de estas líneas con *Met.* I 1, prefiere no asignarle demasiado peso. Lo que Striker está sugiriendo implícitamente es que este pasaje de Aecio puede tener cierta contaminación peripatética; pero si ése fuera el caso, habría que buscar argumentos para justificar el peso del texto como describiendo epistemología genuinamente estoica.

**7-8** αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις Aunque el alma es un papel en blanco listo para ser escrito por las experiencias sensoriales y aun cuando los estoicos no admiten la existencia de ideas innatas, sí admiten la existencia de preconcepciones "connaturales" o tal vez "implantadas" (ἔμφυτοι; cf. Plutarco, *SR* 1041E=*SVF* 3.69). Aquí las ἔννοιαι se presentan como el género, cuyas especies son los conceptos naturales que no dependen de la instrucción (*i.e.* las preconcepciones) y los conceptos que sí dependen de ella. Ha habido cierta discusión respecto del verdadero significado de ἔμφυτοι en el pasaje de Plutarco. Cherniss 1976 *ad loc.* sugiere evitar interpretar ἔμφυτοι como "innatas"; si se lo hace, se iría en contra de todos los testimonios y de este mismo texto que habla del alma como de una *tabula rasa* (cf. Sandbach 1971). Las preconcepciones no derivan de la enseñanza, sino que se producen a partir de una operación



mental inconsciente y no premeditada. Son ciertas estructuras racionales connaturales que ayudan a interpretar el material proporcionado por los sentidos (para la definición técnica de πρόληψις como "concepto o noción natural de las características universales o generales <de algo>", cf. capítulo 7, texto **7.2**).

**8-9** ὁ δὲ λόγος ... κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα El desarrollo completo de la razón –otra facultad o "función" (δύναμις) de lo rector del alma junto con el asentimiento, la presentación, y el impulso; Estobeo, *Ecl.* 1.49, 34, p. 369, 6– , se produce, según otras fuentes, recién a los catorce años (DL 7.55-56). Sandbach sugiere que Aecio parece haber confundido el comienzo del desarrollo de la razón durante los primeros siete años de vida con su desarrollo completo alrededor de los catorce años (Sandbach 1985: 80, n.118).

**9** ἔστι δ' ἐννόημα ... λογικῇ προσπίπτῃ ψυχῇ, τότε ἐννόημα καλεῖται Un ἐννόημα –a diferencia de una ἔννοια que es una νόησις, la cual a su vez es una presentación racional y, por lo tanto, algo corpóreo– es un φάντασμα que se da en la mente de un ser humano. Si un ἐννόημα es un φάντασμα y si éste es aquello a lo que somos atraídos en la atracción vacía "fantástica", entonces, un φάντασμα debe ser un incorpóreo. Véase también. Según Ario Dídimo (en Estobeo, *Ecl.* 1.136, 21 ss.), los estoicos también sostienen que los ἐννοήματα no son "algos" (τινά) ni "individuos cualificados" (ποιά), dos características que deberían tener si fueran cuerpos; en cuanto ficciones (φαντάσματα), meramente son "cuasi algos" (ὡσανεὶ τινα) y "cuasi individuos cualificados" (ὡσανεὶ ποιά; véase *infra* texto **13**).

## 6.5 Sexto Empírico, *AM* 7.242-247 (*SVF* 2.65; LS 39G; *FDS* 273)

τούτων γὰρ αἱ μέν εἰσι πιθαναί, αἱ δὲ ἀπίθανοι, αἱ δὲ πιθαναὶ ἅμα καὶ ἀπίθανοι, αἱ δὲ οὔτε πιθαναὶ οὔτε ἀπίθανοι. πιθαναὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ λεῖον κίνημα περὶ ψυχὴν ἐργαζόμεναι, ὥσπερ νῦν τὸ 'ἡμέραν εἶναι' καὶ τὸ 'ἐμὲ διαλέγεσθαι' καὶ πᾶν ὃ τῆς ὁμοίας ἔχεται περιφανείας, ἀπίθανοι δὲ αἱ μὴ τοιαῦται ἀλλ' ἀποστρέφουσαι ἡμᾶς τῆς συγκαταθέσεως, οἷον, 'εἰ ἡμέρα ἐστίν, οὐκ ἔστιν ἥλιος ὑπὲρ γῆς· εἰ σκότος ἐστίν, ἡμέρα ἐστίν'. πιθαναὶ δὲ καὶ ἀπίθανοι καθεστᾶσιν αἱ κατὰ τὴν πρός τι σχέσιν ὁτὲ μὲν τοῖαι γινόμεναι ὁτὲ δὲ τοῖαι, οἷον αἱ τῶν ἀπόρων λόγων, οὔτε δὲ πιθαναὶ οὔτε ἀπίθανοι καθάπερ αἱ τῶν τοιούτων πραγμάτων 'ἄρτιοί εἰσιν οἱ ἀστέρες· περισσοί εἰσιν οἱ ἀστέρες'. τῶν δὲ πιθανῶν [ἢ ἀπιθάνων] φαντασιῶν αἱ μέν εἰσιν ἀληθεῖς, αἱ δὲ ψευδεῖς, αἱ δὲ ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς, αἱ δὲ οὔτε ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς. ἀληθεῖς μὲν οὖν εἰσιν ὧν ἔστιν ἀληθῆ κατηγορίαν ποιήσασθαι, ὡς τοῦ 'ἡμέρα ἐστίν' ἐπὶ τοῦ παρόντος ἢ τοῦ 'φῶς ἐστι', ψευδεῖς δὲ ὧν ἔστι ψευδῆ κατηγορίαν ποιήσασθαι, ὡς τοῦ κεκλάσθαι τὴν κατὰ βυθοῦ κώπην ἢ μείουρον εἶναι τὴν στοάν, ἀληθεῖς δὲ καὶ ψευδεῖς, ὁποία προσέπιπτεν Ὀρέστῃ κατὰ μανίαν ἀπὸ τῆς Ἠλέκτρας (καθὸ μὲν γὰρ ὡς ἀπὸ ὑπάρχοντός τινος προσέπιπτεν, ἦν ἀληθής, ὑπῆρχε γὰρ Ἠλέκτρα, καθὸ δ' ὡς ἀπὸ Ἐρινύος, ψευδής, οὐκ ἦν γὰρ Ἐρινύς), καὶ πάλιν εἴ τις ἀπὸ Δίωνος ζῶντος κατὰ τοὺς ὕπνους ὡς ἀπὸ παρεστῶτος ὀνειροπολεῖται ψευδῆ καὶ διάκενον ἑλκυσμόν. οὔτε δὲ ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς ἦσαν αἱ γενικαί· ὧν γὰρ τὰ εἴδη τοῖα ἢ τοῖα, τούτων τὰ γένη οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα, οἷον τῶν ἀνθρώπων οἱ μέν εἰσιν Ἕλληνες οἱ δὲ βάρβαροι, ἀλλ' ὁ γενικὸς ἄνθρωπος οὔτε Ἕλλην ἐστίν, ἐπεὶ πάντες ἂν οἱ ἐπ' εἴδους ἦσαν Ἕλληνες, οὔτε βάρβαρος διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν.

**1** πιθανοί ς **5** οἷον om. L / οὐ add. Bury **6** καθεστήκασιν N **6-7** ὁτὲ δὲ τοῖαι <γινόμεναι> LE ς **9** ἢ ἀπιθάνων del. von Arnim **12** βυθὸν N **13** μείουρον LE ς : μυούρον N **14** προσέπιπτεν Bekker : προύπιπτεν codd. **16** ἀπὸ del. Heintz, Hülser **17** ἕλκυσμα ς / ἦσαν NLE : εἰσι ς / οὔτε δὲ ἀληθὴς οὔτε ψευδὴς ἦν ἡ γενική Heintz

**13-15** ἀληθεῖς δὲ καὶ ψευδεῖς, ... οὐκ ἦν γὰρ Ἐρινύς Este pasaje es muy útil para mostrar la ambigüedad entre el sentido existencial y modal del uso de ὑπάρχον: la explicación de por qué las presentaciones de Orestes son verdaderas es que procedían de *algo* "que es" (ἀπὸ ὑπάρχοντός *τινος*), probablemente indicando un objeto real que impresionaba su sistema senso-perceptivo. Uno también podría parafrasear la frase ἀπὸ ὑπάρχοντός τινος enfatizando su matiz modal y decir que las presentaciones son verdaderas porque se dan "a partir del hecho de que era el caso que había algo". Inversamente, las presentaciones de Orestes son falsas porque las experimentó a partir de una Erinia, pero no había tal Erinia o, "no era el caso que Electra fuera una Erinia".

## 6.6 Cicerón, *Acad.* 2.144-145 (*SVF* 1.66; LS 41A; *FDS* 369)

negat enim vos Zeno, negat Antiochus scire quicquam. "Quo modo?" inquies; "nos

enim defendimus etiam insipientem multa comprendere". At scire negatis quemquam rem ullam nisi sapientem. et hoc quidem Zeno gestu conficiebat. nam cum extensis digitis adversam manum ostenderat, "visum" "inquiebat huius modi est"; dein cum paulum digitos contraxerat, "adsensus huius modi"; tum cum plane conpresserat pugnumque fecerat, conprensionem illam esse dicebat, qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat, κατάληψιν imposuit; cum autem laevam manum admoverat et illum pugnum arte vehementerque conpresserat, scientiam talem esse dicebat, cuius compotem nisi sapientem esse neminem.

**5** contraxerat codd.: contexerat A: constrinxerat N : conxerat B 370

**3-8** nam cum extensis digitis [...] scientiam talem esse dicebat El símil de la mano, en el que se grafica la presentación, el asentimiento, la cognición y el conocimiento hizo pensar a Pohlenz que Zenón habría sostenido que la κατάληψις (*conprensio* en la traducción de Cicerón) es el criterio de verdad (cf. Pohlenz 1959: 59-63). Rist (1969:138-147) criticó la conjetura de Pohlenz, al mostrar que no hay suficiente evidencia para aseverar que Zenón sostuvo que el criterio de verdad es una combinación de presentación y asentimiento (*i.e.* cognición), y que no hay un significativo cambio entre lo que efectivamente sostuvo Zenón y lo que sostuvo Crisipo (*i.e.* el criterio de verdad es la presentación cognitiva). Una discusión detallada de la κατάληψις como facultad cognitiva se encuentra en Ioppolo (1989: 239-241).

### 6.7 Plutarco, *CN* 1085A-B (*SVF* 2.847; LS 39F; *FDS* 281)

ἀλλ' οὕτω παρακούουσιν ἑαυτῶν, ὥστε τὰς ἐννοίας <ἐν>αποκειμένας τινὰς ὁριζόμενοι νοήσεις, μνήμας δὲ μονίμους καὶ σχετικὰς τυπώσεις, τὰς δ' ἐπιστήμας καὶ παντάπασι πηγνύντες ὡς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ βέβαιον ἐχούσας [...].

**1** παρακούουσιν Wyttenbach: παρακούοτες EB: παρακούοτες <εἰσι> Bernardakis / <ἐν>αποκειμένας Pohlenz : ἀποκειμένας EB

**3** ἀμετάπτωτον καὶ βέβαιον ἐχούσας Cf. Estobeo, *Ecl*. 2.73, 16.

### 6.8 Sexto Empírico, *AM* 8.56-61 (*SVF* 2.88)

πᾶσα γὰρ νόησις ἀπὸ αἰσθήσεως γίνεται ἢ οὐ χωρὶς αἰσθήσεως, καὶ ἢ ἀπὸ περιπτώσεως ἢ οὐκ ἄνευ περιπτώσεως. ὅθεν οὐδὲ τὰς λεγομένας ψευδεῖς φαντασίας, οἷον τὰς καθ' ὕπνους ἢ τὰς κατὰ μανίαν, εὑρήσομεν ἀπηρτημένας τῶν διὰ τῆς αἰσθήσεως κατὰ περίπτωσιν ἡμῖν ἐγνωσμένων. [...] καὶ καθόλου οὐδὲν ἔστιν εὑρεῖν κατ' ἐπίνοιαν ὃ μὴ ἔχει τις αὐτῷ κατὰ περίπτωσιν ἐγνωσμένον. τοῦτο γὰρ ἢ κατὰ ὁμοιότητα τῶν ἐν περιπτώσει πεφηνότων ληφθήσεται ἢ κατὰ παραύξησιν ἢ κατὰ μείωσιν ἢ κατ' ἐπισύνθεσιν. καθ' ὁμοιότητα μὲν οὖν, οἷον ὅταν ἀπὸ τῆς θεωρηθείσης Σωκράτους εἰκόνος τὸν μὴ ἑωραμένον Σωκράτην ἐπινοῶμεν, κατὰ παραύξησιν δέ, ὅταν ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ἀνθρώπου κινούμενοι νοῶμεν, οἷον ὃς οὐκ ἐῴκει

ἀνδρί γε σιτοφάγῳ, ἀλλὰ ῥίῳ ὑλήεντι
ὑψηλῶν ὀρέων,

κατὰ μείωσιν δέ, ἐπειδὰν συνελόντες πάλιν τὸ μέγεθος τοῦ κοινοῦ ἀνθρώπου νόησιν λαμβάνωμεν πυγμαίου, κατ' ἐπισύνθεσιν δέ, ὅταν ἀπὸ ἀνθρώπου καὶ ἵππου τὸν μηδέποτε ὑποπεπτωκότα ἡμῖν Ἱπποκένταυρον νοῶμεν. πάσης οὖν ἐπινοίας προηγεῖσθαι δεῖ τὴν διὰ τῆς αἰσθήσεως περίπτωσιν, καὶ διὰ τοῦτ' ἀναιρουμένων τῶν αἰσθητῶν ἐξ ἀνάγκης συναναιρεῖται πᾶσα νόησις.

**1** ἢ prius del. Kochalsky coll. V. 13 **5** τις Bekker : τι codd. **8** σωκράτη L **11** ὑψηλῶ νοερῶν LEς **13** πυγονιαίου LE **14** διὰ NLE : ἀπὸ ς

**6-7** κατ' ἐπισύνθεσιν Sexto recuerda que el proceso de ἐπισύνθεσις (que debe ser lo mismo que el modo en que se producen los conceptos κατὰ σύνθεσιν en el texto **6.4**; el ejemplo –el hipocentauro– y la explicación son idénticos en ambos pasajes) no es una tarea propia de la sensación irracional, sino de la



mente racional (λογικὴ διάνοια; *AM* 1.22). En el texto **6.4** se habla de un proceso de formación de conceptos por analogía, la cual puede ser por aumento o por disminución (κατ' ἀναλογίαν δὲ αὐξητικῶς μέν, [...] μειωτικῶς δέ). En este pasaje de Sexto se habla, de un modo semejante a la explicación del texto **6.4**, del proceso de formación de conceptos κατὰ παραύξησιν y κατὰ μείωσιν.

**10-11** ἀνδρί ... ὑλήεντι ὑψηλῶν ὀρέων Homero, *Od*. 9.190-192.

### 6.9 Plutarco, *CN* 1084F (*SVF* 2.847; *FDS* 281)

Ἐννοίας δ' οὐσίαν αὐτῆς καὶ γένεσιν οὐ παρὰ τὰς ἐννοίας ὑποτίθενται; φαντασία γάρ τις ἡ ἔννοιά ἐστι, φαντασία δὲ τύπωσις ἐν ψυχῇ·

### 6.10 Plutarco, *CN* 1084A (*SVF* 2.848; *FDS* 431)

ἄτοπον γὰρ εὖ μάλα τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας, πρὸς δὲ ταύταις τὰς τέχνας καὶ τὰς μνήμας πάσας, ἔτι δὲ φαντασίας καὶ πάθη καὶ ὁρμὰς καὶ συγκαταθέσεις σώματα ποιουμένους [...].

**2** συγκαταθέσεις σώματα Como se ve, los asentimientos –que son actos mentales– son cuerpos. Ello se explica por el hecho de que el alma es una entidad de carácter corpóreo (cf. capítulo 13). El hecho de que los asentimientos –que son cuerpos– se presten a las proposiciones (cf. texto **6.15**) –que son incorpóreos– y que den lugar –en el caso de los asentimientos que se prestan a las presentaciones impulsivas– a impulsos –que también son cuerpos– no deja de generar cierto problema. En efecto, el asentimiento puede ser entendido como un cierto tipo de causa del impulso y de la correspondiente acción; pero si el asentimiento es un cuerpo y la proposición un incorpóreo, habría que preguntarse qué significa que el objeto propio del asentimiento es la proposición. Esto explicaría por qué algunos estoicos parecen haber sostenido que el asentimiento es a la presentación (una tesis objetada por el escéptico Arcesilao; cf. capítulo 7, texto **7.8**). Para una probable respuesta a este dilema cf. nuestro comentario.

### 6.11 Cicerón, *Acad.* 2.30-31 (LS 40N)

Mens enim ipsa, quae sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est, naturalem vim habet, quam intendit ad ea quibus movetur. itaque alia visa sic arripit ut iis statim utatur, alia quasi recondit, e quibus memoria oritur; cetera autem similitudinibus construit, ex quibus efficiuntur notitiae rerum, quas Graeci tum ἐννοίας tum προλήψεις vocant; eo cum accessit ratio argumentique conclusio rerumque innumerabilium multitudo, tum et perceptio eorum omnium apparet et eadem ratio perfecta is gradibus ad sapientiam pervenit. ad rerum igitur scientiam vitaeque constantiam aptissima cum sit mens hominis amplectitur maxime cognitionem et istam κατάληψιν, quam ut dixi verbum e verbo exprimentes conprensionem dicemus, cum ipsam per se amat (nihil enim est ei veritatis luce dulcius) tum etiam propter usum. quocirca et sensibus utitur et artes efficit quasi sensus alteros et usque eo philosophiam ipsam corroborat ut virtutem efficiat, ex quare una vita omnis apta sit. Ergo i qui negant quicquam posse conprendi haec ipsa eripiunt vel instrumenta vel ornamenta vitae, vel potius etiam totam vitam evertunt funditus ipsumque animal orbant animo, ut difficile sit de temeritate eorum perinde ut causa postulat dicere.

**1** Mens enim ipsa, ... sensus est Seguimos a LS II, 252 en la interpretación de *sensus* como plural, por cuanto los sentidos no son independientes de la mente ni la mente puede ser un sentido diferente de los cinco sentidos. Que la mente es la fuente de los sentidos y que es idéntica a ellos se entiende a partir del hecho de que, según los estoicos, lo rector del alma (ἡγεμονικόν) produce no sólo las presentaciones, sino también los asentimientos, los sentidos y los impulsos. Cf. Aecio 4.21.1-4 (**13.13**).

**7** vitaeque constantiam Para la idea de la consistencia en la vida cf. Estobeo, *Ecl*. 2.62, 7-14.

### 6.12 Cicerón, *Acad.* 2.37-38 (LS 40O; *FDS* 363)

His satis cognitis quae iam explicata sunt, nunc de adsensione atque adprobatione, quan Graeci συγκατάθεσιν vocant, pauca dicemus, non quo non latus locus sit, sed paulo ante iacta sunt fundamenta. Nam cum vim quae esset in sensibus explicabamus, simul illud aperiebatur, conprendi multa et percipi sensibus, quod fieri sine adsensione non potest.

deinde cum inter inanimum et animal hoc maxime intersit, quod animal agit aliquid (nihil enim agens ne cogitari quidem potest quale sit), aut ei sensus adimendus est aut ea quae est in nostra potestate sita reddenda adsensio. et vero animus quodam modo eripitur iis quos neque sentire neque adsentiri volunt. ut enim necesse est lancem in libram ponderibus inpositis deprimi sic animum perspicuis cedere. Nam quo modo non potest animal ullum non adpetere id quod adcommodatum ad naturam adpareat (Graeci id οἰκεῖον appellant), sic non potest obiectam rem perspicuam non adprobare.

5 inanimum ed. Veneta 1493/96 : animum AVB 7 et AV¹B¹ : at AV²B²

4 conprendi multa ... sine adsensione non potest Esta sentencia se entiende mejor si se recuerda que para los estoicos toda sensación *es* un asentimiento (cf. Aecio 4.8.12). *Adsensio* y *adprobatio* son las dos traducciones de συγκατάθεσις que Cicerón más habitualmente emplea (cf. *Fat.* 40 y 42; para este último pasaje véase capítulo 14, texto **14.28**).

## 6.13 DL 7.60-61 (LS 30C; *FDS* 621)

γένος δέ ἐστι πλειόνων καὶ ἀναφαιρέτων ἐννοημάτων σύλληψις, οἷον Ζῷον· τοῦτο γὰρ περιείληφε τὰ κατὰ μέρος ζῷα. Ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τὶ ὂν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὂν καὶ ὡσανεὶ ποιόν, οἷον γίνεται ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος. Εἶδος δέ ἐστι τὸ ὑπὸ γένους περιεχόμενον, ὡς ὑπὸ τοῦ ζῴου ὁ ἄνθρωπος περιέχεται. γενικώτατον δέ ἐστιν ὃ γένος ὂν γένος οὐκ ἔχει, οἷον τὸ ὄν· εἰδικώτατον δέ ἐστιν ὃ εἶδος ὂν εἶδος οὐκ ἔχει, ὥσπερ ὁ Σωκράτης.

5 οἷον τὸ ὂν F (corr) : om. F: οἷον τοῦ BP : οἷον τὸ τί

El contexto de este pasaje es la discusión estoica de la definición (ὅρος) y el "esbozo de explicación" (ὑπογραφή).

2-3 Ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας ... ὡσανεὶ ποιόν Cf. Estobeo, *Ecl.* I, 136, 21 ss (= Diels *DG*, p. 472; *SVF* 1.65, con el comentario de Caston 1999: 149-154) y nota a texto **6.4**, línea 9.

3 ἀνατύπωμα Long-Sedley II 182 sugieren que la terminación -μα debe indicar que no se trata de una impresión física en el alma (como ocurre con una τύπωσις), sino del producto u objeto intencional de la impresión. Cf. *supra* nota al texto **6.4**, línea 9. Como también señalan LS, es éste el único lugar en toda la literatura griega antigua en que aparece la palabra ἀνατύπωμα. La palabra que sí aparece con cierta frecuencia es τύπωμα, que sería el paralelo exacto de τύπωσις entendido como el producto de la impresión física. Por ejemplo, Plutarco la utiliza para hablar de la "impresión de curvatura" (τύπωμα στρογγυλοειδές; Plutarco, *Col.* 1121C).

5 γενικώτατον ... οἷον τὸ ὄν En rigor, no es cierto que "existente" sea lo más genérico y que, por ende, no tenga género. De acuerdo con la distinción ontológica fundamental, "existente" es una especie de "algo", el género supremo (cf. capítulo 2 y los textos allí discutidos).

## 6.14 Clemente de Alejandría, *Strom.* 2.12.54.5-55.1 (*SVF* 2.992; *FDS* 365)

τὰς δὲ συγκαταθέσεις οὐ μόνον οἱ ἀπὸ Πλάτωνος, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐφ' ἡμῖν εἶναι λέγουσιν. πᾶσα οὖν δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μάθησις, οἷς ζῶμεν καὶ σύνεσμεν αἰεὶ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, συγκατάθεσίς ἐστιν·

## 6.15 Estobeo, *Ecl.* 2.88, 2-6 (*SVF* 3.171; LS 33I)

Πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν. Ἤδη δὲ ἄλλῳ μὲν εἶναι συγκαταθέσεις, ἐπ' ἄλλο δὲ ὁρμάς· καὶ συγκαταθέσεις μὲν ἀξιώμασί τισιν, ὁρμὰς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασιν, οἷς συγκατατίθεσθαι.

2 ἄλλων codd. et von Arnim: ἄλλῳ Wachsmuth 3 τὰ περιεχόμενά πως FP : περιεχομένας δέ πως Salmasius 4 αἱ συγκαταθέσεις del. Meineke: καὶ συγκαταθέσεσι Usener : οἷς συγκατατίθεσθαι Wachsmuth : ᾗ συγκαταθέσεις Heeren

Este pasaje es la continuación de **24.1**. El contexto del pasaje es la explicación estoica de los tipos de impulso práctico (πρόθεσις, ἐπιβολή, παρασκευή, ἐγχείρησις, αἵρεσις, προαίρεσιν, βούλησις, θέλησις) y



de ὁρμή en general. Ver nuestras nn. a **24.1**. Aunque éste es el pasaje canónico en el que los estoicos dicen que el objeto del asentimiento son las proposiciones (ἀξιώματα), no se ofrece ninguna explicación para justificar esa afirmación; tampoco se explica por qué la ὁρμή (un cuerpo) tiene por objeto predicados (κατηγορήματα), que son incorpóreos. Alguna aclaración de estas dificultades es proporcionada por Séneca, *Ep.* 117.13 (LS 33E). Del pasaje de Séneca parece seguirse que los estoicos habrían considerado que, en sentido primario, el asentimiento se refiere a un cuerpo, a saber, la presentación, cuyo contenido, sin embargo, es una proposición: "lo que veo es un cuerpo, y es al cuerpo al que dirijo mis ojos y mi mente". Según lo han señalado Bonhöffer (1890: 255), Tsekourakis (1974: 77-78) y Long (1976: 80) estas líneas parecen sugerir que existen impulsos no prácticos, pues se refieren a "los prácticos" (τὰς δὲ πρακτικὰς) como si hubiera otros que no lo fueran. Para una discusión crítica de esta lectura, cf. Striker 1980: 78 n. 55, Inwood 1985: 101 n. 271 y nuestras nn. a **24.1**. Asimismo, para el posible significado de περιέχειν en esta tesis (en qué sentido estos predicados están "contenidos" en estas proposiciones), cf. Long-Sedley 1987: vol. 2.200.

## 6.16 Sexto Empírico, *AM* 7.241 (*SVF* 2.64; *FDS* 273)

ἡ φαντασία γίνεται ἤτοι τῶν ἐκτὸς ἢ τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν (ὃ δὴ κυριώτερον διάκενος ἑλκυσμὸς παρ' αὐτοῖς καλεῖται).

En este pasaje Sexto parece estar usando φαντασία en un sentido genérico (y no técnico estoico) para referirse a estados afectivos del tipo de las alucinaciones, ya que para los estoicos la "atracción vacía" en sentido estricto corresponde a lo φανταστικόν.

## 6.17 Galeno, *De animi cuiuslibet peccatis dignoscendis* 5.59, 4-60, 11 (*SVF* 3.172)

<ὅτι μὲν οὖν ἥ τε ψευδὴς καὶ ἡ προπετὴς ἐσ>τι συγκατάθεσις ἁμάρτημα, συνωμολόγηται πᾶσι, ὅτι δὲ καὶ ἡ ἀσθενής, οὐκέτι. μεταξὺ γὰρ δοκεῖ τισιν ἄμεινον εἶναι τίθεσθαι τὴν ἀσθενῆ συγκατάθεσιν ἀρετῆς τε καὶ κακίας. ἀσθενῆ δὲ λέγουσι συγκατάθεσιν, ὅταν μηδέπω πεπεικότες ὦμεν ἡμᾶς αὐτοὺς [οὕτως] ἀληθῆ τήνδε τινὰ δόξαν ὑπάρχειν, ὡς τὸ πέντε δακτύλους ἔχειν, εἰ τύχοι, καθ' ἑκατέραν χεῖρα καὶ <τό> τὰ δὶς δύο τέτταρα εἶναι. ἴσως μὲν <γὰρ> ἐπὶ πρεσβύτου δι' ὅλου τοβίους χολάσαντος <ἐν> εὑρέσει τῶν ἀληθῶν ἁμάρτημ' ἂν εἴη συγκαταθέσθαι τινὶ τῶν ἀπόδειξιν ἐπιστημονικὴν ἐχόντων ἀσθενῶς. ἐπιστήμη γοῦν ἐστι τοῦ γεωμετρικοῦ τοιαύτη περὶ τὰ δεδιδαγμένα διὰ τῶν Εὐκλείδου στοιχείων, ὁποία τῶν πολλῶν ἐστι τοῦ τὰ δὶς δύο τέτταρα εἶναι. τὴν δ' αὐτὴν ἐπιστήμην ἔχει καὶ περὶ τῶν ἐφεξῆς τούτοις διδασκομένων σφαιρικῶν θεωρημάτων, ὥσπερ γε καὶ τῶν κατ' αὐτὰ ἀναλυομένων ἁπάντων, ἔτι τε τῶν κωνικῶν καὶ τῶν γνωμονικῶν. ἐὰν οὖν ἀμφιβάλληται βραχὺ καὶ μὴ βεβαίαν <ἐν> αὐτοῖς ἔχῃ συγκατάθεσιν, ἣν κατάληψιν ὀνομάζουσί τινες, ἁμάρτημα εἶναι τοῦτο συγχωρήσειεν ἄν τις ὡς γεωμετρικοῦ δηλονότι τἀνθρώπου. τοῦ μέντοι κατὰ τὸν βίον ἁμαρτάνοντος ἐν τοῖς περὶ ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν γνώσεώς τε καὶ κτήσεως καὶ φυγῆς αἱ μοχθηραὶ δόξαι συνίστανται καὶ <ἡ> ψευδὴς συγκατάθεσις ἢ προπετὴς ἢ ἀσθενής. ἐνταῦθα οὖν ἤδη κίνδυνος οὐ σμικρός, ἅμα <δ'> ἁμάρτημα μέγιστον, ἐὰν ψευδῶς συγκαταθώμεθα τῇ περὶ τῶν ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν δόξῃ.

1 ὅτι μὲν οὖν ἥ τε ψευδὴς καὶ ἡ προπετὴς ἐσ– add. de Boer 2 ὅτι von Arnim : τι codd. 4 οὕτως del. von Arnim 5 ὡς τὸ von Arnim : ὥστε codd. 6 τό add. de Boer, von Arnim / γὰρ add. de Boer 7 εὑρέσεις von Arnim / ἁμαρτημάτων von Arnim / τὸ συγκαταθέσθαι von Arnim 12 μὴ βεβαίαν von Arnim : μήτ' ἰδίαν codd. / ἐν add. de Boer 16 ἡ ψευδὴς von Arnim: ψευδεῖς codd. 17 οὐ σμικρός, ἅμα <δ'> von Arnim: ὡς σμικρὸν ἅμα codd.

1 <ὅτι μὲν οὖν ἥ τε ψευδὴς καὶ ἡ προπετὴς ἐσ>τι Anota von Arnim: "se sigue una enorme laguna, que planteaba la disputa de Galeno que se refería a que 'los errores se generan en una opinión falsa' (κατὰ ψευδῆ δόξαν τὰ ἁμαρτήματα γίγνεσθαι); y en seguida parece que se discute con los estoicos, quienes ponen entre el número de los errores el asentimiento falso (τὴν ἀσθενῆ συγκατάθεσιν)".

## 6.18 Aecio, 4.9.4 (*FDS* 296)

Οἱ Στωικοὶ τὰς μὲν αἰσθήσεις ἀληθεῖς, τῶν δὲ φαντασιῶν τὰς μὲν ἀληθεῖς τὰς δὲ ψευδεῖς.

### 6.19 Estobeo, *Ecl.* 1.349, 23-27 (*SVF* 2.74; *FDS* 294)

τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς τὴν αἴσθησιν οὐκ ἐν τῇ φατασίᾳ ἱστάντων μόνον, ἀλλὰ τὴν οὐσίαν ἀναρτώντων ἀπὸ τῆς συγκαταθέσεως. Αἰσθητικὴ γὰρ φαντασία συγκατάθεσίς ἐστιν ἢ αἴσθησις τῆς συγκαταθέσεως καθ' ὁρμὴν οὔσης.

**2** αἰσθητικῇ γὰρ φαντασίᾳ von Arnim : αἰσθητικὴ γὰρ φαντασία codd.

### 6.20 Epicteto, *Diss.* 1.28. 4

ὅταν οὖν τις συγκατατίθηται τῷ ψεύδει, ἴσθι ὅτι οὐκ ἤθελεν ψεύδει συγκαταθέσθαι· πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἄκουσα στέρεται τῆς ἀληθείας, ὡς λέγει Πλάτων· ἀλλὰ ἔδοξεν αὐτῷ τὸ ψεῦδος ἀληθές. ἄγε ἐπὶ δὲ τῶν πράξεων τί ἔχομεν τοιοῦτον οἷον ἐνθάδε τὸ ἀληθὲς ἢ τὸ ψεῦδος; τὸ καθῆκον καὶ παρὰ τὸ καθῆκον, τὸ συμφέρον καὶ τὸ ἀσύμφορον, τὸ κατ' ἐμὲ καὶ οὐ κατ' ἐμὲ καὶ ὅσα τούτοις ὅμοια. οὐ δύναται οὖν τις δοκεῖν μέν, ὅτι συμφέρει αὐτῷ, μὴ αἱρεῖσθαι δ' αὐτό;' οὐ δύναται. πῶς ἡ λέγουσα καὶ

μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά,
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων;

ὅτι αὐτὸ τοῦτο, τῷ θυμῷ χαρίσασθαι καὶ τιμωρήσασθαι τὸν ἄνδρα, συμφορώτερον ἡγεῖται τοῦ σῶσαι τὰ τέκνα.

### 6.21 Epicteto, *Diss.* 3.7.14-15

τί ἀπέχῃ τοῦ ἰδίου ἀγαθοῦ; ἄφρον ἐστὶ τοῦτο, ἠλίθιόν ἐστιν. ἀλλ' οὐδ' ἂν λέγῃς μοι, ὅτι ἀπέχῃ, πιστεύσω σοι. ὡς γὰρ ἀδύνατόν ἐστι τῷ ψευδεῖ φαινομένῳ συγκαταθέσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ ἀληθοῦς ἀπονεῦσαι, οὕτως ἀδύνατόν ἐστι τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ ἀποστῆναι.

### 6.22 Epicteto, *Diss.* 3.22.42-43

καὶ τίς ὑμᾶς ἀναγκάσαι δύναται συγκαταθέσθαι τῷ ψευδεῖ φαινομένῳ;' οὐδείς.' τίς δὲ μὴ συγκαταθέσθαι τῷ φαινομένῳ ἀληθεῖ;' οὐδείς.' ἐνθάδ' οὖν ὁρᾶτε, ὅτι ἔστι τι ἐν ὑμῖν ἐλεύθερον φύσει. ὀρέγεσθαι δ' ἢ ἐκκλίνειν ἢ ὁρμᾶν ἢ ἀφορμᾶν ἢ παρασκευάζεσθαι ἢ προτίθεσθαι τίς ὑμῶν δύναται μὴ λαβὼν φαντασίαν λυσιτελοῦς ἢ μὴ καθήκοντος'; οὐδείς.' ἔχετε οὖν καὶ ἐν τούτοις ἀκώλυτον καὶ ἐλεύθερον.

**1** ψεύδει Kron. **2** ἔνθα δ' οὖν S : ἐνθά δ' οὖν $S_c$ **4** ἢ <μὴ> Wolf : ἢ μὴ <λαβὼν φαντασίαν> Upt. **5** ἀκώλυτόν <τι> vel τι ἀκώλυτον Schw.

### 6.23 Epicteto, *Diss.* 2.11.1-11

Ἀρχὴ φιλοσοφίας παρά γε τοῖς ὡς δεῖ καὶ κατὰ θύραν ἁπτομένοις αὐτῆς συναίσθησις τῆς αὑτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα. ὀρθογωνίου μὲν γὰρ τριγώνου ἢ διέσεως ἡμιτονίου οὐδεμίαν φύσει ἔννοιαν ἥκομεν ἔχοντες, ἀλλ' ἔκ τινος τεχνικῆς παραλήψεως διδασκόμεθα ἕκαστον αὐτῶν καὶ διὰ τοῦτο οἱ μὴ εἰδότες αὐτὰ οὐδ' οἴονται εἰδέναι. ἀγαθοῦ δὲ καὶ κακοῦ καὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ καὶ πρέποντος καὶ ἀπρεποῦς καὶ εὐδαιμονίας καὶ προσήκοντος καὶ ἐπιβάλλοντος καὶ ὅ τι δεῖ ποιῆσαι καὶ ὅ τι οὐ δεῖ ποιῆσαι τίς οὐκ ἔχων ἔμφυτον ἔννοιαν ἐλήλυθεν; διὰ τοῦτο πάντες χρώμεθα τοῖς ὀνόμασιν καὶ ἐφαρμόζειν πειρώμεθα τὰς προλήψεις ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις. καλῶς ἐποίησεν, δεόντως, οὐ δεόντως· ἠτύχησεν, εὐτύχησεν· ἄδικός ἐστιν, δίκαιός ἐστιν. τίς ἡμῶν φείδεται τούτων τῶν



ὀνομάτων; τίς ἡμῶν ἀναβάλλεται τὴν χρῆσιν αὐτῶν μέχρι μάθῃ καθάπερ τῶν περὶ τὰς γραμμὰς ἢ τοὺς φθόγγους οἱ οὐκ εἰδότες; τούτου δ' αἴτιον τὸ ἥκειν ἤδη τινὰ ὑπὸ τῆς φύσεως κατὰ τὸν τόπον ὥσπερ δεδιδαγμένους, ἀφ' ὧν ὁρμώμενοι καὶ τὴν οἴησιν προσειλήφαμεν. { – } † Διὰ γάρ, φησίν, οὐκ οἶδα ἐγὼ τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν; οὐκ ἔχω ἔννοιαν αὐτοῦ; { – } Ἔχεις. { – } Οὐκ ἐφαρμόζω τοῖς ἐπὶ μέρους; { – } Ἐφαρμόζεις. { – } Οὐ καλῶς οὖν ἐφαρμόζω; { – } Ἐνταῦθά ἐστι τὸ ζήτημα πᾶν καὶ οἴησις ἐνταῦθα προσγίνεται. ἀφ' ὁμολογουμένων γὰρ ὁρμώμενοι τούτων ἐπὶ τὸ ἀμφισβητούμενον προάγουσιν ὑπὸ τῆς ἀκαταλλήλου ἐφαρμογῆς. ὡς εἴ γε καὶ τοῦτο ἔτι πρὸς ἐκείνοις ἐκέκτηντο, τί ἐκώλυε<ν> αὐτοὺς εἶναι τελείους; νῦν δ' ἐπεὶ δοκεῖς ὅτι καὶ καταλλήλως ἐφαρμόζεις τὰς προλήψεις τοῖς ἐπὶ μέρους, εἰπέ μοι, πόθεν τοῦτο λαμβάνεις; { – } Ὅτι δοκεῖ μοι. { – } Τουτὶ οὖν <ᾧ>τινι οὐ δοκεῖ, καὶ οἴεται καὶ αὐτὸς ἐφαρμόζειν καλῶς· ἢ οὐκ οἴεται; { – } Οἴεται. { – } Δύνασθε οὖν περὶ ὧν τὰ μαχόμενα δοξάζετε ἀμφότεροι καταλλήλως ἐφαρμόζειν τὰς προλήψεις; { – } Οὐ δυνάμεθα. { – } Ἔχεις οὖν δεῖξαί τι ἡμῖν πρὸς τὸ αὐτὰς ἐφαρμόζειν ἄμεινον ἀνωτέρω τοῦ δοκεῖν σοι; ὁ δὲ μαινόμενος ἄλλα τινὰ ποιεῖ ἢ τὰ δοκοῦντά οἱ καλά; κἀκείνῳ οὖν ἀρκεῖ τοῦτο τὸ κριτήριον; { – } Οὐκ ἀρκεῖ.

**1-2** θύραν S : θήραν Cor. : <οὐ> κατὰ <τὴν> οὐρὰν R **2** αὐτοῦ S : corr. S **4** <ἢ> ἡμιτονίου s : malim ἡμιολίου **9** εὐδαιμονίας <καὶ δυστυχίας> s : εὐδαιμονίας <καὶ κακοδαιμονίας> C / <μὴ> ἐπιβάλλοντος Meib. : ἀποβάλλοντος Upt. **13** post ἐποίησεν add. <οὐ καλῶς > Upt. **14** δεόντως, οὐ S : δέον πως οὐ $S^c$ **19** τινὰς $S_b$ / κατὰ τοῦτον s **20-21** προσειλήφαμεν S : προσειλήφασιν Meib. **21** διὰ S : δι' ἃ $S_c$ : διά τι Upt. **25** οἴησις S : <ἢ> οἴησις Cor. **28** ἐκώλυε S : corr. $S_d$ **31** Τουτὶ scr. Schenkl **32** τίνι S : τινι s / ᾧ suppl. Schenkl **33** δύνασθαι S : corr. $S_d$ **36** αὐτὰς Sc : αὐτ**ς S : αὐτὰς σε Elter **37** τίνα S

El pasaje sigue examinando cuál sería el "principio de la filosofía". La conciencia (αἴσθησις) de que (i) entre los seres humanos hay conflictos de opinión, (ii) la búsqueda del origen de dicho conflicto (acompañado de una desconfianza por la mera opinión) y (iii) el descubriendo de un estándar o canon que permita superar el nivel de la propia opinión y de la mera apariencia (2.13; 16). Aunque Epicteto no aclara en qué consistiría dicho estándar (κανών), es claro que deben ser las propias preconcepciones y un desarrollo apropiado de la racionalidad que permitiría aplicarlas apropiadamente a cada situación (cf. *Diss.* 1.28.28).

**7-13** ἀγαθοῦ δὲ καὶ κακοῦ ... τὰς προλήψεις ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις Una explicación similar (aunque con un énfasis ligeramente diferente) puede verse en *Diss.* 2.17.

### 6.24 Epicteto, *Diss.* 1.2.5-8

Ἄλλῳ δ' ἄλλο προσπίπτει τὸ εὔλογον καὶ ἄλογον, καθάπερ καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἄλλο ἄλλῳ καὶ συμφέρον καὶ ἀσύμφορον. διὰ τοῦτο μάλιστα παιδείας δεόμεθα, ὥστε μαθεῖν τοῦ εὐλόγου καὶ ἀλόγου πρόληψιν ταῖς ἐπὶ μέρο<υ>ς οὐσίαις ἐφαρμόζειν συμφώνως τῇ φύσει. εἰς δὲ τὴν τοῦ εὐλόγου καὶ ἀλόγου κρίσιν οὐ μόνον ταῖς τῶν ἐκτὸς ἀξίαις συγχρώμεθα, ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ ἕκαστος.

**3** ἀσύμφερον S : corr. S **5** μέρος S : corr. Wolf **7** τῷ κατὰ : corr. Schenkl

**6.25 Plutarco, *CN* 1070C-D**

καὶ ταῦτ' ἐν τοῖς περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν αἱρετῶν τε καὶ φευκτῶν οἰκείων τε καὶ ἀλλοτρίων, ἃ μᾶλλον ἔδει θερμῶν [τε] καὶ ψυχρῶν λευκῶν τε καὶ μελάνων σαφεστέραν ἔχειν τὴν ἐνάργειαν· ἐκείνων μὲν γὰρ ἔξωθέν εἰσιν αἱ φαντασίαι ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπεισόδιοι, ταῦτα δ' ἐκ τῶν ἀρχῶν τῶν ἐν ἡμῖν σύμφυτον ἔχει τὴν γένεσιν; οἱ δ' ὥσπερ εἰς τὸν ψευδόμενον ἢ τὸν κυριεύοντα μετὰ τῆς διαλεκτικῆς ἐμβάλλοντες εἰς τὸν περὶ εὐδαιμονίας τόπον ἔλυσαν μὲν οὐδεμίαν ἀμφιβολίαν ἐν αὐτῷ μυρίας δ' ἐποίησαν.

**3** τε del. Sandbach **4** ἐνέργειαν EB : corr. Stephanus **6** ἀγαθῶν EB ; corr. Kronenberg

**6.26 Plutarco, *SR* 1041E-1042A (*SVF* 3.69; 545)**

Τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, ὃν αὐτὸς εἰσάγει καὶ δοκιμάζει, συμφωνότατον εἶναί φησι τῷ βίῳ καὶ μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἅπτεσθαι προλήψεων. ταυτὶ γὰρ ἐν τῷ τρίτῳ τῶν Προτρεπτικῶν εἴρηκεν· ἐν δὲ τῷ πρώτῳ τοῦτον τὸν λόγον φησὶν ἀπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀφέλκειν τὸν ἄνθρωπον ὡς οὐδὲν ὄντων πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ συνεργούντων πρὸς εὐδαιμονίαν οὐδέν. ὅρα τοίνυν, πῶς αὐτῷ σύμφωνός ἐστι, τὸν ἀφέλκοντα τοῦ ζῆν καὶ τῆς ὑγιείας καὶ τῆς ἀπονίας καὶ τῆς τῶν αἰσθητηρίων ὁλοκληρίας καὶ μηδὲν εἶναι ταῦτα φάσκοντα πρὸς ἡμᾶς, ἃ παρὰ τῶν θεῶν αἰτούμεθα, μάλιστα συμφωνεῖν τῷ βίῳ καὶ ταῖς κοιναῖς προλήψεσιν ἀποφαινόμενος. ἀλλ' ἵνα μηδ' ἄρνησις ᾖ τοῦ τἀναντία λέγειν, ἐν τῷ τρίτῳ περὶ Δικαιοσύνης ταῦτ' εἴρηκε· διὸ καὶ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ τε μεγέθους καὶ τοῦ κάλλους πλάσμασι δοκοῦμεν ὅμοια λέγειν καὶ οὐ κατὰ τὸν ἄνθρωπον καὶ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν.' ἔστιν οὖν ὅπως ἄν τις ἐξομολογήσαιτο σαφέστερον τἀναντία λέγειν αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν ἢ οὗτος, ἃ δι' ὑπερβολήν φησι πλάσματα δοκεῖν εἶναι καὶ ὑπὲρ τὸν ἄνθρωπον καὶ ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν λέγεσθαι, ταῦτα συμφωνεῖν τῷ βίῳ φάσκων καὶ μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἅπτεσθαι προλήψεων;

**7** ὅρα X3g: ὁρῶ cet. codd. **7-8** σύμφωνον AβγηEB **9** ἀπονοίας gdvz B² **10** φάσκοντι d : φάσκοντι τὰ vz **11** μάλιστα om. g / κοιναῖς om. E **12** ἀποφαινόμενον E / μηδ' XgvzB : μὴ cet.codd. **13** τοὐναντία dvz **18** οὕτως Vat. Reg. 80 : οὗτος corr. Cherniss **19** πλάσμα dvz

**6.27 Epicteto, *Diss.* 1.22.1-11 (LS 40S; *FDS* 313)**

Προλήψεις κοιναὶ πᾶσιν ἀνθρώποις εἰσίν· καὶ πρόληψις προλήψει οὐ μάχεται. τίς γὰρ ἡμῶν οὐ τίθησιν, ὅτι τὸ ἀγαθὸν συμφέρον ἐστὶ † ἐστι καὶ αἱρετὸν καὶ ἐκ πάσης αὐτὸ περιστάσεως δεῖ μετιέναι καὶ διώκειν; τίς δ' ἡμῶν οὐ τίθησιν, ὅτι τὸ δίκαιον καλόν ἐστι καὶ πρέπον; πότ' οὖν ἡ μάχη γίνεται; περὶ τὴν ἐφαρμογὴν τῶν προλήψεων ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις, ὅταν ὁ μὲν εἴπῃ καλῶς ἐποίησεν, ἀνδρεῖός ἐστιν'. <ὁ δ'> 'οὔ, ἀλλ' ἀπονενοημένος.' ἔνθεν ἡ μάχη γίνεται τοῖς ἀνθρώποις πρὸς ἀλλήλους. αὕτη ἐστὶν ἡ Ἰουδαίων καὶ Σύρων καὶ Αἰγυπτίων



καὶ Ῥωμαίων μάχη, οὐ περὶ τοῦ ὅτι τὸ ὅσιον πάντων προτιμητέον καὶ ἐν παντὶ μεταδιωκτέον, ἀλλὰ πότερόν ἐστιν ὅσιον τοῦτο τὸ χοιρείου φαγεῖν ἢ ἀνόσιον. ταύτην τὴν μάχην εὑρήσετε καὶ Ἀγαμέμνονος καὶ Ἀχιλλέως. κάλει γὰρ αὐτοὺς εἰς τὸ μέσον. τί λέγεις σύ, ὦ Ἀγάμεμνον; οὐ δεῖ γενέσθαι τὰ δέοντα καὶ τὰ καλῶς ἔχοντα; δεῖ μὲν οὖν.' σὺ δὲ τί λέγεις, ὦ Ἀχιλλεῦ; οὐκ ἀρέσκει σοι γίνεσθαι τὰ καλῶς ἔχοντα; ἐμοὶ μὲν οὖν πάντων μάλιστα ἀρέσκει.' ἐφαρμόσατε οὖν τὰς προλήψεις. ἐντεῦθεν ἡ ἀρχὴ μάχης. ὁ μὲν λέγει 'οὐ χρὴ ἀποδιδόναι με τὴν Χρυσηΐδα τῷ πατρί', ὁ δὲ λέγει 'δεῖ μὲν οὖν'. πάντως ὁ ἕτερος αὐτῶν κακῶς ἐφαρμόζει τὴν πρόληψιν τοῦ δέοντος. πάλιν ὁ μὲν λέγει οὐκοῦν, εἴ με δεῖ ἀποδοῦναι τὴν Χρυσηΐδα, δεῖ με λαβεῖν ὑμῶν τινος τὸ γέρας', ὁ δέ 'τὴν ἐμὴν οὖν λάβῃς ἐρωμένην;'. 'τὴν σήν' φησίν. 'ἐγὼ οὖν μόνος –' 'ἀλλ' ἐγὼ μόνος μὴ ἔχω;' οὕτως μάχη γίνεται.

Τί οὖν ἐστι τὸ παιδεύεσθαι; μανθάνειν τὰς φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις καταλλήλως τῇ φύσει καὶ λοιπὸν διελεῖν, ὅτι τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἐφ' ἡμῖν μὲν προαιρέσεις καὶ πάντα τὰ προαιρετικὰ ἔργα, οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, τὰ μέρη τοῦ σώματος, κτήσεις, γονεῖς, ἀδελφοί, τέκνα, πατρίς, ἁπλῶς οἱ κοινωνοί. ποῦ οὖν θῶμεν τὸ ἀγαθόν; ποίᾳ οὐσίᾳ αὐτὸ ἐφαρμόσομεν; τῇ ἐφ' ἡμῖν;

**1** Αἱ προλήψεις s **4** περιστάσεως] προαιρέσεως Elter **6** ποῦ οὖν R **8** <ὁ δ'> 'οὐ s Salm. **13** χοιρίου Salm. **16** γίνεσθαι Kron. **20** <τῆς> μάχης s **26** post οὖν μόνος suppl. ἀγέραστος Wolf / ἔχω Meib. : ἀποδώσω R : μὴ ἐρῶ Kron. : ἀλλ' ... ἔχω del. Upt. **33** κτῆσις Cor. **35** ἐφαρμόσωμεν s

# Capítulo 7
# El criterio de verdad y las presentaciones cognitivas como criterios de verdad. Conocimiento y opinión

**7.1. DL 7.45-46 (*SVF* 2.53; LS 40C; *FDS* 33)**

La presentación es una impresión en el alma, el nombre que apropiadamente se transfiere desde las improntas que son producidas en la cera por el anillo. Un tipo de presentación es cognitiva, otro no cognitiva. Afirman que es cognitiva la que es el criterio de verdad de las cosas y la que se origina de lo que es y está estampada e impresa según lo que exactamente es. La no cognitiva, en cambio, es la que no procede de lo que es, o [la que procede] de lo que es pero no exactamente de acuerdo con lo que es, o sea la que no es clara ni distinta.

**7.2. DL 7.54 (*SVF* 2.105; LS 40A)**

Afirman que la presentación cognitiva, esto es la que procede de lo que es, resulta ser el criterio de verdad, según dice Crisipo en el libro II de su *Física*, y Antípatro y Apolodoro. Por cierto que Boeto admite muchos criterios: intelecto, sensación, deseo, conocimiento. Crisipo, por su parte, se contradice a sí mismo y en el libro I de su tratado *Sobre la razón* dice que criterios son la sensación y la preconcepción. La preconcepción es un concepto natural de los universales. Algunos otros estoicos más antiguos admiten como criterio la recta razón, como dice Posidonio en su tratado *Sobre el criterio*.

**7.3. Sexto Empírico, *AM* 7.247-260 (*SVF* 2.65; 40E, 40K; *FDS* 273)**

De las [presentaciones] verdaderas, unas son cognitivas, otras no. No cognitivas son las que sobrevienen en ciertos estados afectivos anormales. En efecto, muchos que deliran y están melancólicos reciben una presentación que es verdadera pero no cognitiva, la cual surge del exterior y por azar, de modo tal que dichas personas con frecuencia no aseveran nada acerca de ella ni asienten a ella. Una presentación cognitiva, en cambio, es la que proviene de lo que es y recibe una impresión y una marca según lo que exactamente es, y es de un tipo tal que no podría provenir de lo no es. Sin duda ellos confían en que esta presentación es capaz de captar de un modo preciso objetos, y está modelada artesanalmente con todas sus peculiaridades; sostienen que tiene cada una de dichas peculiaridades como un atributo. En primer lugar, [la presentación cognitiva] proviene de lo que es, pues muchas presentaciones provienen de lo que no es, como sucede con los locos. Esas presentaciones serían "no cognitivas". En segundo lugar, proviene de lo que es y es según lo que exactamente es, pues algunas presentaciones provienen de lo que es, pero no representan exactamente lo que es, como mostramos poco antes en el caso del loco Orestes. Pues aunque hacía provenir una presentación a partir de lo que es (de Electra), tal presentación no estaba en conformidad con lo que exactamente es, porque suponía que Electra era una de las Erinias y, en conformidad con ello, cuando ella se acercaba y se esforzaba por cuidarlo, la rechazaba diciendo: "eres una de mis Erinias". También Heracles se ponía en movimiento en relación con los tebanos a partir de lo que es, pero no de acuerdo con lo que exactamente es, pues la presentación cognitiva también debe darse de acuerdo con lo que exactamente es. Más aún, [una presentación cognitiva] está impresa y marcada, de modo que todas las propiedades peculiares de las cosas que se hacen presentes están estampadas con arte. Pues tal como los escultores ponen sus manos en todas las partes de lo que están realizando y, de la manera que los sellos de los anillos siempre estampan en la cera todos sus caracteres con precisión, así también los que poseen una cognición de las cosas deben captar todas sus propiedades peculiares. La expresión "tal que no podría proceder de lo



que no es" la agregaron los estoicos porque los académicos no suponían, como los de la Estoa, que fuera imposible hallar una [presentación] completamente indiscernible, ya que los estoicos sostienen que el que tiene una presentación cognitiva llega a captar con arte la diferencia que subsiste en las cosas, porque este tipo de presentación efectivamente tiene, si se la compara con otras presentaciones, una cierta propiedad peculiar, como las serpientes con cuernos que son diferentes de las demás serpientes. Los académicos, por el contrario, sostienen que es posible que, dada una presentación cognitiva, se pueda encontrar otra que sea indistinguible pero falsa. Por cierto que en tanto los estoicos más antiguos afirman que esta presentación cognitiva es criterio de verdad, los estoicos más recientes agregaron [la condición] "si no tiene ningún obstáculo". Pues es posible que cuando una presentación cognitiva se hace presente, no sea confiable debido a una circunstancia externa, como cuando Heracles se presentó ante Admeto trayendo a Alcestis de su tumba; en esa ocasión Admeto recibió una presentación cognitiva de Alcestis, pero desconfió de ella [...], pues Admeto razonó que Alcestis había muerto y que el que está muerto no resucita, aunque ciertas divinidades anden dando vueltas a veces. [...] Es por eso que la presentación cognitiva no es un criterio de verdad en sentido absoluto, sino cuando no tiene impedimento. Esta presentación, al ser evidente e impresiva, nos lleva consigo de los pelos, dicen, y nos arrastra hacia el asentimiento y no precisa de ninguna otra cosa para lograr su efecto o establecer su diferencia respecto de las demás [presentaciones]. Es claramente por eso que toda persona, cuando se ocupa de aprehender [algo] con precisión, parece perseguir por sí misma una presentación de tal índole, tal como sucede en el caso de los objetos visibles cuando [dicha persona] obtiene una presentación confusa del objeto. Pues extiende su vista y se acerca al objeto visible, de modo de, finalmente, no engañarse. Frota sus ojos y, en general, hace todo hasta que atrae hacia sí una presentación clara e impresiva de lo que se está juzgando, como si considerara que la confiabilidad de la cognición reside en esa presentación. Más aún, es imposible argumentar lo contrario, y es forzoso que el que se aparta de la afirmación de que la presentación es el criterio, al encontrarse en ese estado en virtud de otra presentación, confirma que la presentación es el criterio. Porque la naturaleza nos ha dado la facultad perceptiva y la presentación que a través de ella se origina, como si fuera nuestra luz para el reconocimiento de la verdad. Es absurdo, por tanto, desentenderse de tan importante facultad y privarnos a nosotros mismos de la luz, por así decir. Pues tal como el que pasa por alto los colores y las diferencias entre ellos, y elimina la vista como inexistente o no confiable mientras dice que hay sonidos y afirma que no hay sentido del oído es el más absurdo –pues si están ausentes aquellos órganos a través de los cuales concebimos los colores y los sonidos, no podemos concebir los colores o los sonidos–, así también el que conviene en los hechos en un estado de trastorno desacredita completamente la presentación de la sensación, a través de la cual aprehende los hechos y se coloca a sí mismo en un nivel igual al de los inanimados.

**7.4. Galeno, *In Hippocratis librum de officina medici commentarii III*, 18b.654, 7-658, 8 (*SVF* 2.75; *FDS* 291)**

Por cierto que también algunos propusieron la siguiente interpretación: sostienen que no significa lo mismo decir "es posible ver, tocar y oír" que decir "es posible percibir por medio de la vista, del oído o del tacto". En efecto, es posible ver, tocar y oír de un modo no cognitivo, pero no es posible percibir de un modo no cognitivo. Tal interpretación de la sensación procede del estoico Simias; es por eso que también Ificiano, discípulo de Cointos, se relacionó con la misma filosofía estoica y adhirió a ella. Lo que dicen es lo siguiente: una parte del discurso enseña lo relativo a un solo género de cosas, a partir de las cuales se derivan nuestras observaciones de un síntoma. En segundo lugar, enseña lo concerniente a lo que se examina con precisión y es confiable según ello mismo, como cuando había escrito: "es conveniente diagnosticar a partir de lo que se manifiesta no sólo como semejante, sino también como

desemejante en el cuerpo del enfermo respecto de lo que es según naturaleza. Éstos son los objetos perceptibles, aunque no aquellos que ven, oyen o, en general, perciben de una manera superficial de acuerdo con alguno de los sentidos, sino los que perciben de un modo apropiado o, más precisamente, de un modo cognitivo por medio de cada uno de los sentidos y del juicio". Dice, en efecto, que Hipócrates ha utilizado la voz de la percepción, pero siguiendo el juicio.

**7.5. Cicerón, *Acad.* 1.40-42 (*SVF* 1.55, 60-61; LS 40B; 41B)**

Sin embargo, modificó (*sc.* Zenón) muchísimas cosas en aquella tercera parte de la filosofía; primero, sobre las sensaciones mismas dijo algunas cosas novedosas. Consideró que éstas se originan de una especie de impulso suministrado desde afuera (al cual él llama *phantasía* y nosotros podemos llamar *visum*: presentación; retengamos también esta palabra pues será utilizada con mucha frecuencia en lo que queda de la discusión). Pero a estas presentaciones que, por así decir, han sido aceptadas por los sentidos añade el asentimiento de nuestras mentes, que pretende que está puesto en nosotros y que es voluntario. No le daba confiabilidad a todas las presentaciones, sino solamente a aquellas que tuvieran una obviedad peculiar de aquellas cosas que se presentan. Sin embargo, a esta presentación, cuando discernía por sí misma la llamaba "cognoscible". ¿Van a admitir esta expresión? Nosotros, por supuesto, sí, pues ¿de qué otro modo expresarías *kataleptón*? Pero cuando [la presentación] ya estaba aceptada y aprobada la denominaba "cognición", de un modo similar a las cosas que son tomadas con la mano, de lo cual también había derivado este nombre, pues nadie antes había usado esta palabra en una cuestión de tal índole, pero él utilizó muchísimas palabras nuevas, pues decía cosas nuevas. Sin embargo, a aquello mismo que era captado por el sentido lo llamaba "sentido", y si era captado de modo tal que no pudiera ser modificado por un argumento lo llamaba "conocimiento", y si de manera contraria lo llamaba "ignorancia", de la cual se originaba también la opinión, que es débil y común a lo que es falso y no cognitivo. Pero entre el conocimiento y la opinión ponía aquella cognición que mencioné, y no la incluía ni entre las cosas correctas ni entre las incorrectas, sino que decía que solamente había que confiar en ella. Por eso también daba confiabilidad a los sentidos, porque, como dije antes, la cognición hecha por los sentidos le parecía que era no sólo verdadera sino también confiable, no porque captara todo lo que está en la cosa, sino porque no dejaba de lado nada de lo que le concierne, y porque la naturaleza nos las confirió como un estándar del conocimiento y como principio suyo, desde donde después se imprimieron los conceptos de las cosas en nuestras mentes; a partir de dichos conceptos se da lugar no sólo a los principios, sino también a ciertas vías más anchas para descubrir la razón. Pero eliminaba (*sc.* Zenón) de la virtud y de la sabiduría el error, la temeridad, la ignorancia, la opinión y la conjetura y, en una palabra, todas las cosas que fuesen ajenas al firme y constante asentimiento. Prácticamente en estos detalles consistió todo el cambio y discrepancia de Zenón.

**7.6. Sexto Empírico, *AM* 7.424 (*SVF* 2.68; LS 40L; *FDS* 285)**

Según ellos, para que haya una presentación sensoria, como la de la vista, deben reunirse cinco condiciones: el órgano del sentido, lo que es objeto del sentido, el lugar, el modo y el pensamiento, porque si las demás están presentes pero una de estas condiciones está ausente (por ejemplo, una mente que se encuentre en un estado anormal), la captación perceptiva, dicen, no se conservará. De ahí que también algunos solían decir que la presentación cognitiva no es universalmente un criterio, sino que sólo lo es cuando nada se le presenta como un impedimento.



**7.7. Sexto Empírico, *AM* 7.415-421 (LS 37F; *FDS* 1242)**

De otro modo, si la presentación no cognitiva coincide con la presentación cognitiva, la presentación cognitiva no podría ser criterio de verdad. Pues tal como lo que coincide con lo torcido no podría ser criterio de lo recto, así también si la presentación cognitiva coincide con las falsedades y con las presentaciones no cognitivas, no podría ser criterio. Pero, como estableceremos, la presentación cognitiva coincide con estados de cosas no cognitivos y falsos; la presentación cognitiva, entonces, no es criterio de lo verdadero y de lo falso. Pues en el caso del sorites, cuando la última presentación cognitiva es adyacente a la primera presentación no cognitiva y es casi indistinguible [de ella], los que están con Crisipo sostienen que, en el caso de presentaciones en las que hay una diferencia tan pequeña, el sabio se detendrá y guardará silencio, pero en aquellos casos en los que [tal diferencia] es más grande prestará asentimiento a aquélla como verdadera. Ahora bien, si nosotros vamos a establecer que hay muchos estados de cosas falsos y no cognitivos que son adyacentes a la presentación cognitiva, es evidente que estaremos dispuestos a mostrar que no hay que asentir a la presentación cognitiva, para que, si le prestamos consentimiento, a causa de la proximidad no caigamos también en el asentimiento de estados de cosas no cognitivos y falsos, aun cuando parezca que hay la mayor diferencia posible respecto de las presentaciones. Lo que estoy argumentando se aclarará con un ejemplo: supóngase la presentación cognitiva "cincuenta es poco", que parece estar muy distante de [esta] otra [presentación]: "diez mil es poco". Luego, puesto que la presentación no cognitiva "diez mil es poco" está muy distante de la [presentación] cognitiva "cincuenta es poco", el virtuoso no suspenderá el juicio, ya que la diferencia es grande, sino que asentirá a la presentación cognitiva "cincuenta es poco", pero no asentirá a la presentación no cognitiva "diez mil es poco". Sin embargo, si el sabio no va a asentir a "diez mil es poco" -por cuanto está muy distante de "cincuenta es poco"- es sin duda evidente que va a asentir a "cincuenta y uno es poco", pues no hay nada intermedio entre esta [presentación] y la presentación "cincuenta es poco". Pero como "cincuenta es poco" era la presentación cognitiva ubicada último, "cincuenta y uno es poco" es la primera no cognitiva. Por lo tanto, el virtuoso asentirá a la presentación no cognitiva "cincuenta y uno es poco"; y si va a asentir a ésta, que no tiene ninguna diferencia respecto de "cincuenta es poco", también asentirá a la presentación no cognitiva "diez mil es poco". Pues toda presentación no cognitiva es igual a [otra] presentación no cognitiva. Ahora bien, puesto que la presentación no cognitiva "diez mil es poco" es igual a "cincuenta y uno es poco" y en nada difiere ni está distante de la presentación cognitiva "cincuenta es poco", la presentación cognitiva "cincuenta es poco" será igual a la presentación no cognitiva "diez mil es poco". Y así, debido a su indiscernibilidad, la [presentación] cognitiva se confunde con la presentación falsa y no cognitiva.

**7.8. Sexto Empírico, *AM* 7.151-157 (*SVF* 1.67-69; 2.90; LS 41C; *FDS* 370)**

En efecto, aquellos afirman que hay tres cosas que están vinculadas entre sí: (*i*) conocimiento, (*ii*) opinión y, puesta entre ellos, (*iii*) cognición. (*i*) Conocimiento es una cognición segura, estable e inmodificable por un argumento; (*ii*) opinión, en cambio, es un asentimiento débil y falso. *(iii)* La cognición, que está en medio de conocimiento y opinión, es un asentimiento a una presentación cognitiva. Según los estoicos, una presentación cognitiva resulta ser verdadera y es tal que no podría volverse falsa. Dicen que el conocimiento subsiste solamente en los sabios y que la opinión sólo en los viles. La cognición, en cambio, es común a ambos, y ella es el criterio de verdad. Arcesilao, por su parte, contradijo estas afirmaciones de los estoicos al mostrar que la cognición no es el criterio que se da en medio de conocimiento y opinión, pues lo que llaman "cognición" y "asentimiento a una presentación cognitiva" o se da en el sabio o en el vil. Pero si se da en el sabio, es conocimiento, y si en el vil, es opinión. Y además de esto, no puede haber otra cosa más que un cambio en el nombre. Si en realidad la cognición es un asentimiento a una presentación cognitiva, es inexistente; primero, porque

el asentimiento no se da respecto de una presentación sino respecto de una fórmula proposicional, pues los asentimientos lo son a las proposiciones. En segundo lugar, porque no se ha encontrado ninguna presentación verdadera que sea tal que no podría ser falsa, tal como se establece a través de muchos y variados medios. Pero si la presentación cognitiva no existe, tampoco habrá cognición, pues la cognición era un asentimiento a una presentación cognitiva. Y si la cognición no existe, todas las cosas serán no cognitivas; y si todo es no cognitivo, se seguirá que, también según los estoicos, el sabio estoico suspende el juicio. Examinémoslo del siguiente modo: dado que todas las cosas son no cognitivas debido a la inexistencia del criterio estoico, si el sabio va a dar su asentimiento, el sabio va a opinar. Pues si nada es cognitivo, y si asiente a algo, asentirá a lo no cognitivo; pero el asentimiento a lo no cognitivo es opinión. Se sigue que si el sabio se encuentra entre los que asienten, el sabio se encontrará entre los que opinan. Sin embargo, el sabio no se encuentra entre los que opinan pues, según los estoicos, esto era necedad y causa de actos incorrectos. Por consiguiente, el sabio no se encuentra entre los que asienten. Y si esto es así, tendrá que evitar prestar asentimiento respecto de todo. Pero evitar el asentimiento no es otra cosa que suspender el juicio. El sabio, por tanto, suspenderá el juicio respecto de todo.

**7.9. DL 7.52 (*SVF* 2.71; LS 40P; *FDS* 255)**

Según los estoicos, se llama "sensación" el hálito que se difunde desde lo rector [del alma] hasta los sentidos, la cognición que se da a través de ellos, y el equipamiento de los órganos de los sentidos, respecto del cual algunas personas resultan defectuosas. La actividad [de los órganos de los sentidos] también se llama "sensación". Es por la sensación de cosas blancas, negras, ásperas y suaves que, según ellos, se genera la cognición, y es por la razón que se genera [la cognición de la conclusión] de lo que se infiere a través de la demostración, como que los dioses existen y que son providentes.

**7.10. Sexto Empírico, *AM* 7. 227-234 (*SVF* 2.56; LS 53F; *FDS* 259)**

Puesto que todavía queda la doctrina estoica, hablemos también de ella a continuación. Pues bien, estos hombres sostienen que la presentación cognitiva es el criterio de verdad. Conoceremos esta presentación si primero sabemos qué es, según ellos, la presentación y cuáles son sus diferencias específicas. Ahora bien, una presentación es, según ellos, una impresión en el alma; al punto surge también una distinción sobre ella, pues Cleantes entendió la impresión como una depresión y una elevación, tal como la impresión sobre la cera hecha por los anillos. Crisipo, en cambio, consideró que algo de tal índole era absurdo, pues, primero, dice, esto requerirá que cuando nuestra mente tenga presentaciones en un momento de un triángulo y un cuadrado, el mismo cuerpo tendrá que tener en sí mismo al mismo tiempo diferentes figuras (triangular, cuadrangular o incluso circular), lo cual es absurdo. Luego, dado que muchas presentaciones subsisten en nosotros al mismo tiempo, el alma también tendrá muchas configuraciones, lo cual es peor que lo anterior. Ahora bien, Crisipo presumía que Zenón había dicho "impresión" en lugar de "alteración", de modo que la definición sería del siguiente modo: "presentación es una alteración del alma", porque ya no es absurdo que el mismo cuerpo en uno y el mismo tiempo –cuando muchas presentaciones subsisten en nosotros– reciba muchas alteraciones. Pues tal como cuando muchos hablan al mismo tiempo, el aire recibe en un tiempo incontables y diferentes impactos y directamente tiene también muchas alteraciones, así también lo conductor [del alma] experimentará algo análogo cuando recibe presentaciones variadas. Otros sostienen que ni siquiera la definición corregida de Crisipo es correcta, pues si hay una presentación, ésta es una impresión y una alteración del alma. Y si hay una impresión del alma, no es de todas maneras una presentación. Pues si ocurre un golpe en un dedo o sucede una rasgadura en la mano, se producen una impresión y una alteración del alma, pero no una presentación, porque ésta no ocurre en cualquier parte



del alma, sino solamente en la mente, esto es, en lo conductor. Como respuesta a éstos los de la Estoa afirman que "con la impresión del alma" [quieren decir] "en cuanto está en el alma", de modo que la [definición] completa es la siguiente: "una presentación es una impresión en el alma en cuanto está en el alma". En efecto, tal como "efelótes"[30] se caracteriza como "blancura en el ojo" y nosotros al mismo tiempo mostramos que "en cuanto está en el ojo", –esto es, "en una parte cualificada del ojo"– hay blancura, para que ningún hombre tenga "efelótes" (por cuanto todos por naturaleza tenemos blancura en el ojo), así también, cuando argumentamos que la presentación es una "impresión en el alma", al mismo tiempo mostramos que la impresión sucede en relación con una parte cualificada del alma, esto es, la rectora, de manera que, dicha de un modo explícito, la definición es la siguiente: "una presentación es una alteración en lo rector".

**7.11. Sexto Empírico, *PH* 3.188 (*FDS* 379)**

Los estoicos vuelven a sostener que los bienes del alma son ciertos tipos de artes, *i.e.* las virtudes. Dicen que un arte es una estructura compuesta de cogniciones que se ejercitan juntas, y que las cogniciones se producen en relación con lo rector [del alma]. Ahora bien, cómo se produce en lo rector –que, según ellos, es un hálito– un depósito o acumulación de cogniciones de tal magnitud que dé lugar a un arte no es posible concebirlo, pues cada impresión que sobreviene siempre borra a la que estaba antes de ella. Porque el hálito no sólo es fluido, sino que además se dice que es puesto en movimiento como un todo de acuerdo con cada impresión.

**7.12. Sexto Empírico, *AM* 11.182-183 (*SVF* 1.73; 2.97. *FDS* 336, 378)**

Un arte es una estructura compuesta de cogniciones, y una cognición es un asentimiento a una presentación cognitiva. [...] Además, según los estoicos, se juzga que la presentación cognitiva es cognitiva debido a que llega a ser a partir de lo que es al modo de lo que está estampado e impreso según lo que exactamente es. Y que lo que es es se prueba por poner en movimiento una presentación cognitiva.

**7.13. Estobeo, *Ecl.* 2.73, 19-74, 3 (*SVF* 2.112; LS 41H; *FDS* 385)**

El conocimiento es una cognición segura e inmodificable por un argumento; en otro sentido, es una estructura compuesta de tales conocimientos, como [la cognición] racional de los particulares que existe en el virtuoso. En otro sentido, es una estructura de conocimientos expertos que por sí misma tiene firmeza, tal como la que tienen las virtudes. En otro sentido, es un estado que recibe las presentaciones y que es inmodificable por un argumento, estado, afirman, que consiste en tensión y en fuerza.

**7.14. Ps. Galeno, *DM* 19.350, 3-10**

Conocimiento es una cognición segura e inmodificable por un argumento. También puede definirse así: conocimiento es un estado inmodificable que, de un modo inconmovible, produce una opinión a partir de las presentaciones. Arte es una estructura de cogniciones que se ejercitan en vista de un fin útil respecto de las cosas de la vida. O de este otro modo: arte es una estructura [compuesta de] cogniciones que se ejercitan en forma conjunta con referencia a un único fin.

**7.15. Cicerón, *Acad.* 2.57 (LS 40I)**

Respecto de esto, puedes discutir conmigo, que no me opondré. Incluso concederé que el sabio mismo, acerca del cual esta discusión trata en su totalidad, cuando le sucedan cosas similares que no haya observado con cuidado, retendrá su asentimiento y nunca asentirá a una

[30] Una mancha blanca en el ojo.

presentación a menos que fuera tal que no pudiera ser falsa. Pero tiene un arte que le permite distinguir lo verdadero de lo falso en otras cuestiones, y para estas similitudes tiene que aplicar su experiencia: como una madre distingue a sus gemelos por su costumbre de verlos, así los diferenciarás tú si practicas.

**7.16. Cicerón, *Acad.* 2.83-85 (LS 40J)**

Hay cuatro puntos capitales que demuestran que no hay nada que pueda ser conocido, percibido o aprehendido, que es el tema de toda esta controversia. El primero de ellos es que existe una presentación falsa. El segundo es que ésta no puede percibirse; el tercero es que, de aquellas presentaciones de las cuales no hay diferencia, no puede ocurrir que algunas de ellas puedan ser percibidas y otras no puedan; el cuarto es que no hay ninguna presentación verdadera que provenga de la sensación, junto a la cual no haya puesta otra presentación que no se diferencia en nada de ella y que no pueda ser percibida. Todo el mundo acepta el segundo y el tercero de estos puntos capitales; Epicuro no admite el primero, pero ustedes (*sc.* los estoicos), con quienes es el asunto, también admiten ése. La disputa es en su totalidad respecto del cuarto. Por lo tanto, quien miraba a Publio Servilio Gémino, si pensaba que estaba mirando a Quinto, caía en una presentación de tal tipo que no podía percibirse, porque no se distinguía con marca alguna lo verdadero de lo falso. Una vez eliminada esta distinción, ¿qué marca de un tipo tal que no pudiera ser falsa tendría para reconocer a Cayo Cota quien, junto con Gémino, fue dos veces cónsul? Niegas que haya una semejanza tan grande en la naturaleza de las cosas. En realidad, combates, pero con un adversario fácil; supongamos que no existe. Por cierto, puede parecer que existe; por tanto, engañará a nuestro sentidos. Y si una semejanza nos engaña, hará dudosas todas las cosas. Pues una vez eliminado aquel criterio por medio del cual tienen que reconocerse las cosas, aun cuando el mismo a quien ves es el que te parece, no obstante, no juzgarás con esta marca –con la cual dices que hay que hacerlo– tal que no pueda haber una marca falsa del mismo tipo. Pues bien, cuando Publio Gémino puede parecerte Quinto, ¿qué seguridad tienes de que no pueda parecerte Cota, quien no lo es, puesto que algo parece ser lo que no es? Dices que todas las cosas son de su propio tipo y que nada es lo mismo que algo más. No hay duda de que lo siguiente es muy estoico y no muy confiable: que no hay un cabello ni un grano de arena que sea en todos sus detalles tal como es otro cabello o grano de arena. Estas afirmaciones pueden refutarse, pero no quiero entrar en disputa. En cuanto a lo que se está tratando, no interesa si una cosa vista no se diferencia de otra en todas sus partes o si no puede distinguirse de ella, aun en caso de que se diferencie.

**7.17. Sexto Empírico, *AM* 7.402-410 (*SVF* 2.67; LS 40H)**

Los discípulos de Carnéades dicen que admitirán el resto de estas cosas a los de la Estoa, pero la sentencia "tal que no podría provenir de lo que no es" es inadmisible, pues las presentaciones provienen tanto de lo que no es como de lo que es. El hecho de que se descubra que ellas son igualmente evidentes e impresivas es una prueba de su indiscernibilidad, y una prueba de que son igualmente impresivas y evidentes es el hecho de que las acciones consecuentes están vinculadas a [ambos tipos de presentaciones]. [...] Por tanto, si algunas presentaciones son cognitivas, en la medida en que nos inducen al asentimiento y a unir a ellas la acción consecuente, puesto que las [presentaciones] falsas evidentemente también son de esta índole, debe decirse que las presentaciones no cognitivas son indiscernibles de las cognitivas. Tal como el héroe recibió una presentación a partir de las flechas, así también [recibió la presentación] de que sus propios hijos eran los hijos de Euristeo. Pues la presentación preexistente era una y la misma y [el héroe] se encontraba en la misma condición. Sin embargo, la presentación que procedía de las flechas era verdadera, en tanto que la que procedía de los niños era falsa. Ahora bien, dado que ambas [presentaciones] lo pusieron igualmente en movimiento, hay que reconocer que una era indiscernible de la otra, y si la que procede de las



flechas se llama "cognitiva" porque la acción consecuente a ella se unió a las flechas cuando él las usó como flechas, que digan que la [presentación] que proceden de los hijos no se diferencia de ésta, en la medida en que la acción consecuente también estuvo unida a esta [presentación], esto es, que hay que apartar a los niños del enemigo. Pues bien, queda establecida esta indiscernibilidad entre las presentaciones cognitivas y no cognitivas con respecto a la evidencia e intensa peculiaridad. Los académicos en nada se muestran menos efectivos en cuanto a la característica y la marca; urgen a los estoicos a dirigirse a las cosas que se presentan, pues en los casos de cosas similares en forma pero diferentes en cuanto al objeto, es imposible distinguir la presentación cognitiva de la que es falsa y no cognitiva. Por ejemplo, si le doy a un estoico primero uno y después otro de dos huevos similares entre sí para que los distinga, ¿será el sabio, mientras se concentra en ellos, capaz de decir de un modo infalible si un huevo que se está mostrando es ése más que el otro? El mismo argumento también se aplica en el caso de los gemelos. Pues el virtuoso recibirá una presentación falsa, aunque se trate de la presentación impresa y estampada a partir de lo que es y según lo que exactamente es, si la presentación que recibe de Castor es como la que recibe de Polinices.

## COMENTARIO

Este capítulo debe leerse en conexión con el anterior, donde hemos tratado la presentación, el asentimiento y la formación de conceptos. El problema del "criterio de verdad" estuvo siempre presente en las discusiones epistemológicas desde Platón, pero se convirtió en un tema favorito de las discusiones epistemológicas del helenismo, donde incluso se acuñó la expresión como parte de la jerga filosófica (κριτήριον τῆς ἀληθείας). El "criterio" lo es de la verdad o de la certeza de un conocimiento; verdad y conocimiento son dos nociones estrechamente conectadas entre sí: el conocimiento lo es de lo que es verdadero y presupone que quien conoce tiene una cierta certeza provista por el criterio. En este sentido, no podría decirse que alguien tiene un conocimiento si dicho conocimiento es falso: si *x* es falso, *x* no es conocimiento. Los estoicos, como el resto de sus contemporáneos helenísticos, establecieron firmemente la necesidad de establecer ciertos criterios, parámetros o estándares para determinar cuando hay certeza o cuando pueda haberla. Distintos filósofos estoicos propusieron distintos "criterios de verdad" (cf. **7.2**); Crisipo parece haber sostenido que criterio de verdad también es la sensación (αἴσθησις) y la preconcepción (πρόληψις), esta última definida como "una noción natural de los universales" (cf. aquí **7.2** y capítulo 6, texto **6.4**). Según los estoicos, toda αἴσθησις es verdadera; si αἴσθησις significa "percepción", entonces todo asentimiento y toda cognición en el dominio de la percepción deben ser verdaderos, ya que, de acuerdo con Aecio 4.8.12 (*SVF* 2.72), toda αἴσθησις es asentimiento y cognición. Esto es lo mismo que decir que nadie puede estar equivocado con respecto a sus percepciones, lo cual sería un absurdo y sin duda también una tesis fuertemente anti-estoica, pues los estoicos no sólo creen que es posible estar equivocado con respecto a las propias percepciones, sino que argumentan que aquellos sujetos cuyo estado cognitivo es opinión (δόξα) están *siempre* equivocados (cf. Estobeo, *Ecl.* 2.111, 17-112, 8). El problema se resuelve si se admite que la palabra αἴσθησις está usada en dos sentidos: (1) un sentido amplio y (2) otro más estrecho. En su sentido amplio αἴσθησις es "sensación" y tal impresión sensible (como se argumenta en **7.4**) se da de un modo "no cognitivo" (μὴ καταληπτικῶς), pues no hay allí ningún tipo de actividad intelectual. Se trata del simple "sentir" ("ver", "oír", etc.) sin una reflexión ulterior de ese ver u oír y sin que ese sentir presuponga un asentimiento o cognición. En un sentido estrecho, en cambio, αἴσθησις es "percepción", en el sentido cognitivo que involucra un acto de asentimiento o cognición.

Pero, en realidad, la noción de presentación en sentido estricto no puede separarse de la de sensación y de la de preconcepción. En primer lugar, porque una presentación, de cualquier tipo que fuere, presupone siempre como punto de partida la sensación. Por otra parte, dado

que la razón es concebida como una "colección (ἄθροισμα) de ciertas nociones y preconcepciones" (Galeno, *PHP* 304, 33-35, ed. De Lacy; Sexto *AM* 7.373) y los seres humanos somos constitutivamente racionales, la preconcepción, como la sensación, no puede ser un criterio alternativo, sino una condición necesaria para que haya una "presentación cognitiva" (sobre este punto cf. Annas 1980: 89). De modo que, lejos de presentar criterios alternativos, los estoicos parecen haber enfatizado, en algunos casos más y en otros menos, componentes del mismo criterio: la presentación cognitiva, que fue *el* criterio de verdad (καταληπτικὴ φαντασία; cf. **7.1**, **7.2**, **7.3**, **7.7**, **7.8**), una tesis que, de acuerdo con el testimonio de Nemesio (citado por Eusebio, *PE* 14.6.13=*SVF* 1.56), se remonta a Zenón y constituye probablemente una de sus innovaciones más decisiva (cf. Sedley 1998).

Según la definición ortodoxa, una presentación es cognitiva cuando (*i*) es verdadera, (*ii*) se da a partir de lo que es (ὑπάρχον; sobre la ambigüedad de esta expresión cf. capítulo 6, nota al texto **6.1**, líneas **9-11**) y no podría provenir de lo que no es, (*iii*) es tal que no podría volverse falsa y, (*iv*) recibe una impresión y una marca según lo que es mismo o, tal vez mejor, según lo que *exactamente es* (cf. **7.3**). Si se cumplen todas estas condiciones, se está en presencia de una presentación cognitiva que, como tal, parece infalible ya que proporciona al que la recibe una garantía de que representa el objeto con exactitud y claridad (texto **7.3**). Toda presentación cognitiva tiene un objeto real como su causa (cf. **7.12** y Sedley 1998: 136) y representa ese objeto con precisión y claridad. La expresión griega ὑπάρχον, como ya hemos señalado, es particularmente ambigua, pues podría ocurrir no que la presentación cognitiva tenga su origen en un objeto real existente –que es la interpretación que sugiere Sexto en **7.12**–, sino en un hecho. Para que la presentación de que *A* es *F* sea cognitiva debe tener su origen *en el hecho* de que *A* es *F*. O sea, en este caso ὑπάρχον no significa "lo que es" en el sentido de una cosa existente, sino "lo que es el caso" (cf. Frede 1999: 302-304. Pero el sentido de ὑπάρχον en **7.5**, como reconoce Frede [1999: 305], es un objeto existente más que un hecho; en **7.12** parece evidente que ὑπάρχον debe ser una cosa existente porque es lo que *pone en movimiento* a la presentación cognitiva y si ése es el caso ese ὑπάρχον debe ser lo mismo que un φανταστόν). Si una presentación cumple con el requisito (*i*) pero no con el (*ii*) no es cognitiva (es el caso de Orestes, cuyas presentaciones tienen un objeto real como su causa –Electra– pero no representan el objeto con exactitud ni claridad, porque Orestes confunde a Electra con una Erinia; cf. **7.3**). Como parece haber afirmado Zenón, las presentaciones cognitivas tienen una obviedad (*declaratio*) peculiar de lo que se presenta o aparece (cf. **7.5**). Los estoicos también parecen haber sostenido que el propio asentimiento está naturalmente determinado para dar su aprobación a las presentaciones cognitivas y a todo lo que se presenta como evidente en la medida en que tales presentaciones inducen su asentimiento (cf. **7.3**: la presentación cognitiva "nos lleva consigo de los pelos ... y nos arrastra hacia el asentimiento"; véase también **7.17**). Sin embargo, aunque tendamos a prestarles nuestro asentimiento, no estamos inclinados a hacerlo siempre. Al menos los "inferiores" o "ruines" (φαῦλοι) tienden a asentir de un modo indiscriminado a todo tipo de presentaciones, cognitivas y no cognitivas. Que toda presentación cognitiva tenga como su causa una cosa externa de la cual tal presentación es su impresión coincide con la explicación que Aecio atribuye a Zenón, según la cual una φαντασία es la experiencia sensoria que se muestra a sí misma y a aquello que la ha producido o causado, a saber, "lo que se presenta" (cf. capítulo 6, texto **6.2:** φανταστόν).

En su ataque general al criterio los escépticos no perdieron oportunidad de hacer lo propio con la presentación cognitiva estoica. Según informa Sexto (en **7.17**; cf. también **7.3**), los discípulos de Carnéades encontraron inadmisible la segunda parte de la condición (*ii*), *i.e.* que una presentación cognitiva es tal que no podría provenir de lo que no es, pues –argumentan– las presentaciones provienen tanto de lo que es como de lo que no es. En el ejemplo que pone



Sexto para ilustrar la objeción parece bastante claro que "lo que es" (ὑπάρχον) debe interpretarse en el sentido modal-veritativo de "lo que es el caso". La objeción escéptica consiste en mostrar que hay presentaciones que exhiben todas las características distintivas de las cognitivas –en la medida en que son impresivas y evidentes– y que, sin embargo, son falsas. En el ejemplo que se ofrece en **7.17**, la presentación que procedía de las flechas era verdadera, en tanto que la que procedía de los niños era falsa. En este caso no se trata de estados afectivos anormales (como en **7.3**), sino de casos en los que las condiciones perceptivas son perfectamente normales pero en los que, de todos modos, es difícil hacer una distinción clara. Por ejemplo, quien tiene una presentación cognitiva de un huevo o de dos gemelos puede ocurrir que luego no tenga forma de distinguir el segundo huevo del primero o a uno de los gemelos (**7.17**). Una presentación cognitiva, concluye el escéptico, no puede tener una característica peculiar que la distinga de otra que no es cognitiva. El propósito de la objeción es, claramente, mostrar que no es posible distinguir una presentación cognitiva de una no cognitiva y que, por lo tanto, no puede argumentarse que la presentación cognitiva sea criterio de verdad (cf. **7.7**). Esto es, si uno no puede establecer con claridad la diferencia entre A y B (un huevo y otro, un gemelo y otro), ¿sobre qué base acepta lo uno y rechaza lo otro?

Si la presentación cognitiva puede coincidir con estados de cosas no cognitivos y falsos, no puede ser criterio de lo verdadero y de lo falso. Como informa Sexto en **7.7**, los Académicos usaron el sorites contra los estoicos pues, argumentaban, incluso el sabio es incapaz de establecer la diferencia entre una presentación cognitiva de que un número *n* es poco y una presentación no cognitiva de que otro número *n* es poco. El sorites del escéptico en contra de la presentación cognitiva como criterio de verdad puede esquematizarse en los siguientes pasos:

(*i*) supóngase la presentación cognitiva "cincuenta es poco"; dada la claridad y distinción de la presentación cognitiva "cincuenta es poco", el sabio asentirá a ella, pero no asentirá a la presentación "diez mil es poco" que, por encontrarse muy distante de "cincuenta es poco", es evidentemente no cognitiva.

(*ii*) Pero si el sabio no va a asentir a "diez mil es poco", va a asentir a "cincuenta y uno es poco" (porque no hay nada intermedio entre esa presentación y la presentación "cincuenta es poco"; cf. **7.7**. Es decir, no hay nada que impida que esta presentación sea tan evidente como aquélla).

(*iii*) Ahora bien, dado que "cincuenta es poco" era la presentación cognitiva ubicada último, "cincuenta y uno es poco" es la primera no cognitiva.

(*iv*) Por lo tanto, el sabio asentirá a la presentación no cognitiva "cincuenta y uno es poco" y, si asiente a ésta –que en nada se diferencia de la cognitiva "cincuenta es poco"–, también asentirá a la presentación no cognitiva "diez mil es poco".

(*v*) Por consiguiente, dado que la presentación no cognitiva "diez mil es poco" es igual a "cincuenta y uno es poco" (en la medida en que ambas son no cognitivas), y como por (*ii*) "cincuenta y uno es poco" tiene la misma evidencia que "cincuenta es poco" (que era la presentación cognitiva), "cincuenta es poco" será igual a la presentación "claramente" no cognitiva "diez mil es poco" y, por lo tanto, a causa de su indiscernibilidad, la presentación cognitiva y no cognitiva se confunden y la cognitiva no puede ser criterio de verdad.

La paradoja del Sorites fue introducida por el megárico Eubúlides de Mileto, a quien se le atribuyen varias paradojas bien conocidas, como "el mentiroso", "el enmascarado", "el Electra", "la figura velada" (se trata en realidad de tres ejemplos del mismo tipo de argumento; cf. Ps. Alejandro, *In Soph. Elenc.* 161, 12-14), "el cornudo" (atribuido también a Crisipo

en DL 7.187; *SVF* 2.279), "el calvo" (que es una variante de sorites) y "el sorites" (cf. DL 2.108; sobre los distintos tipos de sorites, "ascendente" o "descendente" cf. Mignucci 1999: 170-173. Para una discusión detallada de estos sofismas cf. nuestro capítulo 10 y los textos allí presentados). Diodoro Crono, discípulo de Eubúlides, advirtió la fuerza de estas paradojas para el debate filosófico y por su intermedio llegaron a Arcesilao y los Académicos, quienes las aplicaron en contra de los estoicos (Mignucci 1999: 162-163). En la lista de obras de Crisipo informada por DL 7.196-198 destaca una cantidad significativa de estudios consagrados a este tipo de paradojas (*Sobre la introducción [al sofisma] del mentiroso, a Aristocreon libro I, Argumentos del mentiroso, para una introducción, Libro I, Sobre el mentiroso a Aristocreon, Libros I-VI, Sobre el argumento del poco a poco, a Estesagora, Libros I-II, Sobre [el sofisma] del enmascarado, Libros I-II,* ), lo cual muestra que advirtió la importancia de este tipo de técnica argumentativa y, probablemente, intentó encontrar la forma de desactivar su fuerza persuasiva.

El sorites enfatiza el hecho de la vaguedad que introducen ciertas expresiones en cuanto a la falta de certeza de su aplicación, como el ejemplo reportado por Sexto en **7.7**. Así, "cincuenta es poco" es una expresión vaga porque el límite de su aplicabilidad es amplio, permitiendo así equipararla a "cincuenta y uno es poco" y a "diez mil es poco". Supongamos que "cincuenta es poco" es $A_{50}$, lo cual significa que la propiedad "ser poco" (*F*) es satisfecha por "cincuenta"; formalmente (*i*) = $F(A_{50})$ proposición que, *ex hypothesi*, es verdadera. Una secuencia de sorites típica sería (*ii*) $A_{50}$, $A_{51}$, $A_{52}$, ..... $A_n$; en el ejemplo que da Sexto "cincuenta es poco" es $F(A_{50})$, "cincuenta y uno es poco" es $F(A_{51})$, "cincuenta y dos es poco" es $F(A_{52})$, ... "diez mil es poco" es $F(A_n)$. La serie no tiene necesidad de ser infinita; basta con que sea lo suficientemente grande como para permitir establecer que su último elemento ($A_n$) "está muy distante" de cumplir con la propiedad *F* "ser poco"; formalmente, (*iii*) $-F(A_n)$. Para que se dé la paradoja hace falta suponer además que (*iv*) si *n* es *F*, *a fortiori* *n* +1 también es *F* (*i.e.* si cincuenta es poco, cincuenta y uno también es poco). Lo que se está suponiendo es que cada par de elementos de la secuencia $A_{50}$, $A_{51}$, $A_{52}$, ..... $A_n$ se constituye de elementos que son indistinguibles en cuanto a la propiedad *F*. De este modo, si se parte de (*i*) y se utiliza una cantidad de ejemplos de (*iv*), se llegará a la negación de $-F(A_n)$, de donde resulta una contradicción.

Sexto también informa que los estoicos sostenían que en el caso de presentaciones en las que hay una "diferencia tan pequeña" entre la cognitiva y la no cognitiva el sabio se detendrá y guardará silencio, pero en los casos en que dicha diferencia es más grande prestará su asentimiento. Por tanto, si la diferencia entre "cincuenta es poco" y "diez mil es poco" es grande, hay certeza de que hay que asentir a "cincuenta es poco", y si hay que asentir a esta presentación también hay que hacerlo a "cincuenta y uno es poco". El presupuesto del sabio estoico en este caso es, como se ha dicho, que "si *n* es poco –siendo *n* un número que se presenta con cierta claridad y certeza como "cincuenta": eso es lo que debe significar en el paso (ii) de nuestra esquematización del argumento la sentencia "no hay nada intermedio entre la presentación 'cincuenta y uno es poco' y 'cincuenta es poco'"–, forzosamente *n* +1 es poco. Ahora bien, la secuencia de un sorites presupone que la respuesta a la pregunta "¿es cincuenta poco?" es "sí", pero la respuesta a la pregunta "¿es cincuenta y uno poco?" debe ser "no", porque *n* (cincuenta) + 1 (cincuenta y uno) ya no es "claramente poco". Ahora bien, probablemente los estoicos no pensaron que la respuesta a este tipo de interrogación y de paradoja era desconocida, sino que tal vez creyeron que se trataba de un sofisma consistente en suponer que si una distinción no es clara (o es "vaga") no puede establecerse tal distinción. La suspensión del juicio no es admitir un estado de ignorancia, sino un recurso metodológico para guardar una prudente cautela hasta tanto se tengan más elementos de juicio para pronunciarse de manera positiva. El conocimiento del sabio, que es una cognición segura, estable e inmodificable por un argumento (cf. **7.8**), surge del hecho de prestar su asentimiento a las presentaciones cognitivas en la medida en que ellas *son* el criterio de verdad. Es por eso que, hasta tanto no tenga certeza sobre el tipo de presentación de que se trata, no puede prestar su asentimiento.



Bajo tales supuestos el estado cognitivo de aquel que *siempre* presta su asentimiento a las presentaciones cognitivas es conocimiento (ἐπιστήμη), nunca opinión (δόξα). Para los estoicos la opinión (el estado cognitivo propio del vil) no es más que ignorancia (o "un asentimiento débil y falso"; **7.8**), y ésta es entendida como un vicio que hace a nuestros impulsos inestables y excitados (Estobeo, *Ecl.* 2.68, 18-23; *SVF* 3.663). Pero, ¿por qué el sorites resulta paradójico? Porque las premisas son verdaderas, el razonamiento es válido y la conclusión es falsa. En el ejemplo de Sexto,

$P_1$: si "cincuenta es poco" (V) y
$P_2$ "cincuenta y uno es poco" (V) y
$P_3$ "cincuenta y dos es poco", (V)
Por lo tanto, "diez mil es poco". (F)

Esto es, en un sorites, para cualquier número *n*, si una cantidad *n* es poco, entonces, una cantidad *n* + 1 es poco. Por lo tanto, diez mil es poco. Ahora bien, ¿estaban los estoicos pensando en esto cuando advertían que si no se detenían y suspendían el juicio caerían en un absurdo? Tal vez los estoicos advirtieron que no cualquier propiedad genera argumentos del tipo "sorites", sino sólo las propiedades que pueden tener grados de variación, *i.e.* los predicados vagos. Si la inferencia efectivamente termina en una contradicción, al menos una de las premisas tiene que ser falsa. Pero lo que el sorites precisamente trata de mostrar es que en predicados vagos del tipo "ser poco" no hay modo de decidir cuando una cantidad deja de ser poco y, si esto es así, parece que tampoco habría modo de saber si alguna de las premisas es falsa. Probablemente el sabio estoico se detiene y suspende el juicio porque advierte que o una de las premisas es falsa o que la conclusión es falsa y, como solamente presta asentimiento a lo cognitivo (cf. **7.8**; véase también **6.17**; **7.8**), evita asentir. Así, pues, si las premisas son efectivamente vagas –un supuesto que el sabio estoico debe aceptar en la medida en que acepta que, en algunos casos, hay una "pequeña diferencia" entre una presentación cognitiva y una no cognitiva, lo cual las torna indiscernibles– lo prudente es suspender el juicio. Si no lo hace y presta su asentimiento a una proposición sobre cuyo valor de verdad no tiene certeza, puede caer en falsedad. La relevancia de la suspensión del juicio como procedimiento metodológico hasta tanto se tenga certeza difícilmente puede ser exagerada; de hecho, constituye el modo de proceder exactamente opuesto al del inferior (φαῦλος), que presta su asentimiento de una manera precipitada sin asegurarse si aquello a lo que asiente es cognitivo o no.

Ahora bien, el hecho de que el sabio admita que hay ciertos casos en los que no es posible distinguir con claridad una presentación cognitiva de una no cognitiva genera una dificultad sistemática en la teoría, porque los estoicos también trataron de argumentar a favor de la tesis de que las presentaciones cognitivas *inducen* el asentimiento (cf. **7.17**). Uno podría preguntarse entonces cómo es que si el sabio está ante una presentación cognitiva –aunque no tenga completa certeza de que tal presentación es cognitiva, lo cual, de todos modos, parece difícil habida cuenta del estado cognitivo del sabio– ésta no lo induzca a asentir a ella. En efecto, para evitar asentir a lo no cognitivo, el sabio evita prestar su asentimiento a presentaciones que no puede distinguir de las no cognitivas, con la consecuencia de que, al menos en algún caso, se abstendrá de asentir a una presentación cognitiva (sobre este punto cf. Williamson 1994: 19-20). No obstante, a pesar de reconocer que en algunos casos es difícil distinguir una presentación cognitiva de una no cognitiva, los estoicos tuvieron una respuesta a la objeción escéptica concerniente al ejemplo de los huevos y los gemelos (cf. **7.17**): como se argu-

menta en **7.16**, no hay dos cosas en el mundo (como un cabello o un grano de arena) que sean exactamente iguales "en todos sus detalles" (*omnibus rebus*). Dos gemelos se diferencian aunque más no sea mínimamente y gracias a un adecuado entrenamiento, proporcionado por un cierto conocimiento experto (*ars*; τέχνη) que nos permite distinguir lo verdadero de lo falso, uno será capaz de distinguir ambos individuos, sin importar lo similares que sean (cf. **7.15**). Como indica Frede (1987:173-174), dado que la "identidad de los indiscernibles" es parte de la teoría física de los estoicos, su confianza en ella no puede interpretarse aquí como un movimiento *ad hoc* para salir al paso de la objeción escéptica.

Sabemos que la definición canónica de la presentación cognitiva como criterio de verdad fue reformulada, probablemente para responder a las objeciones escépticas. En **7.3** aparece un importante agregado a la tesis de que la presentación cognitiva es el criterio de verdad; la modificación, como se ve en el texto, procede de una respuesta estoica a la objeción del escepticismo académico respecto de la posibilidad de que haya una presentación cognitiva y que se encuentre otra que sea indistinguible de ella pero falsa. Tal vez un estoico se sentiría habilitado a replicar cómo sería posible que una presentación sea indistinguible de una presentación cognitiva y falsa, pues si es falsa ya es distinguible de la cognitiva, en la medida en que ésta es siempre verdadera y la no cognitiva falsa. Pero el hecho es que los estoicos parecen haber aceptado la objeción académica y agregaron que la presentación cognitiva es criterio de verdad "si no tiene ningún impedimento" (μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα). Ahora bien, la presencia o ausencia de impedimento respecto de la confiabilidad de la presentación cognitiva parece depender de las circunstancias: puede darse el caso de que una presentación cognitiva se haga presente a un sujeto; pero si ese sujeto tiene al menos una razón para desconfiar de ella dicha presentación queda anulada como criterio. Es lo que le sucede a Admeto, quien tuvo una presentación cognitiva cuando Heracles se presenta ante él trayendo a Alcestis. Pero dado que Alcestis estaba muerta y es razonable suponer que los muertos no resucitan, entonces, debido a esta circunstancia, la presentación cognitiva se vuelve desconfiable (ἄπιστος).

Los estoicos también hablaban de las presentaciones cognitivas y no cognitivas como especies del género "presentaciones verdaderas" (**7.3**). Ya hemos examinado las cognitivas; concentrémonos un momento en las no cognitivas. Según el testimonio de Sexto, son aquellas que sobrevienen en ciertos "estados afectivos anormales" (τισι κατὰ πάθος). La presentación de estos individuos es verdadera pero no cognitiva. ¿Por qué? Porque hay presentaciones, como las de Orestes en su estado de locura, que, aunque provienen de algo que es (ὑπάρχον), no representan o no reflejan exactamente lo que es. En el ejemplo citado por Sexto, que parece haber sido un ejemplo favorito de Crisipo, Orestes ve a Electra pero la confunde con una Erinia, es decir, su presentación proviene de lo que es (Electra) pero, al *suponer* que Electra es una Erinia, la rechaza. Es decir, el juicio que hizo Orestes es falso ("hay una Erinia", "la Erinia está a punto de atacarme"), y no sólo es falso el juicio sino que además asintió a él como si efectivamente fuera verdadero. Hemos destacado la palabra "suponer" porque la suposición (ὑπόληψις) es técnicamente lo mismo que un asentimiento débil y falso (cf. capítulo 6, texto **6.17**). Es precisamente en virtud de ese estado cognitivo que Orestes (y cualquier otra persona que no es sabia en sentido estoico) da asentimiento a lo no cognitivo y, por consiguiente, considera que es el caso aquello que en realidad es una pura ficción. Las presentaciones no cognitivas a las que Orestes presta asentimiento son producidas por su estado afectivo anormal pero, como parece obvio, su juicio también se ve afectado por ese estado anormal, pues en virtud de él, hace suposiciones débiles, se precipita y da su asentimiento antes de tener una genuina cognición segura (κατάληψις; cf. Estobeo, *Ecl.* 2.111, 17-112, 8; para el estado de precipitación propio del asentimiento de quien asiente a lo no cognitivo cf. Görler 1977: 86-90).



En este punto se presenta una dificultad interesante que tiene que ver con el modo en que se puede explicar la aparición de φαντασίαι que no reflejan adecuadamente su objeto, y esto en el nivel de la pura receptividad sensible. Como vimos, Sexto informa (**7.3**) que las φαντασίαι no cognitivas son las que se dan cuando el agente se encuentra en un cierto estado afectivo anormal. En los estados normales, uno podría suponer, sólo se darían φαντασίαι que representan adecuadamente el objeto. Pero este tipo de explicación está sujeto a una importante cantidad de problemas: en primer lugar, no explica casos habituales de ilusión a nivel perceptivo que no presuponen, al menos no necesariamente, que el sujeto se encuentre en un estado afectivo anormal (por ejemplo, en un día soleado un espejismo en la carretera o el remo sumergido en el agua que se ve quebrado). En segundo lugar, tampoco explica cómo el sabio puede tener φαντασίαι no cognitivas; que las tiene se sigue del hecho de que, como se dice en los textos frecuentemente, lo que distingue al sabio del que no es sabio es que en tanto éste presta su asentimiento a las presentaciones no cognitivas, aquél no lo presta. Pero si no presta su asentimiento es porque se le aparecen tales φαντασίαι no cognitivas y en un examen crítico de ellas decide no prestar su asentimiento o simplemente ignorarlas (cf. **7.15**; Estobeo, *Ecl.* 2. 111-112). Esto podría dar lugar a un círculo vicioso, pues si las φαντασίαι no cognitivas sobrevienen en ciertos estados anormales y si se es sabio o no sabio por no prestar o prestar asentimiento a dichas φαντασίαι, pero el sabio no se encuentra en un estado afectivo anormal -ya que es ἀπαθής, libre de pasiones o estados afectivos; DL 7.117-, entonces, no resulta simple establecer si uno es sabio porque tiene y asiente a un determinado tipo de φαντασίαι o, contrariamente, si tiene y asiente a esas φαντασίαι porque es sabio (sobre este punto cf. Boeri-Vigo 2002: 50-51).

Pasemos ahora a examinar la relación entre opinión, cognición y conocimiento, una distinción a la que Zenón parece haberle dado una especial relevancia (cf. **7.5**; **7.8**). Como vimos en el capítulo 6, el hecho de que el asentimiento pueda entenderse como un acto mental que posibilita la captación o percepción sensorial o que, en ocasiones, se identifica con tal captación sensorial sin más (cf. texto **6.12**) explica el modo en que los estoicos decían que puede decirse que "la mente es ella misma un sentido" (cf. **6.11**), y en qué sentido los estoicos parecen haber argumentado que toda sensación o percepción (αἴσθησις) es un asentimiento y una cognición (Aecio, 4.8.12=*SVF* 2.72). También advertimos en el capítulo 6 que este tipo de texto, en el que se identifican sin más diferentes facultades cognitivas (como sensación, asentimiento y cognición), puede dar lugar a malos entendidos, pues aunque en rigor son diferentes eventos, en su funcionamiento se presentan como una unidad. El asentimiento, junto con la presentación (φαντασία), el conocimiento (ἐπιστήμη) y la cognición (κατάληψις), es representado en el famoso símil de la mano (**6.6**), donde se ve la anterioridad lógica de la presentación, seguida por el asentimiento, la cognición y el conocimiento. El símil también es útil para estudiar ahora el conocimiento, la opinión (δόξα) y la cognición (cf. **7.8**, **7.13**, **7.14**); en él la cognición es ilustrada con el puño y el conocimiento con el puño sujetado con la otra mano, lo cual parece querer sugerir que, aunque la cognición presuponga ya una cierta firmeza, no posee todavía la firmeza y estabilidad que se requiere para que haya conocimiento. La definición canónica de "conocimiento" como "cognición segura e inmodificable por un argumento" indica que para que haya conocimiento el sujeto debe encontrarse en un estado anímico o psicológico estable que le permita no ser persuadido a cambiar rápidamente de opinión por un argumento. En **7.5** se muestra que la cognición incluye preferentemente -aunque no exclusivamente- la cognición perceptiva o sensoria y que se produce una vez que la presentación ha sido aceptada y aprobada, es decir, una vez que se la ha asentido.

Ahora bien, como vimos en el capítulo 6, el asentimiento puede ser firme o seguro -en cuyo caso, como se sugiere en **7.5**, llega casi a identificarse con la cognición- o "falso", precipitado o débil, en cuyo caso se identifica con el error (ἁμάρτημα) y con la opinión (cf. **6.17**,

donde el asentimiento débil o "falso" se asocia a cierto estado de duda del sujeto, y, de nuevo, **7.5**, donde la opinión es lo mismo que "ignorancia" y se la asocia a lo no cognitivo y lo falso). Lo difícil es distinguir con claridad en qué consiste la diferencia entre la cognición y el conocimiento como dos estados cognitivos diferentes. En los dos pasajes más importantes que tratan sobre la cognición se enfatiza el hecho de que la misma se encuentre en medio de opinión y conocimiento. La cognición comparte con el conocimiento el hecho de exhibir un cierto grado de firmeza o de estabilidad (aunque no toda la estabilidad y firmeza necesaria para convertirse en conocimiento); también comparte con el conocimiento el hecho de que una cognición es un asentimiento a una presentación cognitiva (**7.8**), y asentir a lo cognitivo es condición del conocimiento. Una característica importante de la cognición, que explica su posición intermedia entre opinión y conocimiento, es que no se la incluye ni entre lo correcto ni entre lo incorrecto (**7.5**), no obstante lo cual hay que confiar en ella. Muy razonablemente uno podría preguntarse por qué habría que confiar en algo que no es ni correcto ni incorrecto; la respuesta de Zenón parece haber sido que hay que confiar en la cognición por la confiabilidad que se da a los sentidos, ya que la cognición hecha por los sentidos es verdadera y confiable. Pero, ¿cómo puede ser verdadera la cognición hecha por los sentidos si la cognición no se incluye entre lo que es correcto? Que la cognición es verdadera no significa que capte *todo* lo que está en el objeto, sino que "no deja de lado nada de lo que le concierne". Si mis ojos están sanos y delante de mí está mi perro, tengo una cognición perceptiva de un perro, es decir, veo que hay un perro, que el perro es negro, que tiene ciertas dimensiones o características (como su ladrido) que solamente pertenecen a esos objetos del mundo llamados "perros". No se trata de una mera opinión sin ningún fundamento: cuando veo un perro y digo que hay un perro tengo la garantía de mis sentidos de la verdad de esa creencia. Una cognición, entonces, genera un tipo de creencia –y, en cierto modo, se identifica con ella en la medida en que una cognición es un asentimiento– que exhibe una cierta seguridad o firmeza. Uno también puede tener esa misma creencia pero no por el hecho de haber visto el perro, sino por cualquier otra razón independiente de sus sentidos. Hay, en efecto, una enorme cantidad de creencias que uno puede generar independientemente de los sentidos, creencias a las que uno llega a partir de ciertas formas débiles de asentimiento generadas por un estado de duda propio de quien no tiene certeza sobre el verdadero estado de cosas, entre otras razones, porque tales estados de cosas no han pasado por el examen de sus sentidos. Esas creencias, débiles y poco firmes, son "opiniones".

Como indicamos antes, la cognición incluye preferentemente –aunque no exclusivamente– la cognición perceptiva o sensoria. Como se muestra en **7.5** y **7.9**, la cognición puede entenderse de dos maneras: (i) como la cognición del sentido o (ii) como la cognición del conocimiento, una distinción que en su objeción a la presentación cognitiva como criterio de verdad Arcesilao omite, probablemente de modo consciente (cf. **7.8**). La cognición se genera por la sensación de objetos que tienen determinadas cualidades sensibles (cuando veo a mi perro, es por la sensación del negro de su pelo que genero la cognición según la cual que enfrente de mí hay un perro negro). Pero es por la razón que genero la cognición de que lo que hay delante de mí es un perro y no un elefante, porque, como informa Cicerón, Zenón también sostuvo que la naturaleza nos confirió la cognición como estándar y principio del conocimiento, ya que es a partir de la cognición que se imprimen los conceptos de las cosas en nuestras mentes (cf. **7.5**). Este tipo de cognición no sensorial es también el que se da en un argumento, cuya conclusión es, por ejemplo, que hay dioses y que son providentes (cf. **7.9**). No todos los casos de cognición, por lo tanto, son casos de percepción sensorial (cf. Frede 1999: 298).

Los dos pasajes centrales en los que se informa sobre la triple distinción "opinión-cognición-conocimiento" (**7.5**; **7.8**) parecen dejar muy claro que, aunque el conocimiento es el



estado cognitivo propio del sabio, la cognición puede darse tanto en el sabio como en el no sabio. Es claro que alguien que no es sabio en sentido estoico puede prestar su asentimiento a presentaciones cognitivas (como "ahora es de día" o "mi mano tiene cinco dedos"), y si "cognición" se define como "asentimiento a una presentación cognitiva" (**7.8**; **7.12**), entonces, el que no es sabio puede tener cognición como su estado epistémico. Esto seguramente puede estar sugiriendo que el paso de opinión a conocimiento no es instantáneo, sino que presupone una etapa previa: la de la cognición que, como informa Cicerón, es "principio del conocimiento". El hecho de que los estoicos aceptaran que los viles también pueden tener "cognición" dio pie a algunas objeciones de Arcesilao (cf. **7.8**), para quien esa afirmación desemboca en un absurdo pues el vil, que es incapaz de tener conocimiento, sería capaz de asentir a una presentación cognitiva, de donde se seguiría que si la cognición se da en el sabio es conocimiento, si en el vil, en cambio, es opinión. Si la definición de cognición es correcta, argumenta Arcesilao, la presentación cognitiva no existe. Esto es así (*i*) porque, en sentido estricto, no se asiente a la presentación sino a la fórmula proposicional (λόγος) que es el contenido intencional de la presentación. (*ii*) Porque hasta ahora no se ha encontrado ninguna presentación cognitiva que sea de tal tipo que no podría ser falsa. Si (*ii*) es cierto, no habrá cognición pues ésta se define como un "asentimiento a una presentación cognitiva"; pero si la cognición no existe, todo será "no cognitivo" y, si esto es así, el sabio opinará pues asentirá a lo no cognitivo, que es lo mismo que opinar. Sin embargo, los estoicos podrían replicar a Arcesilao que asentir a una presentación cognitiva es condición necesaria del conocimiento, no suficiente. Que el asentimiento debe ser a la fórmula proposicional tampoco debe haber generado problemas a los estoicos, pues ellos pensaron que, en sentido estricto, el asentimiento se presta a las proposiciones, toda vez que una presentación *es* una proposición (cf. capítulo 6, texto **6.15**).

Conocimiento y opinión pueden entenderse como dos maneras en que las personas prestan su asentimiento a las presentaciones; en aquellos casos en los que el asentimiento es justificado y firme, el estado cognitivo es el de "cognición". Ahora bien, ese estado de cognición puede convertirse en verdadero y genuino "conocimiento" si además se satisfacen otras condiciones, la más importante de las cuales es que la cognición sea inmodificable por un argumento (**7.13**). Eso es, lo que en el símil de la mano Zenón debe haber querido decir al representar el conocimiento como un puño apretado por la otra mano para asegurar la firmeza o estabilidad de la cognición (cf. capítulo 6, texto **6.6**). Otra de las condiciones que debe satisfacerse para que una cognición se convierta en genuino conocimiento es que sea un estado o condición (ἕξις) inmodificable (**7.13**; **7.14**). Esto apunta ya al hecho de que quien tiene "conocimiento" como su estado epistémico característico posee ya una cierta disposición habitual de carácter, lo que le permite tener estabilidad en sus creencias (que se encuentran justificadamente fundadas) y generar opiniones firmes (**7.14**). Esto último puede generar cierta confusión ya que técnicamente para un estoico quien conoce no opina, pero uno puede emplear el término "opinión" en el sentido genérico de "juicio", *i.e.* el tipo de afirmación o aserción que hace un sabio.

Para terminar, querríamos hacer un breve comentario a un último tema que aparece en los textos incluidos en este capítulo: además de la cognición y el conocimiento, los estoicos también hablaban de un cierto tipo de habilidad profesional que llamaban "arte" (τέχνη) y que definían como "una estructura compuesta de cogniciones que se ejercitan en vista de un fin" (**7.11**; **7.12**; **7.14**). En las discusiones platónicas una τέχνη era casi lo mismo que ἐπιστήμη; Aristóteles, en cambio, refina ambas nociones al subrayar el hecho de que sus objetos son diferentes: en tanto la τέχνη trata con lo que deviene y, por lo tanto, con lo sujeto a cambio, el objeto de la ἐπιστήμη es lo necesario, lo que no puede ser de otra manera (*A.Po.* 74b5-15; 79a17-20; 100a8-10. *EN* 1140a10-23; 1140b-1141a1). En todo caso, en lo que todo el mundo

estuvo generalmente de acuerdo es en admitir que una τέχνη implica un cierto tipo de conocimiento experto en un área profesional. Cleantes dice que una τέχνη es "un estado que alcanza todo de manera metódica" (Olimpiodoro, *Comentario al* Gorgias *de Platón*, 12.1; cf. LS 42A). Las características de cualquier τέχνη, que la asocian al conocimiento, son entonces el hecho de proceder de manera metódica, el exhibir cierta firmeza (en la medida en que son un conjunto de cogniciones) y, como característica propia, el hecho de que tienen resultados prácticos. La diferencia más marcada entre τέχνη y ἐπιστήμη está dada por el hecho de que en tanto la primera es una ἕξις y admite grados, la segunda es, en cambio, una διάθεσις y no admite grados (cf. Simplicio, *in cat.*237, 25 ss; *SVF* 2.393). Ejemplos de artes son la medicina o la arquería, en los que puede haber personas más o menos expertas en su ejecución (eso explica que las artes admitan grados). En **7.15** Cicerón hace la interesante observación de que la posesión de un arte permite distinguir lo verdadero de lo falso, aunque es probable que en el contexto *ars* signifique *scientia*, pues no se trata allí de distinguir lo verdadero de lo falso en un área profesional (como la medicina), sino de distinguir tipos de presentaciones. En **7.14** se enfatiza el fin práctico del arte, y en **7.11** y **7.13** se compara el arte con las virtudes, seguramente para subrayar el hecho de que, como las virtudes, el arte muestra una cierta firmeza o estabilidad.

Como es claro a partir de los pasajes examinados en este capítulo, los estoicos construyen su teoría epistemológica con el trasfondo platónico de la antítesis radical entre "opinión" y "conocimiento" (cf. Platón, *Rep.* 5), pero agregando una importante cantidad de sofisticaciones, como la introducción de un estado intermedio como la κατάληψις y una sofisticada teoría del asentimiento que están ausentes del tratamiento platónico. Aunque, como vimos antes, desde la perspectiva estoica "arte" y "conocimiento" no son exactamente lo mismo (aquélla admite grados, éste no), los estoicos se encuentran más cerca de Platón que de Aristóteles en este tema, pues asignaron ciertas características al arte (una cierta firmeza, un conjunto de procedimientos metódicos, etc.) que lo acercan al conocimiento y que, tal vez, muestran también que, dado que el arte es un conjunto de cogniciones, la cognición (a pesar de ser un estado intermedio entre opinión y conocimiento) como estado epistémico sin duda está más cerca del conocimiento que de la opinión.

# Textos Anotados
# El criterio de verdad y las presentaciones cognitivas como criterios de verdad. Conocimiento y opinión

**7.1. DL 7.45-46 (*SVF* 2.53; LS 40C; *FDS* 33)**

Τὴν δὲ φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ, τοῦ ὀνόματος οἰκείως μετενηνεγμένου ἀπὸ τῶν τύπων τῶν ἐν τῷ κηρῷ ὑπὸ τοῦ δακτυλίου γινομένων. τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικήν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον· καταληπτικὴν μέν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην· ἀκατάληπτον δὲ ἢ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μέν, μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον· τὴν μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον.

**1** ἐν ψυχῇ FP$^2$Q : ἐμψυχῇ BP$^1$ **2** τῶν F : om. BP / γινομένων BP : γενομένων F **3** ἀκατάλημπτον B **4** φασί P : om. BF **5** ἢ del. Menagius **6** τὴν μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον expungit B$^2$

**1** Para esta definición de φαντασία cf. capítulo 6, texto **6.1**.

**3-5** καταληπτικὴν μέν, ... ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην· Para esta definición de "presentación cognitiva" cf. **6.1**., donde, sin embargo, se omite la cláusula οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος (**6.1**, línea 11): "de modo que no podría provenir de lo que no es".

**5-6** ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος ... μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον La "claridad" y "distinción" son dos peculiaridades de la presentación cognitiva que no tiene ningún otro tipo de presentación. La "claridad" de la presentación cognitiva se opone a la "oscuridad", y la "distinción" a la "confusión" (cf. Sexto, *M* 7.171), Una presentación no cognitiva es la que no procede de lo que es o la que procede de lo que es, pero no exactamente de acuerdo con lo que es. Es decir, la claridad y la distinción deben tener que ver con la exactitud con que una presentación representa el objeto al que se refiere. En un pasaje paralelo a éste (**7.5**) Cicerón dice que los estoicos suponen que una presentación cognitiva tiene un modo distintivo de hacer claras (*declarare*) las cosas, pues las presenta como lo que son (cf. *Acad.* 1.41).

**7.2. DL 7.54 (*SVF* 2.105; LS 40A; Frag. 42 EK)**

Κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῇ β' τῶν Φυσικῶν καὶ Ἀντίπατρος καὶ Ἀπολλόδωρος. ὁ μὲν γὰρ Βόηθος κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην· ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὑτὸν ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν· ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου. ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωικῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ Περὶ κριτηρίου φησί.

**2** ἐν τῇ β' Marcovich post von Arnim : τῇ ιβ' BPF **3** πλείονα BP: πολλὰ **4** αὑτὸν von Arnim, Hirzel : αὐτὸν BPF **5** αἴσθησιν codd. : αἴσθησιν γνῶσιν *Suda s.v.* Περὶ προλήψεως **6** τῶν ἀρχαιοτέρων Στωικῶν BP : στωικοὶ τῶν ἀρχαίων F

Según Kidd (1989: 140-141), todo este pasaje es una doxografía que procede de Posidonio.

**3-4** ὁ μὲν γὰρ Βόηθος ... καὶ ἐπιστήμην Boeto, discípulo de Crisipo, se habría apartado de la ortodoxia (representada por Zenón, Cleantes, Crisipo y, por lo que informa este pasaje, también por Antípatro y Apolodoro) y habría introducido criterios de verdad, aparentemente tan disímiles, como intelecto, sensación, deseo y conocimiento. La asimilación que habría hecho Boeto entre intelecto y sensación parece natural pues, sobre la base del empirismo estoico, todo intelecto o, en general, toda actividad mental se explica como un fenómeno derivado de una αἴσθησις. Lo que sí genera algunas dificultades es en qué sentido la ἐπιστήμη puede ser entendida como criterio, pues si un criterio es el estándar en virtud del cual se establece la distinción entre lo que es verdadero y lo que es falso (cf. Striker 1996: 24), y si el conoci-

miento solamente puede ser verdadero, no se entiende en qué sentido ἐπιστήμη puede entenderse como criterio. Un modo posible de entender ἐπιστήμη como criterio es asimilándolo a ὀρθὸς λόγος (cf. *infra* nota a línea 6 y Kidd 1989: 145, quien sostiene que no hay razones para pensar que la Estoa antigua considerara al ὀρθὸς λόγος como criterio diferente de la καταληπτικὴ φαντασία). También puede resultar extraño en qué sentido Boeto habría argumentado que una ὄρεξις puede ser un criterio; pero Alejandro informa como estoica (cf. *De anima* 97, 11-13=*SVF* 2.839) la tesis de que "donde hay presentación, también hay asentimientos, y donde hay asentimientos también hay impulsos y deseos".

**4** ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὑτὸν Los codd. BPF dan αὐτὸν, en cuyo caso habría que traducir "contradiciéndolo" (*i.e.* a Boeto). LS I, 243 (nota *ad locum*) defienden la lectura αὑτὸν y argumentan que Crisipo era demasiado viejo para estar en desacuerdo con Boeto, una observación que ya había sido adelantada por Kidd, quien, a su vez, siguiendo a Zeller (III, 47, n.2), afirma que la lectura αὐτὸν no tiene sentido con respecto a la datación relativa de Crisipo y Boeto (cf. Kidd 1988: 191-192; 1989: 140). Kidd ofrece una razón adicional para preferir la lectura αὑτὸν: Posidonio fue el crítico más severo de Crisipo dentro de la Estoa, y una de sus principales objeciones estaba dirigida contra las contradicciones en las que, según Posidonio, Crisipo incurría (1989: 140-141). La pregunta ahora sería en qué consiste la autocontradicción de Crisipo: la respuesta más obvia es que Crisipo primero dice que el criterio de verdad es la presentación cognitiva y luego que es la sensación y la preconcepción. Sin embargo, si como sugiere Annas (1980: 89), la sensación y la preconcepción no deben considerarse como criterios alternativos a la presentación cognitiva, sino como una condición necesaria para que se dé una presentación cognitiva la aparente contradicción en la que habría incurrido Crisipo se desvanece (sobre este punto véase también LS 1, 252). En efecto, de acuerdo con **7.9**, una αἴσθησις es un cierto tipo de cognición (κατάληψις) y una cognición (**7.8**) no sólo se encuentra estrechamente asociada a la presentación cognitiva (en la medida en que se define como "un asentimiento a una presentación cognitiva"), sino que también parece haber sido reconocida como criterio de verdad.

**5-6** ἔστι δ᾽ ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου Esta frase es en sí misma complicada: "la preconcepción es un concepto natural de las características universales o generales [de algo]"; su función en la teoría del conocimiento parece haber sido la de hacer posible la búsqueda y el descubrimiento de un nuevo conocimiento y, en este sentido, las concepciones y preconcepciones son los prerrequisitos de toda investigación (Plutarco, en Olimpiodoro, *In Plat. Phaed.* 125, 7=*SVF* 2.104; Cicerón, *Acad.* 2.21=LS 39C). Al tener la concepción general de las características distintivas de un objeto, tenemos una guía para buscar un conocimiento más preciso de tal objeto. La razón humana es completada a partir de nuestras preconcepciones (cf. capítulo 6, texto **6.4**).

**6** τινες ... ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν Ha habido una importante cantidad de discusión erudita respecto de quiénes son los estoicos a los que se hace referencia aquí. Lo primero y más razonable sería pensar que se refiere a los estoicos de la primera generación (Zenón, Cleantes y tal vez Crisipo). Esto es lo que sugieren, entre otros, Pohlenz 1959: I 60-61 y Rist 1969: 138-147. Kerferd intenta conectar ὀρθὸς λόγος con la καταληπτικὴ φαντασία como un criterio que involucra la validación de la φαντασία por referencia a las cosas inteligibles en vez de los objetos del mundo externo (cf. Kerferd 1978). Además del tono platónico de esta sugerencia (que a nuestro juicio la hace inviable), los estoicos nunca abandonaron la idea de que *el* criterio de verdad era la presentación cognitiva. Kidd (1988: 194-195) conjetura que es probable que, dada la presión de sus críticos, los estoicos hayan comenzado a incluir otros criterios subordinados o relacionados, como lo indica la referencia a Boeto, pero la καταληπτικὴ φαντασία debe haber permanecido como el criterio genérico, y λόγος como el criterio que está conectado con las φαντασίαι que no son αἰσθητικαί.

## 7.3. Sexto Empírico, *AM* 7.247-260 (*SVF* 2.65; LS 40E; *FDS* 273)

τῶν δὲ ἀληθῶν αἱ μέν εἰσι καταληπτικαὶ αἱ δὲ οὔ, οὐ καταληπτικαὶ μὲν αἱ προσπίπτουσαί τισι κατὰ πάθος· μυρίοι γὰρ φρενιτίζοντες καὶ μελαγχολῶντες ἀληθῆ μὲν ἕλκουσι φαντασίαν, οὐ καταληπτικὴν δὲ ἀλλ᾽ ἔξωθεν καὶ ἐκ τύχης οὕτω συμπεσοῦσαν, ὅθεν οὐδὲ διαβεβαιοῦνται περὶ αὐτῆς πολλάκις, οὐδὲ συγκατατίθενται αὐτῇ. καταληπτικὴ δέ ἐστιν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ᾽ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. ἄκρως γὰρ πιστούμενοι ἀντιληπτικὴν εἶναι τῶν ὑποκειμένων τήνδε τὴν φαντασίαν καὶ πάντα τεχνικῶς τὰ περὶ αὐτοῖς ἰδιώματα ἀναμεμαγμένην, ἕκαστον τούτων φασὶν ἔχειν συμβεβηκός. ὧν πρῶτον μὲν τὸ ἀπὸ ὑπάρχοντος γίνεσθαι· πολλαὶ γὰρ τῶν φαντασιῶν προσπίπτουσιν ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος ὥσπερ ἐπὶ τῶν μεμηνότων, αἵτινες οὐκ ἂν εἶεν καταληπτικαί. δεύτερον δὲ τὸ καὶ ἀπὸ ὑπάρχοντος εἶναι



καὶ κατ᾽ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον· ἔνιαι γὰρ πάλιν ἀπὸ ὑπάρχοντος μέν εἰσιν, οὐκ αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον ἰνδάλλονται, ὡς ἐπὶ τοῦ μεμηνότος Ὀρέστου μικρῷ πρότερον ἐδείκνυμεν. εἷλκε μὲν γὰρ φαντασίαν ἀπὸ ὑπάρχοντος, τῆς Ἠλέκτρας, οὐ κατ᾽ αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον· μίαν γὰρ τῶν Ἐρινύων ὑπελάμβανεν αὐτὴν εἶναι, καθὸ καὶ προσιοῦσαν καὶ τημελεῖν αὐτὸν σπουδάζουσαν ἀπωθεῖται λέγων μέθες· μί᾽ οὖσα τῶν ἐμῶν Ἐρινύων. καὶ ὁ Ἡρακλῆς ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν ἐκινεῖτο τῶν Θηβῶν, οὐ κατ᾽ αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον· καὶ γὰρ κατ᾽ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον δεῖ γίνεσθαι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐναπομεμαγμένην καὶ ἐναπεσφραγισμένην τυγχάνειν, ἵνα πάντα τεχνικῶς τὰ ἰδιώματα τῶν φανταστῶν ἀναμάττηται. ὡς γὰρ οἱ γλυφεῖς πᾶσι τοῖς μέρεσι συμβάλλουσι τῶν τελουμένων, καὶ ὃν τρόπον αἱ διὰ τῶν δακτυλίων σφραγῖδες ἀεὶ πάντας ἐπ᾽ ἀκριβὲς τοὺς χαρακτῆρας ἐναπομάττονται τῷ κηρῷ, οὕτω καὶ οἱ κατάληψιν ποιούμενοι τῶν ὑποκειμένων πᾶσιν ὀφείλουσιν αὐτῶν τοῖς ἰδιώμασιν ἐπιβάλλειν. τὸ δὲ 'οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος' προσέθεσαν, ἐπεὶ οὐχ ὥσπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἀδύνατον ὑπειλήφασι κατὰ πάντα ἀπαράλλακτόν τινα εὑρεθήσεσθαι, οὕτω καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας. ἐκεῖνοι μὲν γάρ φασιν ὅτι ὁ ἔχων τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν τεχνικῶς προσβάλλει τῇ ὑπούσῃ τῶν πραγμάτων διαφορᾷ, ἐπείπερ καὶ εἶχέ τι τοιοῦτον ἰδίωμα ἡ τοιαύτη φαντασία παρὰ τὰς ἄλλας φαντασίας καθάπερ οἱ κεράσται παρὰ τοὺς ἄλλους ὄφεις· οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας τοὐναντίον φασὶ δύνασθαι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ ἀπαράλλακτον εὑρεθήσεσθαι ψεῦδος. Ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωικῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν, οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ 'τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα'. ἔσθ᾽ ὅτε γὰρ καταληπτικὴ μὲν προσπίπτει φαντασία, ἄπιστος δὲ διὰ τὴν ἔξωθεν περίστασιν. οἷον ὅτε Ἀδμήτῳ ὁ Ἡρακλῆς τὴν Ἄλκηστιν γῆθεν ἀναγαγὼν παρέστησε, τότε ὁ Ἄδμητος ἔσπασε μὲν καταληπτικὴν φαντασίαν ἀπὸ τῆς Ἀλκήστιδος, ἠπίστει δ᾽ αὐτῇ· [...] ὅ τε γὰρ Ἄδμητος ἐλογίζετο ὅτι τέθνηκεν ἡ Ἄλκηστις καὶ ὅτι ὁ ἀποθανὼν οὐκέτι ἀνίσταται, ἀλλὰ δαιμόνιά τινά ποτε ἐπιφοιτᾷ· [...] ἐνθένδε οὐχ ἁπλῶς κριτήριον γίνεται τῆς ἀληθείας ἡ καταληπτικὴ φαντασία, ἀλλ᾽ ὅταν μηδὲν ἔνστημα ἔχῃ. αὕτη γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν, φασί, λαμβάνεται, κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν, καὶ ἄλλου μηδενὸς δεομένη εἰς τὸ τοιαύτη προσπίπτειν ἢ εἰς τὸ τὴν πρὸς τὰς ἄλλας διαφορὰν ὑποβάλλειν. διὸ δὴ καὶ πᾶς ἄνθρωπος, ὅταν τι σπουδάζῃ μετὰ ἀκριβείας καταλαμβάνεσθαι, τὴν τοιαύτην φαντασίαν ἐξ ἑαυτοῦ μεταδιώκειν φαίνεται, οἷον ἐπὶ τῶν ὁρατῶν, ὅταν ἀμυδρὰν λαμβάνῃ τοῦ ὑποκειμένου φαντασίαν. ἐντείνει γὰρ τὴν ὄψιν καὶ σύνεγγυς ἔρχεται τοῦ ὁρωμένου ὡς τέλεον μὴ πλανᾶσθαι, παρατρίβει τε τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ καθόλου πάντα ποιεῖ, μέχρις ἂν τρανὴν καὶ πληκτικὴν σπάσῃ τοῦ κρινομένου φαντασίαν, ὡς ἐν ταύτῃ κειμένην θεωρῶν τὴν τῆς καταλήψεως πίστιν. καὶ γὰρ ἄλλως τοὐναντίον ἀδύνατόν ἐστι λέγειν, καὶ ἀνάγκη τὸν ἀφιστάμενον τοῦ ἀξιοῦν ὅτι φαντασία κριτήριόν ἐστι, καθ᾽ ἑτέρας φαντασίας ὑπόστασιν τοῦτο πάσχοντα βεβαιοῦν τὸ φαντασίαν εἶναι κριτήριον, τῆς φύσεως οἱονεὶ φέγγος ἡμῖν πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας τὴν αἰσθητικὴν δύναμιν ἀναδούσης καὶ τὴν δι᾽ αὐτῆς γινομένην φαντασίαν. ἄτοπον οὖν ἐστι τοσαύτην δύναμιν ἀθετεῖν καὶ τὸ ὥσπερ φῶς αὐτῶν ἀφαιρεῖσθαι. ὃν γὰρ τρόπον ὁ χρώματα μὲν ἀπολείπων καὶ τὰς ἐν τούτοις διαφοράς, τὴν δὲ ὅρασιν ἀναιρῶν ὡς ἀνύπαρκτον ἢ ἄπιστον, καὶ φωνὰς μὲν εἶναι λέγων, ἀκοὴν δὲ μὴ ὑπάρχειν ἀξιῶν, σφόδρα ἐστὶν ἄτοπος (δι᾽ ὧν γὰρ ἐνοήσαμεν χρώματα καὶ φωνάς, ἐκείνων ἀπόντων οὐδὲ χρῆσθαι δυνατοὶ χρώμασιν ἢ φωναῖς), οὕτω καὶ ὁ τὰ πράγματα μὲν ὁμολογῶν, τὴν δὲ φαντασίαν τῆς αἰσθήσεως, δι᾽ ἧς τῶν πραγμάτων ἀντιλαμβάνεται, διαβάλλων τελέως ἐστὶν ἐμβρόντητος, καὶ τοῖς ἀψύχοις ἴσον αὐτὸν ποιῶν.

**7** αὐτοῖς Bekker : αὐτοὺς codd. **8** ὧν Bekker : codd. ὃ : del. Kochalsky **12** μικρῷ πρόσθεν vel μικρὸν πρότερον Kochalsy **13** τῆς om. N / οὐ κατ᾽ Bekker : οὐ codd. **14** Ἐρινύων N : Ἐριννύων LE ς **16** οὐ αὐτὸ NA **17-18** ἀπομεμαγμένην E : ἐν ἀπομεμαγμένην et ἐν ἀπεσφραγισμένην L **18** φανταστῶν Apelt : φαντασιῶν codd. **19** ἐναπομάττηται N / αἱ γλυφαὶ Kayser / συνεπιβάλλουσι Bekker dubit. / τυπουμένων

Kayser **29** fortasse ψευδῆ Mutschmann **31** καταληπτικὴ N : καταπληκτικὴ LEABR : ἐμπληκτικὴ V **35** ἐνθένδε ς : ἐνθένδεν NEL **37** φησὶ N **38-39** προσπίπτειν N : προπίπτειν LE ς **39** ἢ τοῦ τὴν Hervetus **41** μεταδιώκων Kayser **43** καὶ παρατρίβεται τοὺς ὀφθαλμοὺς Bekker dubit / τε Mutschmann : γὰρ codd. **44** ἐπληκτικὴν ς **45** καὶ ἀνάγκη Hirtzel : κατ ' ἀνάγκην codd. : ἀλλ' ἀνάγκη Bekker dubit **46** <τοιαύτη> φαντασία Kayser **50** χρώματος N / ἀπολιπὼν N τυπουμένων Kayser

Este pasaje es la continuación del texto **6.5** (capítulo 6). Además de exponer y explicar las características fundamentales de toda presentación cognitiva, también examina la modificación que habría sufrido la presentación cognitiva como criterio de verdad por parte de "los estoicos más recientes": la presentación cognitiva es criterio de verdad *si no tiene ningún obstáculo o impedimento*.

**1-2** οὐ καταληπτικαὶ ... μελαγχολῶντες La μελαγχολία es mencionada por Crisipo como una de las causas (junto con la borrachera) por las cuales se puede perder la virtud (cf. DL 7.127=*SVF* 3.237). Los "estados afectivos anormales" (τισι κατὰ πάθος) serían la borrachera, la demencia, la somnolencia, la melancolía, etc. Estas líneas sugieren que todo el mundo puede tener presentaciones cognitivas, siempre y cuando no esté borracho, demente, soñando o en un estado de melancolía. Según los estoicos, los estados de melancolía, de embotamiento, de letargo o cuando uno se encuentra bajo la acción de un fármaco dan lugar a la pérdida de la facultad racional en general (cf. Simplicio, *in cat.*402, 22-24=*SVF* 3.238). Dicho de otra manera, las presentaciones cognitivas son las percepciones o impresiones que se tiene cuando uno se encuentra en un estado general de normalidad. Las "condiciones de normalidad" son las cinco que se describen en **7.6**: (*i*) una condición apropiada del órgano del sentido, (*ii*) una condición apropiada de lo que es objeto del sentido, (*iii*) el lugar, (*iv*) el modo en que se encuentra el objeto percibido y (*v*) la buena condición de la mente del sujeto. Si una de estas condiciones no se da, tampoco se dará una "captación perceptiva" (ἀντίληψις) apropiada.

**7** ἰδιώματα Se trata de las peculiaridades propias de las presentaciones cognitivas; que los ἰδιώματα no deben referirse a los ἰδίως ποιά lo indica la mención que se hace más adelante (líneas **26-27**) de ἰδίωμα como una característica de una especie dentro de un género (cf. LS 2, nota a 40E; para un enfoque en cierto modo diferente cf. Frede 1987b: 161-162). La peculiaridad que distingue a una presentación cognitiva de otro tipo de presentación es, probablemente, una característica causal que puede producir en el sujeto una reacción mental que distingue las diferencias entre las cosas. Que hay que distinguir tipos de φαντασία resulta bastante evidente para los estoicos, pues creen (*i*) que entre el sujeto que conoce y el mundo que puede ser objeto de conocimiento hay una φαντασία (que es un evento físico, igual que los actos mentales) y (*ii*) que las percepciones y las presentaciones no siempre indican el verdadero estado de cosas.

**12** ὡς ... μικρῷ πρότερον ἐδείκνυμεν Cf. Sexto *M* 7.244.

**15** μί οὖσα ... Ἐρινύων Cf. Eurípides, *Orestes* 264.

**27-28** οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας Carnéades y Arcesilao.

**29-30** οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωικῶν ... οἱ δὲ νεώτεροι Los "estoicos más antiguos" deben ser la primera generación de estoicos (Zenón, Cleantes y Crisipo); entre los "más recientes" probablemente hay que contar a Antípatro, si es que, como indica Sexto (*AM* 7. 402-403), son estos estoicos recientes los que respondieron las objeciones del académico Carnéades (cf. LS 2, 250).

## 7.4. Galeno, *In Hippocratis librum de officina medici commentarii III*, 18b.654, 7-658, 8 (*SVF* 2.75; *FDS* 291)

καὶ μὴν καὶ τοιαύτην ἐξήγησιν ἔγραψάν τινες. οὐ τὸ αὐτὸ σημαίνεσθαί φασιν ἐκ τοῦ φάναι καὶ ἰδεῖν καὶ θιγεῖν καὶ ἀκοῦσαί ἐστι, τῷ καὶ τῇ ὄψει καὶ τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ἁφῇ ἐστιν αἰσθάνεσθαι. ἰδεῖν μὲν γάρ ἐστι καὶ θιγεῖν καὶ ἀκούειν μὴ καταληπτικῶς, αἰσθάνεσθαι δὲ οὐκέτι μὴ καταληπτικῶς. ἔστι δὲ ἡ τοιαύτη τῆς αἰσθήσεως ἐξήγησις τοῦ Σιμίου τοῦ Στωϊκοῦ, διὸ καὶ <ὁ> τοῦ Κοΐντου μαθητὴς Ἰφικιανὸς, αὐτὴν προσήκατο τὴν Στωϊκὴν ἀσπαζόμενος φιλοσοφίαν, ἀλλ' ὃ λέγουσίν ἐστι τοιοῦτον. τὸ μὲν ἕτερον μέρος τῆς ῥήσεως περὶ τοῦ γένους μόνου διδάσκει τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν αἱ σημειώσεις -ἡμῶν γίνονται. τὸ δὲ δεύτερον περὶ τοῦ κατ' αὐτὸ διηκριβωμένου τε καὶ πιστοῦ, ὡς εἰ καὶ οὕτως ἐγέγραπτο, προσῆκε ποιεῖσθαι τὰς διαγνώσεις ἀπὸ τῶν ὁμοίων τε καὶ ἀνομοίων τοῖς κατὰ φύσιν ἐν τῷ τοῦ κάμνοντος σώματι φαινομένων. ταῦτα δὲ καὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ τούτων αὐτῶν οὐχ ὅσα παρεῖδεν ἢ παρήκουσεν ἢ ὅλως παρῄσθετο κατά τινα τῶν αἰσθήσεων, ἀλλ' ἃ καλῶς καὶ καταληπτικῶς τῶν αἰσθήσεων ᾔσθετο ἑκάστῃ καὶ τῇ γνώμῃ. συγκεχρῆσθαι γάρ φησι τῇ τοῦ αἰσθέσθαι φωνῇ τὸν Ἱπποκράτην κατὰ τῆς γνώμης.



**3** καὶ Hülser : ναὶ Kühn **5** ὁ add. von Arnim **7** γίγνονται von Arnim **10** ταῦτα δὲ ἐστι von Arnim / τούτων αὐτῶν codd. : αὐτῶν om. von Arnim **12** ἑκάστῃ ᾔσθετο von Arnim

Este pasaje introduce una importante distinción entre dos sentidos de αἰσθάνεσθαι o αἴσθησις, a saber, un sentido amplio como "mera sensación" y otro más estrecho como "percepción", lo cual ya presupone un cierto tipo de actividad mental (para más detalles sobre este punto cf. nuestro comentario).

**4-5** τοῦ Σιμίου τοῦ Στωϊκοῦ Estoico no identificado.

## 7.5. Cicerón, *Acad.* 1.40-42 (*SVF* 1.55, 60-61; LS 40B; 41B)

Plurima autem in illa tertia philosophiae parte mutavit, in qua primum de sensibus ipsis quaedam dixit nova, quos iunctos esse censuit e quadam quasi impulsione oblata extrinsecus, quam ille φαντασίαν, nos visum appellemus licet, et teramus hoc quidem verbum, erit enim utendum in reliquo sermone saepius. sed ad haec quae visa sunt et quasi accepta sensibus adsensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam. visis non omnibus adiungebat fidem sed is solum quae propriam quandam aberent declarationem earum rerum quae viderentur; id autem visum cum ipsum per se cerneretur, comprehendibile feretis haec?' 'nos vero' inquit; 'quonam enim alio modo καταληπτόν diceres?' 'sed cum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appellabat, similem is rebus quae manu prenderentur; ex quo etiam nomen hoc duxerat, cum eo verbo antea nemo tali in re usus esset, plurimisque idem novis verbis (nova enim dicebat) usus est. Quod autem erat sensu comprensum id ipsum sensum appellabat, et si ita erat comprensum ut convelli ratione non posset scientiam, sin aliter inscientiam nominabat; ex qua existebat etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis. sed inter scientiam et inscientiam comprehensionem illam quam dixi collocabat, eamque neque in rectis neque in pravis numerabat, sed soli credendum esse dicebat. E quo sensibus etiam fidem tribuebat, quod ut supra dixi comprehensio facta sensibus et vera esse illi et fidelis videbatur, non quod omnia quae essent in re comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset relinqueret, quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset unde postea notiones rerum in animis imprimerentur; e quibus non principia solum sed latiores quaedam ad rationem inveniendam viae reperiuntur. errorem autem et temeritatem et ignorantiam et opinationem et suspicionem et uno nomine omnia quae essent aliena firmae et constantis adsensionis a virtute sapientiaque removebat. Atque in his fere commutatio constitit omnis dissensioque Zenonis a superioribus.

**14** existebat Plasberg : existeret ρω, Long-Sedley : existerat π **16** soli] solum ei Christ **22** reperiuntur codd. : aperiuntur Manutius : aperirentur Davies

**1** in illa tertia philosophiae La lógica o dialéctica.

**3** quam ille φαντασίαν, nos visum appellemus Como se ve con claridad en este pasaje, *visum* es la traducción que hace Cicerón de φαντασία (lo mismo puede verse en el texto **6**, capítulo 6). En otros pasajes del mismo Cicerón, sin embargo, el problema es un poco más controvertido, pues parece usar *species* para φαντασία y *visum* para φανταστόν. Para *visum* en el sentido de φανταστόν cf. **6.2**; véase también **14.28** (Cicerón, *Fat.* 43), y Salles 2005a: 44, n.35.

**5** adsensionem Ésta es la traducción ciceroniana de συγκατάθεσις.

**10** comprehensionem Ésta es la traducción de Cicerón de κατάληψις.

**12-13** Quod autem erat ... ratione non posset scientiam Esta importante distinción entre dos sentidos de *comprehensio* (*i.e.* cognición de la percepción o sentido, y cognición del conocimiento) se encuentra ausente en otros pasajes. La falta de esa distinción dicha de manera expresa facilitó los malentendidos, como el que Arcesilao atribuye a los estoicos en el texto **7.8**.

## 7.6. Sexto Empírico, *AM* 7.424 (*SVF* 2.68; LS 40L; *FDS* 285)

Ἵνα γε μὴν αἰσθητικὴ γένηται φαντασία κατ᾽ αὐτούς, οἷον ὁρατική, δεῖ πέντε συνδραμεῖν, τό τε αἰσθητήριον καὶ τὸ αἰσθητὸν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ πῶς καὶ τὴν διάνοιαν, ὡς ἐὰν τῶν ἄλλων παρόντων ἓν μόνον ἀπῇ, καθάπερ διάνοια παρὰ φύσιν ἔχουσα, οὐ σωθήσεται, φασίν, ἡ ἀντίληψις. ἔνθεν καὶ τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν ἔλεγόν τινες μὴ κοινῶς εἶναι κριτήριον, ἀλλ᾽ ὅταν μηδὲν ἔχῃ κατὰ τὸν τρόπον ἔνστημα.

**2** φῶς Heintz, Mutschmann, Hülser : πῶς codd. **4** σωθήσεται Mutschmann συνθήσεται N **5** εἶναι om. ς / τόπον Mutschmann : τρόπον codd.

**2** πῶς Heintz hace la atractiva sugerencia de leer φῶς, ya que en el ejemplo se trata de una presentación sensible visual (ὁρατική). Pero ése no puede ser el caso, pues las cinco condiciones enumeradas deben valer para cualquier tipo de presentación sensorial, *i.e.* visual, táctil, gustativa, olfativa y auditiva. Como es obvio, en algunas presentaciones perceptivas la luz no desempeña ningún papel especial, pero el modo (πῶς) en que se encuentra el objeto percibido es decisivo.

## 7.7. Sexto Empírico, *AM* 7.415-421 (LS 37F; *FDS* 1242)

Ἄλλως τε, εἴπερ προσαρμόζεται τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ ἡ ἀκατάληπτος φαντασία, οὐκ ἂν εἴη κριτήριον ἀληθείας ἡ καταληπτικὴ φαντασία. ὥσπερ γὰρ τὸ προσαρμοττόμενον στρεβλῷ οὐκ ἂν εἴη κριτήριον εὐθέος, οὕτως εἰ προσαρμόττεται ψευδέσι καὶ ἀκαταλήπτοις φαντασίαις ἡ καταληπτικὴ φαντασία, οὐκ ἂν εἴη κριτήριον. προσαρμόττεται δέ γε ἀκαταλήπτοις καὶ ψευδέσι πράγμασιν ἡ καταληπτικὴ φαντασία, καθὼς παραστήσομεν· οὐ τοίνυν κριτήριόν ἐστι τῶν τε ἀληθῶν καὶ τῶν ψευδῶν ἡ καταληπτικὴ φαντασία. ἐπὶ γὰρ τοῦ σωρίτου τῆς ἐσχάτης καταληπτικῆς φαντασίας τῇ πρώτῃ ἀκαταλήπτῳ παρακειμένης καὶ δυσδιορίστου σχεδὸν ὑπαρχούσης, φασὶν οἱ περὶ τὸν Χρύσιππον, ὅτι ἐφ᾽ ὧν μὲν φαντασιῶν ὀλίγη τις οὕτως ἐστὶ διαφορά, στήσεται ὁ σοφὸς καὶ ἡσυχάσει, ἐφ᾽ ὧν δὲ πλείων προσπίπτει, ἐπὶ τούτων συγκαταθήσεται τῇ ἑτέρᾳ ὡς ἀληθεῖ. ἐὰν οὖν παραστήσωμεν ἡμεῖς πολλὰ ψευδῆ καὶ ἀκατάληπτα τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ παρακείμενα, δῆλον ὡς ἐσόμεθα κατεσκευακότες τὸ μὴ δεῖν συγκατατίθεσθαι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἵνα μὴ ταύτῃ συναινέσαντες προπέσωμεν διὰ τὴν γειτνίασιν καὶ εἰς τὴν τῶν ἀκαταλήπτων καὶ ψευδῶν συγκατάθεσιν, κἂν ὅτι μάλιστα πολλὴ περὶ τὰς φαντασίας προσπίπτειν δοκῇ διαφορά. τὸ δὲ λεγόμενον σαφὲς ἔσται ἐπὶ παραδείγματος. ὑποκείσθω γὰρ καταληπτικὴ μὲν φαντασία ἡ 'τὰ πεντήκοντα ὀλίγα ἐστίν', ἥτις καὶ κατὰ πολὺ φαίνεται κεχωρισμένη τῆς 'τὰ μύρια ὀλίγα ἐστίν' ἑτέρας. οὐκοῦν ἐπεὶ πλεῖστον ἀπέχει τῆς 'τὰ πεντήκοντα ὀλίγα ἐστί' καταληπτικῆς ἡ 'τὰ μύρια ὀλίγα ἐστίν' ἀκατάληπτος, οὐκ ἐφέξει ὁ σπουδαῖος μεγάλης προσπιπτούσης διαφορᾶς, ἀλλὰ συγκαταθήσεται μὲν τῇ 'τὰ πεντήκοντα ὀλίγα ἐστί' καταληπτικῇ φαντασίᾳ, οὐ συγκαταθήσεται δὲ τῇ 'τὰ μύρια ὀλίγα ἐστίν' ἀκαταλήπτῳ. ἀλλ᾽ εἰ τῇ 'τὰ μύρια ὀλίγα ἐστίν' οὐ συγκαταθήσεται ὁ σοφός, παρόσον πολλῷ κεχώρισται τῆς 'τὰ πεντήκοντα ὀλίγα ἐστίν', φανερὸν δήπουθεν ὅτι συγκαταθήσεται τῇ 'τὰ πεντήκοντα <ἓν> ὀλίγα ἐστίν'· οὐδὲν γάρ ἐστι μεταξὺ ταύτης καὶ τῆς 'τὰ πεντήκοντα ὀλίγα ἐστίν'. ἦν δέ γε ἡ 'τὰ πεντήκοντα ἓν ὀλίγα ἐστί', καταληπτικῆς ἐσχάτως ὑποκειμένης <τῆς> 'τὰ πεντήκοντα ὀλίγα ἐστί' πρώτη ἀκατάληπτος. συγκαταθήσεται ἄρα ὁ σπουδαῖος ἀκαταλήπτῳ φαντασίᾳ τῇ 'τὰ πεντήκοντα ἓν ὀλίγα ἐστίν'· καὶ εἰ ταύτῃ συγκαταθήσεται, μηδεμίαν ἐχούσῃ διαφορὰν πρὸς τὴν 'τὰ πεντήκοντα ὀλίγα ἐστί', συγκαταθήσεται καὶ τῇ 'τὰ μύρια ὀλίγα ἐστίν' ἀκαταλήπτῳ. πᾶσα γὰρ ἀκατάληπτος φαντασία ἀκαταλήπτῳ φαντασίᾳ ἐστὶν ἴση. ἐπεὶ οὖν ἡ μὲν 'τὰ μύρια ὀλίγα ἐστίν' ἀκατάληπτος ἴση ἐστὶ τῇ 'τὰ πεντήκοντα ἓν ὀλίγα ἐστίν', οὐδενὶ δὲ διέφερε καὶ ἐκεχώριστο τῆς 'τὰ πεντήκοντα ὀλίγα ἐστί' καταληπτικῆς, ἴση γενήσεται τῇ 'τὰ μύρια ὀλίγα ἐστίν' ἀκαταλήπτῳ φαντασίᾳ ἡ 'τὰ πεντήκοντα ὀλίγα ἐστί' καταληπτική. καὶ οὕτω συνεξέρχεται τῇ ψευδεῖ καὶ ἀκαταλήπτῳ φαντασίᾳ διὰ τὴν ἀπαραλλαξίαν ἡ καταληπτική.



**1** Ἄλλως τε, εἴπερ Bekker : ἀλλ᾽ ἐπείπερ codd. **7** ἐπὶ ed. Genev. : ἐπεὶ codd. / σωρείτου codd. : σωρείου A **10** πλείω codd. : πλείων Bekker **13** προπέσωμεν Bekker : προσπέσωμεν codd. **14** κἂν Bekker : καὶ codd. **15** δοκῇ Bekker : δοκεῖ codd. **16** <ἐσχάτη> καταληπτικὴ Heintz **17** ἑτέρας <οὔσης> Mutschmann dubit in app. crit. **23** ἓν add. Kochalsky **25** ἐσχάτης Mutschmann dubit in app. crit. / τῆς add. Bekker : ἡ Kochalsky **29** <πάσῃ> ἀκαταλήπτῳ add. Heints, Hülser : om. Mutschmann **31** <ἥδε> διέφερε add. Bury, Hülser : διέφερε codd., Mutschmann : διέφερε αὕτη ἣ Frabricious / post ἐκεχώριστο Bekker add. <ἡ τὰ πεντήκοντα ἓν ὀλίγα ἐστίν> : post καταληπτικῆς Kochalsky add. <ἡ τὰ πεντήκοντα ἓν ὀλίγα ἐστίν ἀκατάληπτος>

**7** ἐπὶ γὰρ τοῦ σωρίτου El sorites (o "argumento del montón" o "del calvo") es un argumento utilizado con frecuencia por los escépticos en contra de los estoicos; su objetivo es enfatizar la vaguedad de las expresiones comunes y de allí obtener conclusiones que, en este caso, intentan mostrar que la presentación cognitiva no puede ser criterio de verdad, ya que hay presentaciones que son casi indistinguibles de la presentación cognitiva. En *Acad.* 2.49 Cicerón atribuye el siguiente sorites a Arcesilao y Carnéades: "en primer lugar, hay que censurar el hecho de que utilizan el género más sofístico de la interrogación (*captiosissimo genere interrogationis*) –género que en modo alguno suele aprobarse en filosofía– cuando se agrega o quita algo de a poco y en forma gradual. A esto lo llaman 'sorites', porque cuando se agrega un grano se obtiene un montón" (cf. también Cicerón, *Acad.* 2.92-93, donde se califica a los sorites de "viciosos"). El argumento puede reformularse del siguiente modo: "si dos es poco, entonces tres es poco, y cuatro es poco, y así hasta diez. Por lo tanto, si dos es poco, entonces, diez es poco" (para otro ejemplo de sorites atribuido a Carnéades y Clitómaco cf. Sexto Empírico *AM* 9-181-183). Sobre el alcance y el efecto del argumento en contra de la presentación cognitiva cf. nuestro comentario.

**9-10** στήσεται ὁ σοφὸς καὶ ἡσυχάσει Ante la imposibilidad de distinguir dos presentaciones que tienen diferencias tan pequeñas que son casi indistinguibles el sabio se detiene y suspende el juicio. Esta estrategia, como informa Sexto, parece haber sido propia de Crisipo o de sus discípulos (cf. Sexto, *PH* 2.253 y Cicerón, *Acad.* 2-93: "me detengo y no respondo por más tiempo a quien me interroga de manera sofística").

## 7.8. Sexto Empírico, *AM* 7.151-157 (*SVF* 1.67-69; 2.90; LS 41C; *FDS* 370)

τρία γὰρ εἶναί φασιν ἐκεῖνοι τὰ συζυγοῦντα ἀλλήλοις, ἐπιστήμην καὶ δόξαν καὶ τὴν ἐν μεθορίῳ τούτων τεταγμένην κατάληψιν, ὧν ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν, δόξαν δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσιν, κατάληψιν δὲ τὴν μεταξὺ τούτων, ἥτις ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις· καταληπτικὴ δὲ φαντασία κατὰ τούτους ἐτύγχανεν ἡ ἀληθὴς καὶ τοιαύτη οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδής. ὧν τὴν <μὲν> ἐπιστήμην ἐν μόνοις ὑφίστασθαι λέγουσι τοῖς σοφοῖς, τὴν δὲ δόξαν ἐν μόνοις τοῖς φαύλοις, τὴν δὲ κατάληψιν κοινὴν ἀμφοτέρων εἶναι, καὶ ταύτην κριτήριον ἀληθείας καθεστάναι. ταῦτα δὴ λεγόντων τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὁ Ἀρκεσίλαος ἀντικαθίστατο, δεικνὺς ὅτι οὐδέν ἐστι μεταξὺ ἐπιστήμης καὶ δόξης κριτήριον ἡ κατάληψις. αὕτη γὰρ ἥν φασι κατάληψιν καὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσιν, ἤτοι ἐν σοφῷ ἢ ἐν φαύλῳ γίνεται. ἀλλ᾽ ἐάν τε ἐν σοφῷ γένηται, ἐπιστήμη ἐστίν, ἐάν τε ἐν φαύλῳ, δόξα, καὶ οὐδὲν ἄλλο παρὰ ταῦτα ἢ μόνον ὄνομα μετείληπται. εἴπερ τε ἡ κατάληψις καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσίς ἐστιν, ἀνύπαρκτός ἐστι, πρῶτον μὲν ὅτι ἡ συγκατάθεσις οὐ πρὸς φαντασίαν γίνεται ἀλλὰ πρὸς λόγον (τῶν γὰρ ἀξιωμάτων εἰσὶν αἱ συγκαταθέσεις), δεύτερον ὅτι οὐδεμία τοιαύτη ἀληθὴς φαντασία εὑρίσκεται οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδής, ὡς διὰ πολλῶν καὶ ποικίλων παρίσταται. μὴ οὔσης δὲ καταληπτικῆς φαντασίας οὐδὲ κατάληψις γενήσεται· ἦν γὰρ αὕτη καταληπτικῇ φαντασίᾳ συγκατάθεσις. μὴ οὔσης δὲ καταλήψεως πάντ᾽ ἔσται ἀκατάληπτα. πάντων δὲ ὄντων ἀκαταλήπτων ἀκολουθήσει καὶ κατὰ τοὺς Στωικοὺς ἐπέχειν τὸν σοφόν. σκοπῶμεν δὲ οὑτωσί. πάντων ὄντων ἀκαταλήπτων διὰ τὴν ἀνυπαρξίαν τοῦ Στωικοῦ κριτηρίου, εἰ συγκαταθήσεται ὁ σοφός, δοξάσει ὁ σοφός· μηδενὸς γὰρ ὄντος καταληπτοῦ εἰ συγκατατίθεταί τινι, τῷ ἀκαταλήπτῳ συγκαταθήσεται, ἡ δὲ τῷ ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσις δόξα ἐστίν. ὥστε εἰ τῶν συγκατατιθεμένων ἐστὶν ὁ σοφός, τῶν δοξαστικῶν ἔσται ὁ σοφός. οὐχὶ δέ γε τῶν δοξαστικῶν ἐστιν ὁ σοφός (τοῦτο γὰρ ἀφροσύνης ἦν κατ᾽ αὐτούς, καὶ τῶν ἁμαρτημάτων αἴτιον)· οὐκ ἄρα τῶν συγκατατιθεμένων ἐστὶν ὁ σοφός. εἰ δὲ τοῦτο, περὶ

πάντων αὐτὸν δεήσει ἀσυγκαταθετεῖν. τὸ δὲ ἀσυγκαταθετεῖν οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ τὸ ἐπέχειν· ἐφέξει ἄρα περὶ πάντων ὁ σοφός.

**6** μὲν add. V **10** καταληπτικῆς φαντασίας N : καταληπτικὴν φαντασίαν LEς : καταληπτικῇ φαντασίᾳ **11** συγκατάθεσιν Bekker : συγκατάθεσις codd. **15** δεύτερον <δὲ> Kochalsky **16** παρίστανται N **17** αὕτη Mutschmann : ἂν N : om. LEς : καταληπτικῇ φαντασίᾳ J.A. Fabricio : καταληπτικὴ φαντασία codd. **19** <δεῖν> ἐπέχειν Kochalsky **23** δοξαστικῶν Jaeger utrobique: δοξαστῶν codd.

**2** ἐπιστήμην καὶ δόξαν ... κατάληψιν Cf. el símil de la mano en el capítulo 6, texto **6.6**.

**3** δόξαν δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσιν Cf. **7.4**. Sobre el efecto del asentimiento débil en la explicación de la acción cf. Boeri 2004b: 129-130.

**4-8** κατάληψιν δὲ τὴν μεταξὺ ... κριτήριον ἀληθείας El término κατάληψις es ambiguo (en efecto, puede significar la aprehensión o captación de una percepción o la aprehensión del conocimiento, como lo indican 7.5 y **7.9**) y es susceptible de ser malinterpretado. Eso es lo que, conscientemente en el contexto de su argumento dialéctico contra los estoicos, hace el escéptico Arcesilao en este pasaje. Para una discusión del problema, cf. las todavía útiles observaciones de Rist (1969: 139-140).

**14** ἡ συγκατάθεσις ... πρὸς λόγον Esta objeción probablemente no fue demasiado significativa para los estoicos, pues ellos pensaban que el asentimiento, en sentido estricto, se presta a las proposiciones que constituyen el contenido intencional de las presentaciones (cf. capítulo 6, texto **6.15**). Hay un sentido amplio, sin embargo, en el que los estoicos parecen haber admitido que se da asentimiento a las presentaciones.

**16-17** μὴ οὔσης δὲ καταληπτικῆς φαντασίας οὐδὲ κατάληψις γενήσεται Como es obvio, ninguna de estas premisas es verdadera para los estoicos.

**27** ἐφέξει ἄρα περὶ πάντων ὁ σοφός Aunque el sabio estoico también recomienda suspender el juicio en aquellos casos en los que, aun habiendo hecho un examen crítico del estado de cosas no le es posible decidir, su suspensión del juicio –a diferencia de la escéptica– es momentánea o hasta tanto sea capaz de examinar lo que se le hace presente (cf. Epicteto, *Diss*. 1.4.12; 3.3.2-4). En este pasaje (como en el texto anterior) es bastante clara la intención de Sexto de asimilar la suspensión del juicio estoica a la escéptica, pero no hay tal cosa. En el caso del estoico se trata meramente de un procedimiento de análisis hasta tanto haya certeza acerca del verdadero estado de cosas.

## 7.9. DL 7.52 (*SVF* 2.71; LS 40P; *FDS* 255)

Αἴσθησις δὲ λέγεται κατὰ τοὺς Στωικοὺς τό τ᾽ ἀφ᾽ ἡγεμονικοῦ πνεῦμα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις διῆκον καὶ ἡ δι᾽ αὐτῶν κατάληψις καὶ ἡ περὶ τὰ αἰσθητήρια κατασκευή, καθ᾽ ἥν τινες πηροὶ γίνονται. καὶ ἡ ἐνέργεια δὲ αἴσθησις καλεῖται. ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ᾽ αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων, λόγῳ δὲ τῶν δι᾽ ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ θεοὺς εἶναι, καὶ προνοεῖν τούτους.

**2-3** καθ᾽ ἥν τινες πηροὶ γίνονται del. Gigante **3** γίγνεται BP **4** λόγων B$^2$ (λόγον B$^2$) **5** τοῦ Reiske, Marcovich post von Arnim : τὸ codd.

**3-5** ἡ δὲ κατάληψις ... προνοεῖν τούτους Este pasaje muestra, como en **7.5**, el doble significado de κατάληψις: como captación de la sensación o percepción, y como captación en el sentido del conocimiento, el cual presupone un asentimiento firme que no puede ser modificado por un argumento (cf. la definición de ἐπιστήμη al comienzo de **7.8**).

## 7.10. Sexto Empírico, *AM* 7. 227-236 (*SVF* 2.56; LS 53F; *FDS* 259)

ἀπολειπομένης δ᾽ ἔτι τῆς Στωικῆς δόξης παρακειμένως καὶ περὶ ταύτης λέγωμεν. κριτήριον τοίνυν φασὶν ἀληθείας εἶναι οἱ ἄνδρες οὗτοι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν. ταύτην δ᾽ εἰσόμεθα πρότερον γνόντες, τί ποτέ ἐστι κατ᾽ αὐτοὺς ἡ φαντασία καὶ τίνες ἐπ᾽ εἴδους ταύτης διαφοραί. φαντασία οὖν ἐστι κατ᾽ αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ. περὶ ἧς εὐθὺς καὶ διέστησαν· Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν, ὥσπερ καὶ <τὴν> διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν, Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον. πρῶτον μὲν γάρ, φησί, δεήσει τῆς διανοίας ὑφ᾽ ἕν ποτε τρίγωνόν τι καὶ τετράγωνον φαντασιουμένης τὸ αὐτὸ σῶμα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον διαφέροντα ἔχειν περὶ αὐτῷ σχήματα ἅμα τε τρίγωνον καὶ τετράγωνον γίνεσθαι ἢ καὶ περιφερές, ὅπερ ἐστὶν



ἄτοπον· εἶτα, πολλῶν ἅμα φαντασιῶν ὑφισταμένων ἐν ἡμῖν, παμπληθεῖς καὶ τοὺς σχηματισμοὺς ἕξειν τὴν ψυχήν, ὃ τοῦ προτέρου χεῖρόν ἐστιν. αὐτὸς οὖν τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως, ὥστ᾽ εἶναι τοιοῦτον τὸν λόγον 'φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς', μηκέτι ἀτόπου ὄντος <τοῦ> τὸ αὐτὸ σῶμα, ὑφ᾽ ἓν [κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον] πολλῶν περὶ ἡμᾶς συνισταμένων φαντασιῶν, παμπληθεῖς ἀναδέχεσθαι ἑτεροιώσεις· ὥσπερ γὰρ ὁ ἀήρ, ὅταν ἅμα πολλοὶ φωνῶσιν, ἀμυθήτους ὑπὸ ἓν καὶ διαφερούσας ἀναδεχόμενος πληγὰς εὐθὺς πολλὰς ἴσχει καὶ τὰς ἑτεροιώσεις, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ποικίλως φαντασιούμενον ἀνάλογόν τι τούτῳ πείσεται. ἄλλοι δὲ οὐδὲ τὸν κατὰ διόρθωσιν ἐκείνου ἐξενεχθέντα ὅρον ὀρθῶς ἔχειν φασίν. εἰ μὲν γὰρ ἔστι τις φαντασία, αὕτη τύπωσις καὶ ἑτεροίωσις τῆς ψυχῆς καθέστηκεν· εἰ δέ τις ἐστὶ τύπωσις τῆς ψυχῆς, ἐκείνη οὐ πάντως ἐστὶ φαντασία. καὶ γὰρ προσπταίσματος γενομένου περὶ τὸν δάκτυλον ἢ κνησμοῦ περὶ τὴν χεῖρα συμβάντος τύπωσις μὲν καὶ ἑτεροίωσις τῆς ψυχῆς ἀποτελεῖται, οὐχὶ δὲ καὶ φαντασία, ἐπείπερ οὐδὲ περὶ τῷ τυχόντι μέρει τῆς ψυχῆς γίνεσθαι ταύτην συμβέβηκεν, ἀλλὰ περὶ τῇ διανοίᾳ μόνον καὶ τῷ ἡγεμονικῷ. πρὸς οὓς ἀπαντῶντες οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς συνεμφαίνεσθαί φασι τῇ τυπώσει τῆς ψυχῆς τὸ ὡς ἂν ἐν ψυχῇ, ὥστε εἶναι τὸ πλῆρες τοιοῦτον 'φαντασία ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ ὡς ἂν ἐν ψυχῇ' καθὰ γὰρ ἡ ἐφηλότης λέγεται λευκότης ἐν ὀφθαλμῷ συνεμφαινόντων ἡμῶν τὸ ὡς ἐν ὀφθαλμῷ, τουτέστι τὸ κατὰ ποιὸν μέρος τοῦ ὀφθαλμοῦ, τὴν λευκότητα εἶναι, ἵνα μὴ πάντες ἄνθρωποι ἐφηλότητα ἔχωμεν ὡς ἂν πάντες ἐκ φύσεως ἔχοντες λευκότητα ἐν ὀφθαλμῷ, οὕτως ὅταν λέγωμεν τὴν φαντασίαν τύπωσιν ἐν ψυχῇ, συνεμφαίνομεν καὶ τὸ περὶ ποιὸν μέρος γίνεσθαι τῆς ψυχῆς τὴν τύπωσιν, τουτέστι τὸ ἡγεμονικόν, ὥστε ἐξαπλούμενον γίνεσθαι τὸν ὅρον τοιοῦτον 'φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ἐν ἡγεμονικῷ'.

**2** εἶναι ἀληθείας N **5** τε om. LE **6** τὴν add. Zeller **7** δεήσει τῆς διανοίας Kochalsky : τῆς διανοίας δεήσει codd. **9** αὐτῷ N: αὐτὸ LE : αὐτῶ VR : αὐτοῦ AB **12-13** τὸν τοιοῦτον λόγον ς **13** τοῦ add. Bekker **14** ἓν κατὰ codd. : ἕνα καὶ Bekker : ἓν <καὶ> κατὰ Kochalsky : κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ut glossema Mutschmann del. **22** οὐδὲ τῶ περιτυχόντι N **24** ὡς <ἂν> ἐν Kochalsky coll. 26.28 **26** συνεμφαινόντων N **27** ποιὸν Bekker : ποῖον codd. **28** <οἱ> ἄνθρωποι ς **31** τοῦτον VR sed γρ. τοιοῦτον

El contexto es el del examen crítico de Sexto de la definición estoica de φαντασία como τύπωσις ἐν ψυχῇ y la discusión acerca del significado de τύπωσις en esa definición.

**17** τὸ ἡγεμονικὸν ποικίλως El ἡγεμονικόν es una de las partes del alma; según los estoicos, produce las presentaciones, los asentimientos, las sensaciones y los impulsos. Cf. Aecio 4.21.1-4 (**13.13**) y los textos discutidos en el capítulo 13 y el capítulo 24.

## 7.11. Sexto Empírico, *PH* 3.188 (*FDS* 379)

Πάλιν οἱ Στωικοὶ περὶ ψυχὴν ἀγαθά φασιν εἶναι τέχνας τινάς, τὰς ἀρετάς· τέχνην δὲ εἶναί φασι σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων, τὰς δὲ καταλήψεις γίγνεσθαι περὶ τὸ ἡγεμονικόν. πῶς οὖν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ, πνεύματι κατ᾽ αὐτοὺς ὑπάρχοντι, ἐναπόθεσις γίνεται καταλήψεων καὶ ἀθροισμὸς τοσούτων ὡς γενέσθαι τέχνην, οὐχ οἷόν τε ἐννοῆσαι, τῆς ἐπιγινομένης τυπώσεως ἀεὶ τὴν πρὸ αὐτῆς ἀπαλειφούσης, ἐπεὶ χυτόν τέ ἐστι τὸ πνεῦμα καὶ ἐξ ὅλου κινεῖσθαι λέγεται καθ᾽ ἑκάστην τύπωσιν.

**1** τινάς, τὰς ἀρετάς codd. : αἱρετάς T

**1** περὶ ψυχὴν ἀγαθά ... τὰς ἀρετάς Para la tesis de que las virtudes son cierto tipo de τέχναι cf. DL 7.90, Estobeo, *Ecl*. 2.58, 9-11 y el capítulo 26. Cf. también Annas 1993: caps. 2 y 19.

**2** σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων Cf. Sexto Empírico, *PH* 2.70.

## 7.12. Sexto Empírico, *AM* 11.182-183 (*SVF* 1.73; 2.97. *FDS* 336, 378)

τέχνη γάρ ἐστι σύστημα ἐκ καταλήψεων, καὶ κατάληψίς ἐστι καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις.[...] πρὸς τούτοις ἡ καταληπτικὴ φαντασία κρίνεται κατὰ τοὺς Στωικούς,

ὅτι καταληπτική ἐστι, τῷ ἀπὸ ὑπάρχοντος γενέσθαι καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένως καὶ ἐναπεσφραγισμένως· τό θ' ὑπάρχον δοκιμάζεται, ὅτι ὑπάρχον ἐστίν, ἐκ τοῦ καταληπτικὴν κινεῖν φαντασίαν.

1 συγκατάληψις N

**4-5** τό θ' ὑπάρχον ... καταληπτικὴν κινεῖν φαντασίαν. En este pasaje Sexto parece entender ὑπάρχον como "objeto existente". Si no fuera así, no se entendería que lo ὑπάρχον es capaz de poner en movimiento y, por tanto, de afectar a la φαντασία. De acuerdo con el fisicalismo estoico, A es capaz de poner en movimiento a B si y sólo si A y B son cuerpos. Sobre los problemas que genera ὑπάρχον cf. capítulo 6, texto **6.1** (nota a líneas **9-11**).

## 7.13. Estobeo, *Ecl.* 2. 73, 19-74, 3 (*SVF* 2.112; LS 41H: *FDS* 385)

Εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· ἑτέραν δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐκ ἐπιστημῶν τοιούτων, οἷον ἡ τῶν κατὰ μέρος λογικὴ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλην δὲ σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὑτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλην δὲ ἕξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἥν τινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι.

**1** ἑτέραν codd., Long-Sedley, Hülser : ἑτέρως Wachsmuth : **2** ἐκ ἐπιστημῶν codd., von Arnim, Hülser, Long-Sedley : ἐκ καταλήψεων Wachsmuth **3** ὑπάρχουσαν FP : ὑπάρχουσα Heeren / ἄλλην codd. : ἄλλως Wachsmuth / αὑτοῦ Meineke : αὐτοῦ P : αὐτῶν F **4** ἔχουσαν codd. : ἔχουσιν Canter / ἄλλην codd. : ἄλλως Wachsmuth

**1-3** Εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· ... ἐπιστήμην σύστημα ἐκ ἐπιστημῶν Cf. DL 7.47. La κατάληψις como estado cognitivo se encuentra en medio de la ἐπιστήμη y la δόξα (cf. *supra* **7.8**). Sobre la κατάληψις véase también capítulo 6, texto **6.6**.

**5** ἥν τινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι Se refiere a la tensión y poder del πνεῦμα (para cuya explicación cf. capítulo 12), que en este caso se hace presente en la "tensión" y el "poder" de una ἕξις que, al igual que una disposición, tiene un carácter corpóreo y constituye una forma de la manifestación del πνεῦμα. Según la clasificación ortodoxa, en cada nivel de realidad (piedras, plantas, animales) hay un "factor neumático" operando: en las piedras es una cierta condición (ἕξις), en las plantas es naturaleza (φύσις) y en los animales –entre los que obviamente se incluye al ser humano– es alma (ψυχή). Se trata en realidad del mismo factor neumático en distintos grados de tensión (cf. Ps. Galeno, *Intr.* XIV, 726, 1=*SVF* 2.716; Filón alejandrino, *Leg. Alleg.* 2.22-23; *QD* 35-36=*SVF* 2.458). Uno podría preguntarse por qué en este pasaje se caracteriza a la ἐπιστήμη (que es un cierto estado del alma) como una ἕξις (que en las distinciones habituales corresponde al grado de tensión del πνεῦμα propio de las piedras u objetos inanimados en general y que, además, es un estado que no es firme. Sobre este detalle véase nuestro comentario). Tal vez solamente se trata de un uso no técnico del término, para hacer referencia al estado o condición del alma cuando ésta está dispuesta en el sentido de ἐπιστήμη.

## 7.14. Ps. Galeno, *DM* 19.350, 3-10

Ἐπιστήμη ἐστὶ κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου. δυνατὸν δὲ καὶ οὕτως ὁρίσασθαι. ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀμετάπτωτος ἐκ φαντασιῶν δόξαν ἀμέμπτως ὑπὸ λόγου παρεχομένη. Τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐγκαταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρός τι τέλος εὔχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ. ἢ οὕτως. τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐγκαταλήψεων συγγεγυμνασμένων ἐφ' ἓν τέλος τὴν ἀναφορὰν ἐχόντων.

**4** ἐγκαταλήψεων Debe ser un sinónimo de κατάληψις (cf. Ps. Galeno, *Intr. sive Med.*, 14.685, 3-4 y Suda, Pi 1196, ed. Adler).

## 7.15. Cicerón, *Acad.* 2.57 (LS 40I)

Hic pugnes licet, non repugnabo, quin etiam concedam illum ipsum sapientem, de quo omnis hic sermo est, cum ei res similes occurrant quas non habeat dinotatas, retenturum adsensum nec umquam ulli viso adsensurum nisi quod tale fuerit quale falsum esse non possit. sed et ad ceteras res habet quandam artem qua vera a falsis possit distinguere, et ad similitudines istas usus adhibendus est: ut mater geminos internoscit consuetudine



oculorum, sic tu internosces si adsueveris.

**4** et ad V[2] : et V[1] : ad A[2]B [A[1]]

Este pasaje es relevante pues muestra que la suspensión del juicio del sabio es, en contra de lo que sostiene Arcesilao en el texto **7.8**, sólo temporal, hasta tanto le sea posible verificar con certeza si la presentación es verdadera o falsa.

## 7.16. Cicerón, *Acad.* 2.83-85 (LS 40J)

Quattuor sunt capita quae concludant nihil esse quod nosci percipi conprehendi possit, de quo haec tota quaestio est. E quibus primum est esse aliquod visum falsum, secundum non posse id percipi, tertium inter quae visa nihil intersit fieri non posse ut eorum alia percipi possint alia non possint, quartum nullum esse visum verum a sensu profectum cui non adpositum sit visum aliud quod ab eo nihil intersit quodque percipi non possit. horum quattuor capitum secundum et tertium omnes concedunt; primum Epicurus non dat, vos, quibuscum res est, id quoque conceditis; omnis pugna de quarto est. Qui igitur P. Servilium Geminum videbat, si Quintum se videre putabat, incidebat in eius modi visum quod percipi non posset, quia nulla nota verum distinguebatur a falso; qua distinctione sublata quam haberet in C. Cotta, qui bis cum Gemino consul fuit, agnoscendo eius modi notam quae falsa esse non possit? negas tantam similitudinem in rerum natura esse; pugnas omnino, sed cum adversario facili. ne sit sane: videri certe potest; fallet igitur sensum. et si una fefellerit similitudo, dubia omnia reddiderit; sublato enim iudicio illo quo oportet agnosci, etiam si ipse erit quem videris qui tibi videbitur, tamen non ea nota iudicabis qua dicis oportere ut non possit esse eiusdem modi falsa. quando igitur potest tibi P. Geminus Quintus videri, quit habes explorati cur non possit tibi Cotta videri qui non sit, quoniam aliquid videtur esse quod non est? Omnia dicis sui generis esse, nihil esse idem quod sit aliud. Stoicum est id quidem nec admodum credibile, nullum esse pilum omnibus rebus talem qualis sit pillus ayllus, nullum granu. Haec refelli possunt, sed pugnare nolo; ad id enim quod agitar nihil interst omnibusne partibus visa re nihil differat an internosci non possit enima si differat.

**18** Stoicum est id Lb : stoicum sedem A[1]V[1]B[1] : stoicum sed est A[2]V[2]B[2]

## 7.17. Sexto Empírico, *M* 7.402-410 (*SVF* 2.67; LS 40H)

τούτων δὲ τὰ μὲν ἄλλα λέγουσιν οἱ περὶ τὸν Καρνεάδην συγχωρήσειν τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς, τὸ δὲ 'οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος' ἀσυγχώρητον εἶναι. γίνονται γὰρ καὶ ἀπὸ μὴ ὑπαρχόντων φαντασίαι ὡς ἀπὸ ὑπαρχόντων. καὶ τεκμήριον τῆς ἀπαραλλαξίας τὸ ἐπ' ἴσης ταύτας ἐναργεῖς καὶ πληκτικὰς εὑρίσκεσθαι, τοῦ δὲ ἐπ' ἴσης πληκτικὰς καὶ ἐναργεῖς εἶναι τὸ τὰς ἀκολούθους πράξεις ἐπιζεύγνυσθαι [...] εἰ οὖν καταληπτικαί τινές εἰσι φαντασίαι παρόσον ἐπάγονται ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν καὶ εἰς τὸ τὴν ἀκόλουθον αὐταῖς πρᾶξιν συνάπτειν, ἐπεὶ καὶ ψευδεῖς τοιαῦται πεφήνασι, λεκτέον ἀπαραλλάκτους εἶναι ταῖς καταληπτικαῖς φαντασίαις τὰς ἀκαταλήπτους. καὶ μὴν ὃν τρόπον ἀπὸ τῶν τόξων ἐλάμβανε φαντασίαν ὁ ἥρως, οὕτω καὶ ἀπὸ τῶν ἰδίων παίδων ὅτι Εὐρυσθέως εἰσὶ παῖδες. μία γὰρ καὶ ἡ αὐτὴ προϋπέκειτο καὶ ὡσαύτως ἔχοντι φαντασία. ἀλλ' ἣν ἡ μὲν ἀπὸ τῶν τόξων ἀληθής, ἡ δὲ ἀπὸ τῶν παίδων ψευδής. ἐπ' ἴσης οὖν κινουσῶν ἀμφοτέρων ὁμολογητέον ἀπαράλλακτονεῖναι τὴν ἑτέραν τῇ ἑτέρᾳ· καὶ εἰ ἡ ἀπὸ τῶν τόξων λέγεται καταληπτική, ὅτι <ἡ> ἀκόλουθος αὐτῇ πρᾶξις ἐπεζεύχθη τοῖς τόξοις αὐτοῦ ὡς τόξοις χρησαμένου, λεγέσθω καὶ ἡ ἀπὸ τῶν παίδων μὴ διαφέρειν ταύτης, παρόσον καὶ ταύτῃ τὸ ἀκόλουθον ἐπεζεύχθη ἔργον, τουτέστι τὸ τοὺς τοῦ ἐχθροῦ παῖδας δεῖν ἀναιρεῖν. ἀλλὰ γὰρ αὕτη μὲν ἡ ἀπαραλλαξία τῶν τε καταληπτικῶν καὶ τῶν ἀκαταλήπτων φαντασιῶν κατὰ τὸ ἐναργὲς καὶ ἔντονον ἰδίωμα παρίσταται. οὐδὲν δὲ ἧττον δείκνυται τοῖς ἀπὸ τῆς

ʼΑκαδημίας καὶ ἡ κατὰχαρακτῆρα καὶ [ἡ] κατὰ τύπον. καλοῦσι δὲ ἐπὶ τὰ φαινόμενα τοὺς Στωικούς. ἐπὶ γὰρ τῶν ὁμοίων μὲν κατὰ μορφήν, διαφερόντων δὲ κατὰ τὸ ὑποκείμενον, ἀμήχανόν ἐστι διορίζειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν ἀπὸ τῆς ψευδοῦς καὶ ἀκαταλήπτου· οἷον δυεῖν ᾠῶν ἄκρως ἀλλήλοις ὁμοίων ἐναλλὰξ τῷ Στωικῷ δίδωμι πρὸς διάκρισιν, εἰ ἐπιβαλὼν ὁ σοφὸς ἰσχύσειλέγειν ἀδιαπτώτως, πότερον ἕν ἐστι τὸ δεικνύμενον ᾠὸν ἢ ἄλλο καὶ ἄλλο. ὁ δʼ αὐτὸς λόγος ἐστὶ καὶ ἐπὶ διδύμων· λήψεται γὰρ ψευδῆ

φαντασίαν ὁ σπουδαῖος καὶ ὡς ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατʼ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐν-απομεμαγμένην καὶ ἐναπεσφραγισμένην ἔχων τὴν φαντασίαν, ἐὰν ἀπὸ Κάστορος ὡς ἀπὸ Πολυδεύκους φαντασιωθῇ.

**4** τοῦ del. Bekker : τὸ codd. / post ἐπʼ ἴσης add. ἢ LE ς **6** συγκατάθεσιν : κατάθεσιν LE ς **8** τόξων <ὡς τόξων> Heintz coll. v. 25 **10** φαντασίαν <ἐστίν> N **11** κινουσῶν N : κλινουσῶν LE ς **13** ἡ add. Heintz **18** ἡ del. Bekker **19** ἐπὶ Bekker : ἐπεὶ codd. **24** καὶ ὡς codd. : καίπερ Bekker dubit : καί Kaiser dubit

El contexto es el de la crítica del escéptico Carnéades a la presentación cognitiva como criterio de verdad.

**8-9** ὃν τρόπον ... ἀπὸ τῶν ἰδίων παίδων ὅτι Εὐρυσθέως εἰσὶ παῖδες Se refiere a la tragedia perdida de Eurípides, *La locura de Heracles*, donde las diosas Iris y Lisa hacen que Heracles enloquezca. En su locura mata a dos de sus hijos y a su esposa creyendo que son los hijos de Euristeo. El ejemplo está puesto para mostrar que alguien puede ser puesto en movimiento por presentaciones falsas del mismo modo como lo sería por presentaciones verdaderas (cf. Cicerón, *Acad.* 2.89).

**17** ἔντονον ἰδίωμα Cf. *supra* **7.3** línea 7.

# Capítulo 8
# Teoría del significado: los *lektá*

### 8.1 DL 7.55-58 (*SVF* 1.74; 2.136; 140; 147; LS 33A; 33H; 33M; *FDS* 197-198; 200; 476; 536)

La mayor parte de ellos cree unánimemente que el estudio de la dialéctica debe comenzar por el área del sonido vocal. Un sonido vocal es aire golpeado o, como dice Diógenes de Babilonia en su tratado *Sobre el sonido vocal*, es el sensible propio del oído. El sonido vocal de un animal es aire golpeado por un impulso, en tanto que el de un ser humano es [aire] articulado y emitido desde su mente, como dice Diógenes, [mente] que se completa a los catorce años. Y un sonido vocal, según los estoicos, es un cuerpo, como sostiene Arquedemo en su obra *Sobre el sonido vocal*, y Diógenes, Antípatro y Crisipo en el libro II de su *Física*. Todo lo que actúa es, en efecto, un cuerpo y el sonido vocal actúa cuando llega a los oyentes desde quienes profieren un sonido vocal. Una expresión es, según los estoicos, como dice Diógenes, un sonido vocal escrito; por ejemplo, "día". Un discurso, en cambio, es un sonido significativo emitido desde la mente; <por ejemplo, "es de día">. Un dialecto, por su parte, es una expresión grabada que es no sólo propia de una etnia, sino también griega, o una expresión regional, esto es, [una expresión] que está cualificada en cuanto a su dialecto. Por ejemplo, en ático *thálatta* (mar), en jónico *hemére* (día). Los elementos de la expresión son las veinticuatro letras. "Letra" se dice de tres maneras: <el elemento>, el carácter del elemento y el nombre: por ejemplo, alfa. Entre las letras hay siete vocales: alfa, épsilon, eta, iota, omicrón, hupsilón, omega. Las mudas son seis: beta, gamma, delta, kappa, pi, tau. Sonido vocal es diferente de expresión, porque un sonido vocal también es un ruido, pero una expresión es solamente lo que es articulado. Pero una expresión difiere de discurso, porque el discurso es siempre significativo y una expresión también es no significativa (como "blituri"), pero un discurso no lo es en modo alguno. Decir también difiere de proferir, pues los sonidos vocales se profieren, pero los estados de cosas –que, sin duda, también son decibles– se dicen. Cinco son las partes del discurso, como dice Diógenes en su obra *Sobre el sonido vocal* y también Crisipo: nombre, denominación, verbo, conjunción, artículo. En su tratado *Sobre la expresión y las cosas dichas* Antípatro también agrega el adverbio. Una denominación es, según Diógenes, una parte del discurso que significa una cualidad común; por ejemplo, "hombre", "caballo". Nombre, en cambio, es una parte del discurso que indica una cualidad peculiar; por ejemplo, "Diógenes", "Sócrates". Verbo es una parte del discurso que significa un predicado no compuesto, como [dice] Diógenes, o, como algunos [otros dicen], es un elemento indeclinable del discurso que significa algo puesto junto con alguna o algunas cosas; por ejemplo, "escribo", "hablo". Una conjunción es una parte indeclinable del discurso que une las partes del discurso; un artículo es un elemento declinable del discurso que distingue los géneros y números de los nombres. Por ejemplo, "el", "la", "lo", "los", "las", "los".

### 8.2 DL 7.63-70 (*SVF* 2. 181; 183. LS 33F-G; *FDS* 696; 874)

La explicación concerniente a los decibles –completos, las proposiciones y los argumentos deductivos, y la que se refiere a los incompletos, predicados, tanto activos como pasivos– se ubica en el área concerniente a los estados de cosas y a los significados. Sostienen que "decible" es lo que subsiste de acuerdo con una presentación racional. Los estoicos dicen que, entre los decibles, unos son completos y otros incompletos. Ahora bien, incompletos son los que tienen inacabada su expresión; por ejemplo, "escribe". Pues preguntamos "¿quién?"

Completos, en cambio, son los que están terminados en su expresión; por ejemplo, "Sócrates escribe". Pues bien, los predicados se ubican entre los decibles incompletos, en tanto que las proposiciones, los argumentos deductivos, las preguntas y las averiguaciones entre los completos. Predicado es lo que se dice de algo o un estado de cosas unido a alguna o a algunas cosas, como dicen los discípulos de Apolodoro, o un decible incompleto que se construye con un caso nominativo para dar lugar a una proposición. Entre los predicados, unos son sucesos, <*> como "navegar por las piedras". Algunos predicados son activos, otros pasivos, y otros son neutros. Ahora bien, activos son los que se ponen junto a uno de los casos oblicuos para dar lugar a un predicado; por ejemplo, "oye", "ve", "conversa". Pasivos, en cambio, son los que se ponen junto a la voz pasiva; por ejemplo, "soy oído", "soy visto". Neutros son los que no son ni lo uno ni lo otro; por ejemplo, "ser prudente", "pasear". Pasivos reflexivos son los que, siendo pasivos, constituyen [no obstante] actividades; por ejemplo, "se corta el cabello". Pues el que se corta el cabello se incluye a sí mismo [en esta actividad]. Los casos oblicuos son genitivos, dativo y acusativo. Una proposición es lo que es verdadero o falso; o un estado de cosas completo que puede afirmarse por sí mismo, como dice Crisipo en sus *Definiciones dialécticas*: "una proposición es lo que puede afirmarse o negarse por sí mismo; por ejemplo, 'es de día', 'Dión pasea' ". Proposición adquiere su nombre de "ser aceptado o ser rechazado", pues el que dice "es de día" parece estar aceptando que es de día. Por consiguiente, cuando es de día la proposición propuesta se vuelve verdadera, y cuando no lo es falsa. Proposición, pregunta, averiguación, prescripción, juramento, maldición, hipótesis, dirigir la palabra son diferentes, y un estado de cosas es semejante a una proposición. Pues una proposición es lo que, al decirla, revelamos lo que, precisamente, o es verdadero o es falso. Una pregunta, en cambio, es un estado de cosas completo, como también lo es la proposición, pero pide una respuesta; por ejemplo, "¿es acaso de día?" Pero esto no es verdadero ni falso, de manera que "es de día" es una proposición pero "¿es acaso de día?" es una pregunta. Una averiguación es un estado de cosas al cual no es posible responder de un modo simbólico (con un gesto), como [sí se puede hacerlo] en el caso de una pregunta [diciendo] "sí", sino que hay que decir "vive en este lugar". Prescripción es un estado de cosas que, al decirlo, estamos prescribiendo algo; por ejemplo, "tú, camina hacia las corrientes del Ínaco". Juramento es un estado de cosas <*> y el dirigir la palabra es un estado de cosas que si uno lo dijera, estaría dirigiendo la palabra [a alguien]; por ejemplo, "El más noble Atrida, Agamenón, Señor de hombres". Algo similar a una proposición es lo que tiene una expresión proposicional [pero] a causa del pleonasmo de una parte o de una afección cae fuera del género de las proposiciones; por ejemplo, "¡bello es el Partenón!" "¡Qué parecido a los hijos de Príamo es el boyero!" También hay un estado de cosas dubitativo que es diferente de una proposición, estado de cosas que, si uno lo dijera, dudaría: "¿Es que acaso el dolor y la vida son afines en algún sentido?" Las preguntas, las averiguaciones e ítems semejantes a ellas no son verdaderas ni falsas, en tanto que las proposiciones son verdaderas o falsas. Entre las proposiciones, unas son simples, otras no simples, como dicen los del entorno de Crisipo, de Atenodoro, de Antípatro y de Crinis. Ahora bien, "simples" son las que <no> están compuestas de una proposición duplicada o de proposiciones; por ejemplo, "es de día". No simples, en cambio, son las que están constituidas de una proposición duplicada o de proposiciones; de una proposición duplicada, por ejemplo, "si es de día, <es de día>"; de proposiciones, en cambio, "si es de día, hay luz". Entre las proposiciones simples se cuentan la negativa, la denegativa, la privativa, la predicativa, la definida y la indefinida. Entre [las proposiciones] no simples se cuentan la condicional, la paracondicional, la conjuntiva, la disyuntiva, la causal, la que indica el más, y la que indica el menos. Es negativa una proposición como "no es de día"; una especie de ésta es la hipernegativa. Hipernegativa es la [proposición] negativa de una negativa; por ejemplo, "No [es el caso que] no es de día"; [esta proposición] establece que es de día. Es denegativa la



que se compone de una partícula denegativa y de un predicado; por ejemplo, "nadie pasea". Es privativa la que se compone de una partícula privativa y, virtualmente, de un predicado; por ejemplo, "éste es a-filántropo". La predicativa es la que se compone de un caso recto y de un predicado; por ejemplo, "Dión pasea". La definida es la que se compone de un caso recto deíctico y de un predicado; por ejemplo, "éste pasea". Indefinida es la que se compone de una partícula indefinida [o de partículas indefinidas] <y de un predicado>; por ejemplo, "alguien pasea". "Aquél se mueve".

**8.3 Sexto Empírico, *AM* 8.10-13 (*SVF* 2.166; 195; LS 33B; *FDS* 350)**

Los de la Estoa dicen que algunos sensibles y algunos inteligibles son verdaderos, aunque los sensibles no directamente, sino por referencia a los inteligibles que están junto a ellos. Pues, según ellos, "verdadero" es lo que es y lo que se opone a algo, en tanto que "falso" es lo que no es y lo que se opone a algo. Y esto, al ser una proposición incorpórea, es inteligible. Tal era el primer desacuerdo sobre lo verdadero; pero también había otra controversia entre ellos, en virtud de la cual unos pusieron tanto lo verdadero como lo falso en el significado, en tanto que otros en el sonido vocal, y otros en el movimiento de la mente. Los de la Estoa han defendido la primera opinión al afirmar que hay tres cosas que se encuentran vinculadas entre sí: (*i*) el significado, (*ii*) el significante y (*iii*) el objeto. De ellos, el significante es el sonido vocal, por ejemplo, "Dión"; el significado es el estado de cosas mismo que es revelado por el sonido y que nosotros aprehendemos como algo subsistente junto a nuestra mente, pero que los bárbaros no comprenden, aun cuando oigan el sonido. El objeto es la cosa externa, como Dión mismo. Dos de estos ítems son cuerpos, como el sonido y el objeto, y uno incorpóreo, como el estado de cosas significado, o sea el decible, que se vuelve verdadero o falso. Pero todo eso no es en general [verdadero o falso], sino que el uno es incompleto y el otro completo. Y corresponde al completo la llamada "proposición", que cuando la describen también dicen "una proposición es lo que es verdadero o falso".

**8.4 Sexto Empírico, *AM* 8.70-78 (*SVF* 2.187. LS 33C; *FDS* 699)**

Los estoicos consideraban que en general lo verdadero y lo falso se da en un decible, y sostienen que un decible es lo que subsiste de acuerdo con una presentación racional, y que es racional la presentación según la cual es posible establecer en el discurso lo que se presenta. Entre los decibles, llaman a unos "incompletos" y a otros "completos"; a los que son incompletos dejémoslos de lado por ahora, pero de los completos afirman que hay muchos <modos> [de ellos], pues a algunos los llaman "prescriptivos", aquellos que, precisamente, al dar una prescripción decimos, por ejemplo, "¡Ven aquí, querida dama!". A otros [los llaman] "declarativos", los que, cuando hacemos una declaración, afirmamos; por ejemplo, "Dión pasea". También están las "averiguaciones", cuando al hablar averiguamos "¿Dónde vive Dión?". A algunos también los llaman "maldiciones", como cuando al hablar maldecimos: "[que corran] así sus sesos a la tierra, como corre este vino"; además [a otros decibles los llaman] "deprecatorios", como cuando al hablar elevamos una plegaria, tal como "Padre Zeus, supremo e ilustrísimo, protector del Ida, concede la victoria a Ayax y corónalo de gloria y honor". También denominan a algunos de los [decibles] completos "proposiciones", las que, cuando las decimos, o bien estamos en la verdad o bien en la falsedad. Hay algunos [decibles] que son más que proposiciones, como por ejemplo el siguiente: "el boyero se parece a los hijos de Príamo". Es una proposición pues, cuando la decimos, o bien estamos en la verdad o bien en la falsedad; pero [una expresión] de este tipo "¡qué parecido es el boyero a los hijos de Príamo!" es algo más que una proposición, es decir, no es una proposición. Con excepción del hecho de que hay una importante diferencia entre los decibles, para que haya algo verdadero o falso, dicen, debe ser ante todo un decible, luego también [debe ser un decible] completo, y no en general o de cualquier tipo, sino una proposición. Pues cuando decimos eso solo, como dije

previamente, estamos o bien en la verdad o bien en la falsedad. ¿Cómo podemos establecer, dicen los escépticos, que existe un decible incorpóreo que está separado del sonido vocal que tiene un significado, tal como "Dión", y del objeto, como Dión mismo? Pues los estoicos directamente dirán que eso existe o probarán su existencia mediante una demostración; y si directamente dijeran que este decible incorpóreo existe, también nos será posible decir directamente que no existe. En efecto, tal como aquellos pueden resultar confiables sin una demostración, así también los que plantean dificultades resultarán confiables cuando mediante la mera afirmación sugieren lo opuesto, o si son desconfiables, también los de la Estoa serán igualmente desconfiables. Pero si van a probar tal cosa a través de una demostración, se encontrarán con una dificultad peor, pues la demostración es un argumento, y el argumento (*lógos*) se compone de decibles (*lektá*). Los estoicos, por consiguiente, establecerán la existencia de un decible mediante decibles, lo cual es incongruente, porque el que no concede que existe un decible, tampoco concederá que hay muchos decibles. Cuando se está investigando si existen los decibles en la demostración, si van a aprehender su existencia de manera directa, los que plantean dificultades también aprehenderán de manera directa que tales decibles no existen, por cuanto la misma confianza o desconfianza ocurre en ambos casos; y si [lo aprehenden] a partir de una demostración, caerán en un *regressus ad infinitum* pues se les pedirá una demostración de los decibles que están contenidos en la segunda demostración, y de los que están en la tercera cuando hayan introducido una tercera [demostración], y de los que están en la cuarta cuando hayan introducido una cuarta, de manera tal que para ellos la demostración de que existe un decible carece de un comienzo.

**8.5 Séneca, *Ep.* 117.2-5; 11-13 (LS 33E; 60S; *FDS* 687; 789A)**

Los nuestros creen que el bien es un cuerpo porque lo que es bueno actúa, y cualquier cosa que actúa es un cuerpo. Lo que es bueno es útil, pero para que sea útil conviene que haga algo. Si actúa, es un cuerpo. Dicen que la sabiduría es un bien; se sigue que también hay que decir que incluso ella es corpórea; no creen que "saber" sea de esta condición: es incorpóreo y un accidente de la otra, esto es, de la sabiduría. Así, ["saber"] no hace nada ni es útil. ¿Por qué, entonces, dice, no afirmamos que "saber" es un bien? Cuando nos referimos a aquello de lo que ["saber"] depende decimos que ello se refiere a la sabiduría misma. Escucha lo que responden otros contra estos antes de que yo comience a apartarme y a hacer mis consideraciones en otra parte. De este modo, dicen tampoco es un bien *vivir* dichosamente; quiéranlo o no hay que responder que la *vida* dichosa es un bien y que *vivir* dichosamente no es un bien [...] Los peripatéticos creen que no hay ninguna diferencia entre "sabiduría" y "saber", por cuanto en cualquiera de las dos también se encuentra la otra. Pues, ¿es que acaso consideras que cualquiera sabe si no es el que tiene sabiduría? ¿Acaso no piensas que cualquiera que sabe tiene sabiduría? Los antiguos dialécticos distinguen estas cosas, y dicha división llegó de ellos a los estoicos; te diré cuáles son esos asuntos: una cosa es un *campo*, otra *tener un campo*, ¿por qué no? Porque *tener un campo* pertenece al que lo posee no al campo. Así, una cosa es *sabiduría*, otra *saber*; creo que concedes que estas son dos cosas: aquello que se tiene y aquél que la tiene. Se tiene *sabiduría*, la tiene el que *sabe*. La sabiduría es la actitud perfecta o la que es llevada a un grado sumo u óptimo, pues es el arte de la vida. ¿Qué es saber? No puedo decir "una actitud perfecta", sino "aquello que le ocurre al que tiene una actitud perfecta". De este modo, lo uno es una actitud buena, lo otro es como tener una actitud buena. Hay, dice, [diferentes] tipos de cuerpos, como éste es un hombre, éste un caballo. A estos tipos de cuerpos siguen después los movimientos de sus almas, que enuncian el de sus cuerpos. Éstos tienen una cierta propiedad que además está separada de sus cuerpos; por ejemplo, veo que Catón camina; esto lo muestra la sensación y el alma lo ha creído. Lo que veo es un cuerpo, al que dirigí tanto mis ojos como mi alma. Después digo: "Catón camina"; lo que ahora digo –afirmano es un cuerpo, sino un cierto enunciado acerca del cuerpo. Es lo que unos llaman "afirmación", otros "proposición" y otros "lo dicho". Así, cuando decimos "sabiduría" estamos entendiendo algo corpóreo; cuando decimos "sabe" estamos hablando de un cuerpo. Pero hay una enorme diferencia entre decir algo y hablar de ello.



**8.6 Estobeo, *Ecl.* 1.621, 4-21 (*SVF* 2.197; *FDS* 905)**

De Cleantes: Cleantes decía que el que hace un juramento o jura durante un tiempo o bien conserva su juramento o bien comete perjurio, pues si jura de tal modo que cumple lo que se ajusta al juramento, conserva su juramento. Pero si a propósito no lo cumple, comete perjurio. De Crisipo: Crisipo decía que jurar verazmente difiere de conservar un juramento, y que cometer perjurio difiere de jurar falsamente, pues el que jura, en el momento en que lo hace, forzosamente jura veraz o falsamente, pues lo que es jurado por él es o bien verdadero o bien falso, porque resulta ser una proposición. Pero [no puede decirse] que en el momento en el que uno jura conserva un juramento o comete perjurio, porque [aún] no se hace presente el tiempo en el que la referencia de tales juramentos se produjo [y que indica que deben ser conservados]. En efecto, tal como se dice que alguien es fiel o no [a los acuerdos] no cuando se compromete [a ellos], sino cuando es inminente el momento en que [deben hacerse efectivos] los hechos conforme a los acuerdos, así también se dirá que alguien conserva su juramento y comete perjurio cuando llega el momento en que [uno] acordó cumplir lo que corresponde a sus juramentos.

**8.7 Sexto Empírico, *AM* 8.79-84 (*SVF* 2.167; 199; *FDS* 893)**

Debemos decir lo siguiente por el momento: que pretenden que la proposición completa es un compuesto; por ejemplo, "es de día" se compone de "día" y de "es"; sin embargo, (i) ningún incorpóreo puede componerse o dividirse, pues éstas son propiedades de los cuerpos. Por tanto, no hay ningún estado de cosas o proposición completa. (ii) Y todo decible debe ser dicho; pues es de ahí que obtuvo su nombre. Pero ningún decible es dicho, como establecen los que plantean dificultades. Por consiguiente, no existe ningún decible. De allí se sigue que (iii) ninguna proposición es verdadera o falsa pues "decir" es, como afirman los mismos estoicos, "proferir un sonido vocal significativo de una cosa pensada", como este verso: "canta, diosa, la cólera del pélida Aquiles". Sin embargo, no es factible proferir un sonido vocal significativo de esto por el hecho de que aquello cuyas partes no coexisten tampoco existe ello mismo, y las partes de esta cosa no coexisten, de modo que tampoco ella misma es existente. (iv) Y el hecho de que sus partes no son coexistentes se muestra directamente: en efecto, cuando proferimos la primera mitad del verso aún no existe la segunda, y cuando proferimos la segunda, aún no existe la primera, de manera tal que no proferimos el verso entero. (v) Pero tampoco la mitad del verso, pues, de nuevo, cuando decimos la primera parte de la mitad del verso, en ese momento aún no proferimos su segunda parte, y cuando proferimos la segunda, aún no decimos la primera, de manera tal que tampoco existe la mitad del verso. Y (vi) aunque lo investiguemos, tampoco existe una expresión única como "cólera", pues cuando decimos la sílaba "có", aún no proferimos [las sílabas] "lera", y cuando proferimos "lera", aún [no proferimos] "có". Ahora bien, (vii) si es imposible que exista algo cuyas partes no son coexistentes, hay que decir que no existe ninguna expresión. Es por eso que no hay ninguna proposición –que afirman que es un compuesto–, tal como "Sócrates existe". Pues cuando se dice "Sócrates" aún no existe, y cuando se dice "existe" aún no existe "Sócrates". Por consiguiente, la proposición entera no existe nunca, sino las partes de dicha totalidad. Pero sus partes no son proposiciones; por ende, no existe ninguna proposición. Por cierto, ¿por qué deberíamos examinar lo relativo a la proposición entera "Sócrates existe" cuando incluso la forma del caso [nominativo] misma, "Sócrates", en particular no puede concebirse en la existencia por la misma razón? Quiero decir porque sus partes componentes no coexisten.

**8.8 Amonio, *in int.* 17, 24-18, 7; 43, 5-20; 44, 11-45, 7 (*SVF* 2.168; 184. LS 33K; 33N; *FDS* 702; 776; 791)**

Aristóteles primero nos enseña a través de estas cosas cuáles son las que, prioritaria y continuamente, son significadas por ellos (*i.e.* por los sonidos vocales), y que los conceptos son los estados de cosas [que se dan] a través de estos [sonidos vocales] como medios, y que no hay que concebir ninguna otra cosa además de éstas como un intermedio entre concepto y cosa. Eso, precisamente, es lo que los de la Estoa suponían y consideraban [adecuado] llamar "decible". Ahora bien, estas cosas se transmitirán a través de lo dicho ahora, y primero hay que buscar la verdad y la falsedad en algunas de las cosas que son, de cualquier modo que sea. Y nuestra investigación actual es sobre esto, [a saber], si [la verdad o falsedad se da] en las cosas o los conceptos, o en los sonidos vocales, o si en dos de estas cosas, o si también en todas; y si en los sonidos vocales, en cuáles de ellos, y si en los nombres y en los verbos o si en los enunciados que se componen de ellos. También se determinará que los nombres y los verbos son sonidos vocales simples que no significan ni una verdad ni una falsedad, como también se ha dicho en los proemios de las *Categorías*; en cambio, en relación con el discurso apofántico completo que procede de la combinación de ellos se considera no sólo lo verdadero sino también lo falso, y, como antes de los sonidos vocales, se considera lo concerniente a estos conceptos, por cuanto [tales conceptos] son causa de los sonidos vocales. [...] Los peripatéticos dicen en contra de ellos que razonablemente mencionamos los demás casos por el hecho de que se han declinado de un [caso] recto, y que es justo llamar al caso recto de acuerdo con un cierto discurso por cuanto se declina a partir de algo. Pues, evidentemente, conviene que todo caso se produzca a partir de algo ordenado más arriba; los de la Estoa responden que también éste (*i.e.* el caso recto) se ha declinado a partir de un concepto que está en el alma, pues cuando deseamos mostrar el concepto de Sócrates que tenemos en nosotros mismos proferimos el nombre "Sócrates". Así, pues, tal como se dice que un lápiz, cuando se lo deja caer desde lo alto, ha caído compactado como algo recto y ha obtenido un caso recto, del mismo modo también consideramos que el [caso] recto se ha declinado desde el concepto y que es recto debido al arquetipo de la pronunciación según el significado. Pero si es por eso, dicen los peripatéticos, que ustedes consideran llamar recto al caso, también ocurrirá que los verbos tienen casos y que las palabras por naturaleza no admiten la declinación. Esto, sin embargo, es claramente absurdo y se encuentra en conflicto con lo que ustedes mismos transmiten. Es por eso, consiguientemente, que debemos preferir la ordenación peripatética sobre estos asuntos. [...] El filósofo Porfirio señaló de un modo completamente adecuado que "es" no se entiende en lugar de cualquier verbo, sino que estima que lo mismo que únicamente se altera desde el "es" y que significa la existencia [de algo] junto con el nombre produce un enunciado completo, pero que cuando está junto con los casos produce uno incompleto. Pues ciertos verbos, cuando están coordinados con los casos, también producen enunciados verdaderos o falsos, pero no pueden estar coordinados con los nombres; como "da pena", por ejemplo en "a Sócrates le da pena", pues "Sócrates da pena" está descoordinado. En esos casos [Porfirio] también investiga la ordenación de los estoicos que es de tal índole respecto de los términos predicados en las proposiciones. Lo predicado se predica o bien del nombre o bien del caso, y cada uno de ellos es o bien completo, como lo que se predica y es autosuficiente junto con el sujeto para que se genere una afirmación, o bien es incompleto y requiere de un añadido para producir un predicado completo. Ahora bien, si algo que se predica de un nombre produce una afirmación, ellos lo llaman "predicado" y "suceso" (ambas cosas, en efecto, significan lo mismo), como "pasea" en, por ejemplo, "Sócrates pasea". Pero si [algo se predica] de un caso, es un "cuasi-suceso", como si se encontrara junto a un suceso y fuera como [una especie] de "cuasi-predicado", como "da pena", por ejemplo, en "a Sócrates le da pena". En efecto, la [expresión] "se arrepiente" es un suceso, pero "da pena" es un cuasi-suceso



porque no puede estar unido al nombre para producir una afirmación, como "a Sócrates le da pena" (pues esto no es una afirmación), sino que no puede admitir una declinación (como "paseo", "paseas", "pasea") ni cambiar su forma junto con sus números. En efecto, tal como decimos "a éste le da pena", así también [decimos] "a éstos les da pena". Y, de nuevo, si lo que se predica de un nombre requiere del añadido de un caso de un nombre para producir una afirmación, se llama "menor" o "predicado", como en "ama" y "tiene buena voluntad", por ejemplo, en "Platón ama" (pues lo que se añade a él es el "quién", como "Dión", y produce la afirmación determinada "Platón ama a Dión"); pero si lo que se predica de un caso es lo que requiere estar unido a otro caso oblicuo para producir una afirmación, se llama "menor" o "cuasi-suceso", como es en "preocupa a", por ejemplo, "a Sócrates le preocupa Alcibíades". Todos estos se llaman "verbos"; tal es lo que los estoicos transmiten sobre estos temas.

**8.9 Galeno, *In Hippocratis de humoribus I* 16.204, 10-205, 5 (*SVF* 2.144)**

Sonido vocal, habla y voz no son lo mismo, sino que el sonido vocal es tarea de los órganos vocales, el habla de [los órganos] del habla, de los que el primero es la lengua, luego la nariz, los labios y los dientes. Órganos vocales son la laringe, los músculos y los nervios que la ponen en movimiento. Éstos transportan el poder desde el cerebro a estos [órganos]. Los antiguos no llamaban "voz" a todo sensible propio del oído ni solamente a aquel que se emite por la boca, en el cual se incluye "llorar", "silbar", "quejarse", "toser" y todo lo que es de esa índole. Pero solamente al sonido vocal humano, en virtud del cual conversamos unos con otros, lo llaman "voz".

**8.10 Varrón, *De lingua latina* 6.56 (*SVF* 2.143; *FDS* 512)**

"Hablar" (*loqui*) se dice [en latín] a partir de "lugar" (*locus*), porque cuando se dice que alguien habla por primera vez dice vocablos y otras palabras antes de que sea capaz de decir aquellas cosas en su lugar [apropiado]. Crisipo niega que esto sea "hablar", sino que es "como hablar"; porque tal como la imagen de un hombre no es un hombre, así también en los cuervos, en las cornejas y en los niños que comienzan a pronunciar las palabras no son palabras, porque no hablan. Por lo tanto, habla aquel que pone cada palabra en su lugar a sabiendas, y se ha expresado quien en ese momento ha manifestado hablando lo que tenía en su mente.

**8.11 Sexto Empírico, *PH* 2.81-84 (LS 33P; *FDS* 322)**

Pero si incluso concediéramos *ex hypothesi* que hay un criterio de verdad, se descubre que es inútil y vano si recordamos que, en cuanto a lo que dicen los dogmáticos, la verdad es inexistente y lo verdadero insustancial. Lo recordamos así: se dice que "verdadero" difiere de "verdad" de tres maneras: (i) en cuanto a la sustancia, (ii) en cuanto a la composición y (iii) en cuanto al poder. (i) En cuanto a la sustancia porque lo verdadero es incorpóreo –pues es una proposición, es decir, un decible, en tanto que la verdad es un cuerpo –pues es un conocimiento declarativo de todas las [proposiciones] verdaderas, y el conocimiento es lo rector dispuesto de cierta manera, tal como también un puño es una mano dispuesta de cierta manera, pero lo rector es un cuerpo, ya que, según ellos, es hálito). (ii) En cuanto a la composición porque lo verdadero es algo simple; por ejemplo, "yo converso". Pero la verdad está compuesta de muchos conocimientos verdaderos. (iii) En cuanto al poder porque la verdad depende de un conocimiento, pero lo verdadero no depende por completo, razón por la cual sostienen que la verdad solamente se encuentra en el virtuoso, pero lo verdadero también en el ruin, pues es posible que el ruin diga algo verdadero. Estas son las tesis [que defienden] los dogmáticos; pero nosotros, atendiendo de nuevo al plan de nuestro escrito, produciremos ahora nuestros argumentos solamente en relación con "lo verdadero", porque la verdad, que se dice que es un sistema del conocimiento de las cosas verdaderas, es cancelada junto con ello. De nuevo, dado que algunos de nuestros argumentos –a través de los cuales disputamos la existencia misma

de lo verdadero– son más generales, otros –a través de los cuales mostramos que lo verdadero no existe en el sonido vocal, en lo decible, o en el movimiento de la mente– son específicos, consideramos que es suficiente por el momento establecer únicamente los que son más generales.

**8.12 Ps. Galeno, *De historia philosophica* 13, 2-11 (*FDS* 323)**

Verdadero es lo que se opone a algo; lo verdadero difiere de la verdad de tres maneras: en cuanto a la sustancia, a la composición y al poder. En cuanto a la sustancia porque lo verdadero es un incorpóreo (pues una proposición también es un incorpóreo), pero la verdad es un cuerpo. En efecto, es un conocimiento de todas las [proposiciones] verdaderas, pero el conocimiento es, en cierto modo, lo rector [del alma], y lo rector parece ser hálito, lo cual, precisamente, parecería que plausiblemente es en especial de naturaleza corpórea. En composición estas cosas difieren porque lo verdadero es simple (por ejemplo, "yo estoy conversando") y por hallar para nosotros la verdad, que comprende todas las [proposiciones] verdaderas. En cuanto al poder se distingue porque lo verdadero le sucede también a un vil (pues incluso el que no se esfuerza mucho a veces habla de un modo verdadero), pero la verdad solamente se da en los virtuosos.

**8.13 Esteban de Alejandría, *in int.* 11, 8-12, 7 (*FDS* 792)**

Pues bien, Aristóteles afirma que tales cosas (*i.e* las partes del discurso, los casos, los verbos, los nombres) difieren del nombre de la siguiente manera: porque el nombre que está completamente coordinado con el "era" o el "es" o "será" es verdadero o falso, pero estas cosas no lo son. El "es", "era" y "será", como señaló el filósofo Porfirio, se ha dicho solamente en los verbos mismos que expresan existencia y ya no en los demás verbos. En efecto, los demás verbos que están coordinados con los casos se encuentran directamente desorganizados. Pues nadie dice "de Sócrates pasea", de donde también investiga allí la ordenación de los estoicos, porque lo que se predica de algo se lo predica o bien de un nombre o de un caso recto; y si de un nombre, se produce un enunciado completo o no completo. Y si se produce un enunciado completo, lo llaman "predicado" o "suceso", pues ellos llaman a lo mismo [así], y es obvio que es la causa. Pues dicen "predicado" porque se enuncia o se dice y se predica de un sujeto, y es un "suceso" porque caminar le sucede a Sócrates. En cambio, si no se produce un enunciado completo, se llama "cuasi-predicado" o "cuasi-suceso", como "Sócrates ama", pues omite a alguien; pero, de nuevo, si se predica de un caso, produce o una proposición completa <*> menor o un predicado, como "a Sócrates le da pena"; o bien <no> se produce una proposición completa y la llaman "menor" o "cuasi-predicado" o "menor" o "cuasi-suceso", como "a Sócrates le preocupa", pues omite algo, como "Alcibíades" o algún otro. Pues bien, las explicaciones de estos casos en cuanto a lo demás son idénticos, pero junto con el "es", o el "será" o el "era" no son verdaderos ni falsos.

**8.14 Estobeo, *Ecl.* 2.78, 7-11; 97, 15-98, 6 (*SVF* 3.91; LS 33J)**

Dicen que lo elegible y lo que debe ser elegido son diferentes. Lo elegible es todo bien, en tanto que lo que debe ser elegido es todo acto beneficioso, que es considerado [como tal] en relación con *tener* el bien. Por eso elegimos lo que debe ser elegido; por ejemplo, el *actuar* con sabiduría que es considerado [como tal] en relación con *tener* sabiduría. Sin embargo, no elegimos lo elegible, sino que sin duda elegimos tenerlo. [...] Dicen que, tal como lo elegible se diferencia de lo que debe ser elegido, así también lo deseable se diferencia de lo que debe ser deseado, y lo que es anhelable de lo que debe ser anhelado, y lo aceptable de lo que debe ser aceptado. En efecto, los bienes son elegibles, anhelables, deseables y aceptables, en cambio los actos beneficiosos tienen que elegirse, anhelarse, desearse y aceptarse, ya que son predicados y adyacentes a los bienes. Ciertamente, nosotros elegimos lo que debe ser elegido,



anhelamos lo que debe anhelarse y deseamos lo que debe desearse, ya que las elecciones, deseos y anhelos lo son de predicados, y así también los impulsos. No obstante, elegimos, anhelamos y, de un modo semejante, deseamos tener los bienes, por lo cual los bienes también son elegibles, anhelables y deseables, ya que elegimos tener prudencia y moderación <pero> no, por Zeus, el actuar con prudencia o moderación porque son incorpóreos, es decir, predicados.

**8.15 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr.* 17, 32-18, 7 (*FDS* 1057)**

En efecto, en "si es de día, hay luz" que haya luz se sigue necesariamente de "es de día", pero no de un modo silogístico. También cometer un error se sigue del que roba y cometer injusticia del que injuria, pero no por eso esas cosas son silogismos, pues lo propio de un silogismo es probar a través de muchas cosas lo que es necesario. Por tanto, tampoco las expresiones son más que las cosas establecidas, sino que estas cosas significan lo mismo que lo primero y, de esta manera, tampoco habrá un silogismo a partir de cosas de tal índole. En efecto, también es así el argumento en virtud de una sola premisa, tal como el que dice "es de día; pero no es el caso que no es de día. Por lo tanto, hay luz". Pues "no es el caso que no es de día" sólo se diferencia de "es de día" por la expresión.

**8.16 Sexto Empírico, *AM* 8.96-98 (*SVF* 2.205; LS 34H; *FDS* 916)**

Entre las [proposiciones] simples, unas son definidas, otras indefinidas y otras intermedias. Definidas son las que enuncian indicativamente (o "deícticamente"); por ejemplo, "éste pasea, "éste está sentado" (pues [cuando enuncio esas proposiciones] indico una persona particular). Indefinidas, en cambio, son, según ellos, aquellas en las cuales hay una parte indefinida dominante; por ejemplo, "alguien está sentado". Intermedias, por su parte, son las que son del siguiente modo: "un hombre está sentado" o "Sócrates pasea". Pues bien, "alguien pasea" es indefinida porque no ha definido a ningún individuo particular entre los que están paseando (en efecto, se puede enunciar en común en cada uno de ellos). "Éste está sentado", en cambio, es definida porque ha definido a la persona indicada. "Sócrates está sentado", por su parte, es intermedia porque no es indefinida (pues ha definido la especie [a que pertenece el individuo]) ni definida (pues no se enuncia con una indicación), sino que parece que es intermedia a ambas, a la indefinida y a la definida. Y sostienen que la indefinida –"alguien pasea" o "alguien está sentado"– se vuelve verdadera cuando se descubre que la definida – "éste está sentado" o "éste pasea"– es verdadera. Pues si no hay ninguna persona particular que esté sentada la indefinida "alguien está sentado" no puede ser verdadera.

**8.17 Simplicio, *in cat.*396, 3-22 (*SVF* 2.177)**

Hay que entender lo siguiente: que a veces los nombres no privativos –como "pobreza" que es la privación de dinero y "ciego" que es la privación de la vista– revelan la privación, y otras veces los nombres privativos no revelan la privación. En efecto, "inmortal", que tiene la figura privativa de la expresión, no significa privación, pues no está en lo que es por naturaleza estar muerto, [pero] luego cuando [uno] no está muerto, usamos el nombre. Hay, sin embargo, una enorme confusión en cuanto a las voces privativas, pues, dado que ellas se pronuncian a través de [preposiciones como] "sin" –como en el caso de "sin casa", "sin hogar"–, a veces sucede que se las confunde con las afirmaciones y otras veces con sus contrarios (*sc.* con las negaciones de dichas afirmaciones). En efecto, tal como la cobardía es el contrario de la valentía, así tambien la injusticia lo es de la justicia, por ser contraria a la justicia. Con frecuencia [una voz privativa] también revela el mal, tal como cuando llamamos "áfono" al poeta trágico que suena mal; también revelan afirmaciones a través de voces privativas, como "diferentes-indiferentes", "útil-inútil". A veces también significan más cosas, en la medida en que revelan una afirmación, una privación, una contrariedad, como "áfono". Ellas (*sc.* afirma-

ción, privación, contrariedad) también significan diferencias contrarias, tal como la ausencia de oportunidad también revela lo contrario de la oportunidad, pero, en general, no muestra nada privativo, porque también la perversidad es contraria a la bondad y la ausencia de perversidad es privación de perversidad, y lo es cuando además muestra bondad. Dado que la irregularidad es enorme, Crisipo la abordó en sus tratados *Sobre las cosas privativas*; Aristóteles, en cambio, no se ocupó de eso, sino que solamente trató acerca de lo que se da según el estado y la privación.

**8.18 Sexto Empírico, *PH* 1.65-66**

Vayamos pues al discurso; de éste, uno es interno, otro pronunciado. Pues bien, veamos primero lo que se refiere al interno. Éste –de acuerdo con los dogmáticos que ahora son nuestros principales oponentes, los estoicos– parece ocuparse de lo siguiente: de la elección de lo apropiado y de la evitación de lo ajeno, del conocimiento de las artes que contribuyen a eso, de la captación de las virtudes según la propia naturaleza <y> de las cosas que se refieren a las pasiones.

**8.19 Sexto Empírico, *AM* 8.275-276 (*SVF* 2.135; 223; *LS* 53T; *FDS* 529)**

Pero si el signo no es sensible, como probamos, ni inteligible, como establecimos, y si al margen de éstas no hay una tercera [posibilidad], hay que decir que no hay signo alguno. Los dogmáticos, sin embargo, han enmudecido respecto de cada una de las cosas que se han probado de esta manera y, al establecer lo contrario, afirman que el ser humano no se diferencia de los animales irracionales en virtud del discurso pronunciado (pues también los cuervos, loros y arrendajos profieren sonidos vocales articulados), sino del [discurso] interno. Tampoco [difiere] únicamente en virtud de la simple presentación (pues los irracionales también experimentan presentaciones), sino en virtud de la presentación transitiva y compositiva. Es precisamente por eso que [el ser humano], al tener un concepto de secuencia [lógica], inmediatamente, a causa de dicha secuencia, capta la noción del signo. En efecto, el signo mismo es algo de esta índole: "si esto, esto [otro]". Por consiguiente, el que exista el signo sigue a la naturaleza y la estructura del ser humano.

**8.20 Filón de Alejandría, *De vita Mosis* 2.127-129 (*FDS* 531)**

No es inútil que el pectoral sea doble, pues doble es por naturaleza el discurso, tanto en el universo como en el ser humano. En el universo [se da ], por un lado, el [discurso] concerniente a los incorpóreos y a las Ideas paradigmáticas, a partir de los cuales se constituyó el cosmos inteligible y, por otro lado, el que concierne a las cosas visibles que, claro está, son imitaciones e impresiones de aquellas Ideas, a partir de las cuales se completó este [cosmos] sensible. En el ser humano, en cambio, está el [discurso] interno, por una parte, y el pronunciado, por la otra: aquél es como una fuente, en tanto que éste se ha generado al fluir desde aquél. El lugar del [discurso interior] es lo conductor, el [del pronunciado] es la lengua, la boca y cualquier otro instrumento propio del sonido vocal que se da en la pronunciación. El artesano confirió una forma cuadrangular al pectoral, sugiriendo enigmáticamente muy bien que no sólo el discurso de la naturaleza, sino también el del ser humano deben estar completamente fijos y no ser agitados en sentido alguno. Ésa es la razón por la cual también ha asignado al discurso las dos virtudes mencionadas, la demostración y la verdad. Pues el discurso de la naturaleza es verdadero y demostrativo de todas las cosas, y el del sabio, que imita al de la naturaleza, convenientemente debe ser el que se encuentra más alejado de la falsedad, debe honrar la verdad, y no debe ocultar por envidia ninguna cosa cuya revelación podría beneficiar a quienes están aprendiendo. Desde luego que no, sino que a los dos discursos que se encuentran en cada uno de nosotros, al pronunciado y al interior, les confirió como propias sus dos virtudes: al pronunciado la demostración, al [interior], en cambio, la verdad que se da en el pensamiento. En efecto, corresponde al pensamiento no admitir falsedad alguna, en tanto que a la interpretación le corresponde no poner ningún obstáculo entre los que están en contra de la más precisa demostración.



**8.21 Porfirio, *De abstinentia* 3.2-3; 3.7, 1-7 (*FDS* 529A)**

Puesto que de acuerdo con los de la Estoa hay dos [tipos de] discurso, el interno y el pronunciado, y, de nuevo, dado que el uno es correcto y el otro incorrecto, conviene distinguir si los animales se encuentran privados [de alguno de ellos]. ¿Es que acaso [están privados] solamente del [discurso] correcto y no simplemente del discurso? ¿O bien [se encuentran privados] por completo de todo [discurso] que proviene tanto del interior como del exterior? Claramente, parecen querer decir que están completamente privados de ellos, no sólo del que es correcto. Pues si así [no fuera], no serían animales irracionales sino racionales, como, según ellos, son prácticamente todos los seres humanos; en efecto, de acuerdo con ellos, sólo ha habido un sabio o dos, y únicamente entre ellos la razón (o discurso) es recta, en tanto que todos los demás son viles, aun cuando unos estén progresando y otros tengan una acumulación de vileza, [y] aun cuando todos sean igualmente racionales. Conducidos por su egoísmo, llaman "irracionales" a todos los otros animales sin distinción, pues desean indicar que su privación completa de razón se debe a su irracionalidad. Desde luego que, si hay que decir la verdad, no sólo puede contemplarse la razón en todos los animales sin más, sino que en muchos de ellos [la razón] posee [como ciertas] advertencias para su perfección. Pues bien, dado que el discurso (o razón) era doble –el que se da en [el plano de] la pronunciación y el que se da en el de la disposición [interna]–, comencemos primero por el que es pronunciado, es decir, el que se forma en el plano del sonido vocal. Si el discurso pronunciado es, efectivamente, un sonido vocal significativo de lo que es interno y de los estados emocionales del alma, sonido que se da a través de la lengua –sin duda, esta caracterización es muy general y ya no sigue a una escuela [determinada], sino solamente al concepto de discurso (o razón)–, ¿por qué están excluidos de él los animales que emiten sonidos? ¿Y por qué no piensan lo que experimentan incluso antes de decir lo que van [a decir]? Desde luego que llamo "pensamiento" al sonido vocal [emitido] en silencio en el alma. Por ende, si se emite un sonido vocal gracias a la lengua, de cualquier modo que suene, ya sea al modo de un bárbaro o de un griego, de un perro o de un buey, los animales que emiten sonidos vocales participan de dicho discurso (o razón). [...] Pero también hay que mostrar su discurso interior (*sc.* el de los animales), es decir, el interno. Parece, sin embargo, que la diferencia, como incluso dice Aristóteles en alguna parte, no se distingue en un sentido sustancial, sino que se ve en el más y el menos. Tal como muchos también creen, que la diferencia entre los dioses y nosotros radica, no en un aspecto sustancial, sino en la precisión o no del discurso (o razón).

**8.22 Filón de Alejandría, *De migratione Abrahami* 78 (*FDS* 533)**

Por eso, [Moisés] dice expresamente que Aarón, el discurso pronunciado, lo llama como auxilio. "Mira", dice [la Escritura], "¿no es Aarón tu hermano?" En efecto, dado que la naturaleza racional es la única madre de ambos, sus vástagos son sin duda hermanos. "Sé que hablará", pues lo propio de la mente es comprender, en tanto que emitir un sonido es lo propio de la pronunciación. "Él mismo", dice [la Escritura], "emitirá un sonido para ti", pues el intelecto, al no ser capaz de explicar lo en él está determinado, se vale del discurso que le es vecino como de un intérprete para demostrar lo que está experimentando. Luego añade: "Mira, él vendrá a tu encuentro", porque, en realidad, el discurso sale al encuentro de las reflexiones, les añade verbos y nombres, y estimula lo carente de significado de modo de convertirlo en un significado. "Y al verte", dice, "se alegrará de ello", pues el discurso se alegra y se regocija cuando la reflexión no es confusa; y puesto que es clara, se vale [del discurso] como

de un intérprete infalible y rápido que tiene abundancia de nombres exactos, precisos y llenos de una enorme distinción.

## COMENTARIO

La lógica estoica, como las demás partes de la filosofía, opera sobre la base de la distinción ontológica fundamental: cuerpo e incorpóreo. Dicha distinción se aprecia con claridad en la fonética y la semántica estoicas, algunos de cuyos elementos se discuten en los textos incluidos en este capítulo. De hecho, no hay modo de entender la fonética estoica (centrada en ítems corpóreos) sin tratar al mismo tiempo la semántica, que se ocupa de ítems incorpóreos, pues la "voz" o "sonido vocal" (φωνή) no es más que "aire golpeado" (cf. texto **8.1**) y, por ende, un cuerpo, en tanto que el significado es el estado de cosas o lo que ciertos sonidos vocales significan para aquellos que son capaces de entender dicho significado (cf. textos **8.2** y **8.3**). Hay un sentido, entonces, en que el sonido vocal o voz "consta" de un ingrediente corpóreo y de otro incorpóreo, de modo que una φωνή estoica, además de un mero ruido, también puede ser significativa para quien la pronuncia o la oye y es capaz de comprenderla. El significado de dicha voz, por su parte, aun siendo por sí un ítem incorpóreo, requiere de un cuerpo que oficie de portador de esa intención significativa. Si esta especie de relación de codependencia entre el sonido vocal corpóreo y el significado incorpóreo es plausible, se puede comprender por qué los estoicos parecen haber pensado que su fonología debía tratarse asociada a su semántica. El otro detalle importante de este capítulo tiene que ver con el hecho de que muchas de las distinciones importantes que encontramos en estos textos parecen pertenecer más a la gramática que a la lógica o la semántica. En efecto, en ellos hay detalladas distinciones sobre qué es un nombre (ὄνομα), una denominación o apelativo (προσηγορία), una proposición (ἀξίωμα), un predicado (κατηγόρημα) y sus tipos (activo, pasivo, "pasivo-reflexivo", etc.; cf. texto **8.2**). Pero eso solamente es una falsa apariencia, pues los estoicos parecen haber incorporado sin problemas la gramática a su lógica y, por ende, también a su teoría del significado. Como ha mostrado Frede (1987: 303), las "partes del discurso" estaban incluidas en la sección de la dialéctica estoica que trataba sobre el sonido vocal, el significante y el significado (cf. también capítulo 1, texto **1.1**, capítulo 5, texto **5.1**, DL 7.43, Barnes 1999: 201 y Blank-Atherton 2003: 314). El comentario a este capítulo se divide en dos partes: en la parte **(i)** discutimos la distinción corpóreo-incorpóreo aplicada a la fonología y semántica estoicas; en la parte **(ii)** tratamos la relevancia de la teoría estoica del significado (λεκτά) en el trasfondo del corporeísmo estoico y ofrecemos una evaluación general de la innovación estoica.

**(i)** En la antigüedad tardía parece haber constituido un problema serio determinar si la voz o sonido vocal (φωνή) era un cuerpo o no (cf. texto **8.3** y las fuentes peripatéticas citadas en nota a la línea 12 del texto griego); el problema seguramente no es irrelevante pues no parece tan simple establecer con claridad cuál es la diferencia entre (*a*) el sonido vocal como entidad física capaz de excitar nuestro sistema senso-perceptivo, por un lado, y (*b*) el significado de dicho sonido vocal, por el otro. Parece haber habido un esfuerzo por parte de los estoicos por dejar en claro que un significado no es reductible a un sonido vocal ya que éste también puede ser no significativo (como un ruido: ἦχος; cf. texto **8.1**). Hay al menos tres términos que requieren una aclaración por su relevancia técnica: φωνή ("voz" o "sonido vocal"), λέξις ("expresión", pero quizá también "dicción") y λόγος ("discurso" o "lenguaje"). Parece que φωνή es el término más genérico porque incluye sonidos inarticulados como los ruidos (cf. texto **8.1** y también la distinción de Galeno entre φωνή, διάλεκτος y αὐδή en el texto **8.9**), en tanto que λέξις es solamente un sonido articulado (el alcance de esta afirmación puede verse en Diomedes, *Ars Grammatica* 2. 420, 9-21 = *FDS* 502, y en Amonio, *In de int.* 31, 3-19 = *FDS* 504). Galeno sugiere que solamente la φωνή es propia del ser humano, ya que es gracias a ella que podemos conversar unos con otros y por eso la llaman (presumiblemente



los estoicos) "voz" o "discurso" (αὐδή; cf. texto **8.9** y Galeno, *In Hippocratis Librum Epidemiarum Commentarii* 17a.757, 11 ss. = *FDS* 478). Pero si hemos de tomar nuestro texto **8.1** como informando doctrina estoica genuina (probablemente, las tesis del estoico Diógenes de Babilonia), no es cierto que los estoicos identifiquen la φωνή como algo exclusivo del ser humano pues también incluye sonidos inarticulados (como un ruido). Pero el carácter corpóreo de la voz o sonido vocal está suficientemente probado para los estoicos a partir del hecho de que, cuando uno lo profiere, llega a los oyentes que son capaces de oírlo. En virtud de su teoría fisicalista de la percepción (para la cual cf. nuestro capítulo 13; para la explicación de la fisiología de la percepción y en particular de la audición cf. **13.13**) los estoicos explican la audición como una corriente de hálito (un cuerpo) que va desde lo rector del alma (un ítem corpóreo) al oído (otro cuerpo). Una expresión (o "dicción"; λέξις), en cambio, es siempre articulada aunque puede ser no significativa, como "blituri" (que en griego no significa nada y menos aún en español); que una λέξις es articulada debe significar que es "pronunciable", aunque lo que un hablante pronuncie no necesariamente debe ser significativo (cf. texto **8.10**; en el texto **8.1** también se aclara que, según Diógenes de Babilonia, una "expresión" es un sonido vocal escrito, como "día". Eso indica que la λέξις puede entenderse como un tipo o especie de φωνή, de donde se sigue que también debe ser un cuerpo). El hecho de que una λέξις puede no ser significativa también aclara la diferencia entre λέξις y λόγος: en tanto éste es *siempre* significativo, aquélla puede no ser significativa, pero tanto el uno como la otra son cuerpos. Pero un λόγος, también es una cierta especie o tipo de φωνή (*i.e.* "un sonido vocal significativo emitido desde la mente", lo cual parece garantizar que *siempre* sea significativo; **8.1**), y si es un sonido vocal, es un cuerpo. Más aún, si una denominación o apelativo (προσηγορία) es una parte del λόγος que indica una cualidad peculiar, y las cualidades estoicas son cuerpos o estados corpóreos (cf. capítulo 3, texto **3.8**), también el λόγος debe ser un ítem corpóreo.

Los estoicos (y por lo que informan los *Commentaria in Dionysii Thracis Artem Grammaticam*, 482, 3-32, *ex Heliodoro* = *FDS* 481– probablemente reproduciendo los argumentos del estoico Diógenes de Babilonia, citado en nuestro texto **8.1**) argumentan a favor de la tesis de que una φωνή no es más que "aire golpeado o el sensible propio del oído" (φωνή ἐστιν ἀὴρ πεπληγμένος ἢ τὸ ἴδιον αἰσθητὸν ἀκοῆς), es decir, una voz o sonido vocal es un cuerpo. En los *Commentaria* recién mencionados aparece un importante elenco de argumentos que habría utilizado el estoico Diógenes de Babilonia en su tratado *Sobre el sonido vocal*; varios de esos argumentos operan sobre la base del supuesto fisicalista de que sólo lo que es corpóreo es capaz de poner en movimiento o de actuar sobre algo corpóreo, un tipo de argumento que veremos repetido de nuevo en el capítulo 13, cuando se explica la fisiología de la percepción (cf. textos **13.3** y **13.13**) y en el capítulo 14 a propósito de la causalidad. Como hemos indicado recién, la premisa general que gobierna los argumentos atribuidos al estoico Diógenes de Babilonia es que el sonido vocal es un cuerpo si y sólo si puede actuar (cf. **8.1**: πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι) y recibir una acción, ya que todo lo que puede actuar y recibir una acción es un cuerpo. Y una φωνή de hecho actúa y recibe una acción: actúa porque, cuando oímos una voz o el sonido de las cítaras, experimentamos un estado placentero, que es un estado corpóreo (e incluso anímico, pero como el alma es un cuerpo, la explicación puede quedar coherentemente anclada del lado fisicalista también para explicar un estado anímico agradable). Pero el sonido vocal también es afectado porque, cuando lo emitimos se genera un viento que hace que oigamos menos el sonido vocal emitido por nosotros mismos. En lo que parece estar pensando Diógenes para mostrar el aspecto pasivo de la φωνή es en lo que sucede cuando uno emite una voz y, al hacerlo, uno mismo produce un aire capaz de hacer que oigamos con menor precisión nuestra propia voz. Simplicio presenta algunas objeciones a "los que definen el sonido vocal como el sensible propio del oído", la principal de las cuales es que

esta definición lo es de lo audible, que es lo que le sucede al sonido vocal, pero el sonido vocal no es lo único que es audible, porque también lo es el sonido (ψόφος). Además, Simplicio también se opone a admitir que el sonido vocal sea un cuerpo y expresamente dice que Diógenes de Babilonia, al sostener que es "aire golpeado", está equivocado pues si lo que dice Diógenes es factible, argumenta Simplicio, el sonido vocal (φωνή) será un cuerpo y de esa manera se estará explicando lo que ha experimentado la afección (el aire golpeado) en vez de la afección (que es el golpe). Si esto es así, el sonido vocal se dará en el golpe, no en lo golpeado (cf. Simplicio, *in Phys*. 425, 31-426, 6 =*FDS* 480). El argumento parece poco persuasivo porque los estoicos estarían muy cómodos con la idea de que una φωνή es un cuerpo; el supuesto de Simplicio claramente debe ser que, como sugiere Aristóteles, la voz o sonido vocal es un sonido significativo (cf. *DA* 420b32-33). Pero, como hemos visto, los estoicos están interesados en defender la tesis de que no todo sonido vocal es significativo. A pesar de las quejas de Simplicio, es probable que la idea estoica de que la voz o sonido vocal no es más que aire golpeado esté inspirada en el mismo Aristóteles, quien argumenta que dado que todo emite un sonido (πᾶν ψοφεῖ) cuando algo golpea algo, y eso es aire, razonablemente tendrían voz los que en sí mismos reciben aire (*DA* 420b14-16). Al comienzo de este comentario hemos sugerido que los estoicos parecen haber creído que era necesario discutir su fonética asociada a su semántica. En efecto, si al menos algunos sonidos vocales son significativos (como "es de día", que es un ejemplo de λόγος en **8.1**), hay entonces una razón para sospechar que no hay forma de tratar la fonética sin la semántica, ni la semántica sin la fonética, tal como no hay forma de discutir los cuerpos sin los incorpóreos ni los incorpóreos sin los cuerpos.

**(ii)** Visto desde el punto de vista del significado (que es un incorpóreo; texto **8.2**), un λεκτόν lo es siempre de un cuerpo (un sonido vocal), que es el portador de dicho significado. Pero eso no nos habilita a confundir el significado con lo que lo porta; por eso es relevante la aclaración (en el texto **8.1**) de que los sonidos vocales se pronuncian o profieren (προφέρεσθαι), en tanto que los decibles (*i.e.* los significados) se dicen (λέγειν). Decir algo es, entonces, proferir algo significativo; la mera pronunciación, en cambio, también puede ser no significativa, como cuando uno vocaliza un sonido como "blituri" o, como dice Varrón citando a Crisipo, uno puede pronunciar un sonido vocal que sea significativo en el idioma en el que se lo pronuncia pero puede no estar hablando. Es decir, si un cuervo, un loro o un niño pequeño que no conocen el significado del nombre común "casa" (una "denominación" o "apelativo" en la jerga estoica) o de la proposición "la casa es grande" pronuncian esas expresiones, en rigor, aún no están hablando ni diciendo nada pues ignoran el significado de esos ítems (cf. nuestro texto **8.11**). Hablar (**8.11**: *loqui*) o decir (**8.1**: λέγειν), entonces, requiere no sólo pronunciar un sonido articulado, sino también significativo y, como enfatiza Varrón (citando a Crisipo en **8.11**), *sabiendo* que es significativo porque es lo que uno quiere decir o significar de manera consciente.

Aunque el elenco de decibles (λεκτά) es relativamente amplio (en efecto, incluye no sólo proposiciones, sino también preguntas, averiguaciones, juramentos, imperativos o prescripciones; texto **8.2**), los estoicos parecen haber pensado que las proposiciones o "afirmables" (*assertibles*; como sugieren traducir Barnes 1999: 72; 200 y Bobzien 1999: 93 el griego ἀξιώματα) son los ítems que mejor ejemplifican (o que lo hacen del modo más completo) un significado en la medida en que son capaces de describir correctamente (cuando son verdaderas) y de un modo completo ciertas cosas o hechos del mundo (la traducción de ἀξίωμα por "asertible" encuentra apoyo textual en nuestro texto **8.2**, donde se define "proposición" como lo "afirmable o negable": τὸ ἀποφαντὸν ἢ καταφαντόν). Sin embargo, un ítem significativo no se reduce a una proposición: cuando digo "Juan viene" significo algo (*i.e.* que Juan está viniendo), pero cuando digo "Juan, ven" también estoy significando algo (*i.e.* que venga Juan).



Eso indica que, aunque los imperativos (como también las preguntas o averiguaciones) no son verdaderos ni falsos, son, no obstante, significativos y que, por ende, son buenos ejemplos de λεκτά. En la distinción técnica "decir"-"proferir" solamente se *dice* lo que es significativo, aunque puede *proferirse* o *pronunciarse* lo que no necesariamente lo es (cf. **8.11**).

Pero, ¿qué son los "decibles"? En un sentido general son todo lo que podemos decir, pero "decir" debe restringirse solamente a lo que puede decirse de un modo significativo en el sentido recién indicado. Pero, ¿significativo para quién? Obviamente, para quienes entienden la lengua en que se pronuncia el sonido vocal o, más precisamente, en el que se lo *dice* (cf. texto **8.3**): cuando digo "llueve" o "Juan viene" esas expresiones son significativas para quienes entienden español, pero para quienes no lo entienden son solamente φωναί desprovistas de significado, meros ruidos. Pero, ¿cuándo y por qué un sonido vocal se vuelve significativo para alguien? Cuando ese alguien ha aprendido a hablar la lengua en que ese sonido se profiere, que es el momento en que comienza a identificar un sonido con una cierta estructura conceptual que le permite identificar tipos de cosas, es decir, cuando la φωνή es no sólo aire golpeado, sino también aire articulado y emitido desde su mente (cf. **8.1**; esto último podría ser puesto en duda a partir de la observación que hace Sexto en el texto **8.18**, pues al menos algunos animales irracionales también son capaces de emitir sonidos articulados, aunque los estoicos probablemente cuestionarían que tengan "mente", la cual corresponde a "lo conductor" del alma; cf. texto **8.20**). Esta diferencia entre mero sonido pronunciado o proferido y sonido significativo es formulada por los estoicos con cierta precisión en su distinción entre dos tipos de razón o discurso (λόγος): pronunciado (προφορικός) e interno (ἐνδιάθετος; nuestros textos **8.18-8.22** dan cuenta de esa importante distinción). El discurso pronunciado es un discurso común a racionales e irracionales (como informa Sexto en el texto **8.19**), pues también hay animales irracionales que pronuncian sonidos articulados), de modo que los humanos no pueden distinguirse de las bestias en virtud de este tipo de discurso. Según Sexto Empírico en este mismo pasaje, lo que distinguiría a los irracionales de los racionales es lo que llama "presentación transitiva y compositiva": μεταβατικὴ καὶ συνθετικὴ φαντασία), es decir, el tipo de presentación que permite establecer una secuencia lógica (como ocurre en el caso de las presentaciones humanas que no sólo tienen contenido proposicional sino que además son proposiciones). Pero como reporta el propio Sexto en el texto **8.18** y como lo confirman otras fuentes (cf. Filón en **8.20** y **8.22**), lo que nos distingue de los irracionales es el "discurso interior" (λόγος ἐνδιάθετος), que es el que se ocupa de la elección de lo apropiado y de la evitación de lo ajeno, del conocimiento de las artes, de la captación de las virtudes y, en general, de comprender. Dicho de otro modo, el discurso o razón interior es la razón entendida en su sentido fuerte de comprender (en sentido teórico y práctico). A pesar de los esfuerzos de Porfirio (en **8.21**) por tratar de debilitar el enfoque estoico sobre la completa ausencia de racionalidad en las bestias, parece que no hay evidencia alguna de que los animales irracionales tengan λόγος en el sentido vigoroso de "comprender". El argumento general de Porfirio en contra de la tesis estoica de la completa ausencia de racionalidad de las bestias procede partiendo por el discurso pronunciado, que es común a seres humanos y animales: si el discurso pronunciado es un sonido vocal significativo de lo que es interno y de los estados emocionales, no hay razón para pensar que las bestias se encuentran completamente privadas de racionalidad, pues ellas también emiten sonidos significativos (o, como dice Sexto en **8.18** "articulados"). Desafortunadamente para nosotros, Porfirio no expone su tratamiento del discurso interior; hacia el final de **8.21** solamente dice que también las bestias tienen este tipo de discurso, pero no hay ningún rastro en este pasaje de las características que, según otras fuentes, tendría el discurso interior según los estoicos. Si lo que informan Sexto y Filón es razonable, argumentar (como hace Porfirio) que los irracionales también son "racionales" por tener λόγος προφορικός es claramente insuficiente, pues lo decisivo es el discurso interior entendi-

do como una capacidad de hacer juicios prácticos y teóricos y, en general, de comprender. Aunque los loros y los arrendajos sean capaces de emitir sonidos vocales articulados significativos, no hay ninguna evidencia de que sean a la vez capaces de comprenderlos o de utilizarlos de un modo constructivo para elegir lo apropiado y evitar lo ajeno, para conocer las artes, etc. Y ello es sencillamente así, podría argumentar un estoico, porque esos animales no saben o no entienden qué es lo elegible o lo evitable o qué es conocer algo. En este caso, la distinción entre decir y proferir que proporciona nuestro texto **8.11** es sin duda relevante.

Ahora bien, si un sonido vocal deja de ser mero aire golpeado cuando alguien es capaz de entender su significado, parece que también hay un aspecto fisiológico de los significados o, más precisamente, un aspecto que se da asociado a procesos fisiológicos, porque un decible es "lo que subsiste de acuerdo con una presentación racional" (texto **8.2**). Una presentación tiene un aspecto fisiológico en la medida en que puede entenderse como un estado mental que ocurre como el resultado de un φανταστόν. Que un decible "subiste" significa que es un incorpóreo (pues solamente los incorpóreos subsisten), y que subiste de acuerdo con una presentación racional debe querer decir que, en cierto sentido, los significados son algo cercano a los pensamientos, aun cuando no pueden identificarse con ellos: si los pensamientos estoicos son presentaciones de un cierto tipo (*i.e.* presentaciones racionales, para las cuales cf. capítulo 6, texto **6.1**, Long 1970: 82-84 y Frede 1994: 112), y las presentaciones son afecciones o impresiones en el alma (cf. capítulo 6, texto **6.1** y **6.2**), los significados no pueden identificarse sin más con los pensamientos, pues los pensamientos (como las presentaciones) son cuerpos, pero los significados son incorpóreos.

Al parecer, los estoicos no innovaron mucho respecto de qué es lo que gobierna el valor de verdad de una proposición (ἀξίωμα), a la que definen como "lo que, al decir, revelamos lo que es verdadero o falso" (texto **8.2**). En el ejemplo "es de día": cuando efectivamente es de día, la proposición es verdadera y cuando no lo es se vuelve falsa (eso es lo que en los textos **8.3** y **8.12** debe significar que "lo verdadero es lo que es y lo que se opone a algo, y que falso es lo que no es y lo que se opone a algo": lo verdadero se opone a lo que no es el caso, y lo falso a lo que es el caso). Se trata de un criterio para establecer la verdad o falsedad de las proposiciones familiar desde Aristóteles, quien argumenta con cierta frecuencia que lo que establece la verdad o falsedad de la proposición son las cosas o estados de cosas extramentales (πράγματα), no los estados mentales privados (cf. especialmente *Met.* 1051b6-9), es decir, lo que gobierna la verdad o falsedad de un enunciado es lo *realmente* existente, que determina si el contenido intencional de una afirmación es coherente con dicho estado de cosas existente: si lo es, es verdadera, si no lo es, es falsa. Una misma proposición puede ser verdadera en $t^1$ y falsa en $t^2$: el juicio (λόγος) u opinión (δόξα) permanecen sin cambio, pero pueden volverse verdaderos o falsos según sea que coincidan con el estado de cosas (πρᾶγμα), al cual se refieren. Es decir, si el hecho o la cosa cambia sin que uno lo advierta, lo que uno crea y afirme puede volverse falso sin experimentar cambio (cf. Aristóteles, *Cat.* 4a24-35). En la jerga estoica, el πρᾶγμα aristotélico en conformidad con el cual debe encontrarse el contenido intencional del decible completo para ser verdadero es un τυγχάνον (en nuestra traducción "el objeto"); así, la proposición "Dión pasea" es verdadera si y sólo si hay un objeto existente extra-mental, al cual llamo "Dión" y que efectivamente está paseando en el momento en que digo "Dión pasea" (cf. textos **8.2** y **8.3**).

En todo caso, lo que es claro es que, según los estoicos, lo verdadero (que es diferente de "la verdad"; cf. textos **8.11** y **8.12**) y lo falso se dan en el dominio de los decibles (o, más precisamente, de ciertos decibles: las proposiciones), y que una característica esencial de los decibles no es ser verdaderos o falsos (esa es una propiedad exclusiva de las proposiciones), sino ser significativos, y eso es así porque los decibles *son* los significados. Es probable que la diferencia "verdad-verdadero" haya resultado una sofisticación innecesaria para los peripatéticos (y, claramente, también para Sexto; véase el final del texto **8.11**), pero es evidente que dicha distinción es coherente, una vez más, con la discriminación ontológica estoica entre cuerpo e incorpóreo. Desde el punto de vista de la sustancia o del tipo de cosa o entidad que es la verdad y lo verdadero, se trata de dos ítems diferentes porque lo verdadero es un incorpóreo pues "es una proposición" (*i.e.* una proposición verdadera); la verdad, en cambio, es un cuerpo porque es un conocimiento y el conocimiento es un estado del alma, que también es un cuerpo (cf. capítulo 13). Menos claro parece el modo en que la verdad difiere de lo verdadero según la composición: lo verdadero ("yo converso") es simple, mientras que la verdad es algo complejo en la medida en que está constituida de muchos conocimientos verdaderos (uno siempre puede estar tentado a pensar que Sexto tiene razón cuando objeta a los estoicos que los incorpóreos no pueden dividirse, aunque probablemente un decible como "yo converso" es simple porque significa una sola cosa, no porque está compuesto de otras cosas). Finalmente, en cuanto a su potencia (o "potencia significativa", como parece sugerir Long 1970: 98-99, al interpretar δύναμις en el texto **8.11** como "significado") porque la verdad, que es un cuerpo, depende de un conocimiento, pero lo verdadero no depende completamente de un conocimiento, pues un φαῦλος estoico, que es un ignorante, también puede decir algo verdadero. Es decir, uno puede decir algo verdadero sin "estar en la verdad", por así decir, en la medida en que su alma no está virtuosa y cognitivamente dispuesta en la dirección de lo que realmente es ἐπιστήμη (esta conexión entre el estado cognitivo del agente y su disposición moral es tratada y discutida con cierto detalle en nuestro capítulo 26).

Como vimos arriba, en la medida en que la característica esencial de los decibles no es ser verdaderos o falsos, éstos no se limitan a las proposiciones: las preguntas, averiguaciones, prescripciones (expresadas por un verbo en modo imperativo), juramentos etc. significan algo, aunque su contenido intencional no es asertivo, de modo que no son verdaderos ni falsos (cf. **8.2**). Desafortunadamente nuestro texto **8.2** está corrupto en la sección que comienza a hablar de los juramentos como ejemplos de decibles, pero el pasaje **8.6** informa acerca de una probable discusión sobre los juramentos y su probable contenido asertivo. La primera parte del texto (atribuida a Cleantes) intenta mostrar la diferencia entre "conservar un juramento" (o, más simplemente, "jurar bien": εὐορκεῖν), y "cometer perjurio" (ἐπιορκεῖν), pero eso no aporta mucho a la discusión del probable contenido asertivo de los juramentos. La segunda parte del texto **8.6**, atribuida a Crisipo, agrega que en el momento preciso en que uno hace un juramento no puede saberse todavía si quien jura conserva su juramento o comete perjurio y, presumiblemente, si el juramento (o más bien, su contenido, *i.e.* "lo que se jura") es verdadero o falso; hay que esperar al momento en que el contenido de tales juramentos se hagan efectivos, por así decir, en los hechos: si juro que no mentiré en el juicio y cuando llega mi momento de testificar en él miento, cometo perjurio (pues, como dice Cleantes, no cumplo mi juramento a propósito. Es decir, soy consciente de que mi testimonio es falso y de que he jurado no mentir, pero, de todos modos, no cumplo *a propósito* –πρόθεσιν ἔχων– mi juramento). Pero lo jurado en mi juramento, ¿es verdadero o falso? Si me dirijo a la Corte y digo "Juro que lo que diré es la verdad y nada más que la verdad", pero cuando testifico miento no he conservado mi juramento. En este caso, de acuerdo con Cleantes, he cometido perjurio pues a propósito no cumplo lo que he jurado. Ahora bien, uno podría sugerir otras dos interpretaciones alternativas de qué significa jurar falsamente: (*a*) ese juramento, *en el momento preciso en que lo hago*, no es ni verdadero ni falso, pues debe llegar el momento apropiado (i.e. el momento en el que doy mi testimonio) para saber si cometo perjurio o no: si en el momento de declarar no miento, es verdadero, si miento es falso. Pero (*b*), de acuerdo con otro ejemplo, si yo juro que asistiré a la conferencia de mañana pero *en el momento que hago el juramento sé* que en una hora saldré de viaje hacia otra ciudad, parece que mi juramento ya es falso en el momento en que lo pronuncio pues mi intención es no cumplirlo. Pero si mi viaje hacia esa

ciudad repentinamente se cancela por una huelga de la aerolínea y, finalmente, asisto a la conferencia (aunque sabía –o creía saber– que no lo haría pues saldría de viaje a esa ciudad), habré conservado mi juramento, aunque en el momento de hacerlo juré falsamente (para una interpretación alternativa del valor de verdad de los juramentos estoicos cf. Schenkevel 1984: 317). Pero, además, Crisipo argumenta que jurar falsamente no es lo mismo que cometer perjurio: cuando expreso el juramento, "Juro que lo que diré es la verdad y nada más que la verdad" lo que juro es "lo que diré es la verdad y nada más que la verdad", y esto es un ἀξίωμα, de donde debe seguirse que eso puede ser verdadero o falso (aunque no es exactamente eso lo que estoy afirmando, sino "Juro que lo que diré es la verdad y nada más que la verdad"). Es probable que, si la reconstrucción de Barnes del despedazado fragmento 10, columnas 9-10 de las *Investigaciones lógicas* de Crisipo (= *SVF* 2.298a) es plausible, lo que Crisipo quería decir no era que un juramento es una proposición, sino que *contiene* una proposición (en el pasaje en cuestión de las *Investigaciones lógicas* crisipeanas Barnes lee περιειλημμένα ἀξιώματα; cf. Barnes 1999: 201, n.157).

Ahora bien, aunque la característica esencial de los decibles no es ser verdaderos o falsos (y, como hemos dicho, no se limitan a las proposiciones: las preguntas, averiguaciones, y prescripciones también son decibles), las proposiciones reciben un tratamiento especialmente detallado en nuestro texto **8.2**, razón por la cual haremos un breve comentario de este tipo de decible. La distinción más general es entre proposiciones simples (o "atómicas") y no simples (que nosotros llamaríamos "moleculares"). Según la caracterización que de ambos tipos de proposición aparece en nuestras fuentes, son simples las que no se componen de una "proposición duplicada" o de proposiciones, como "es de día" (ejemplo de "proposición duplicada" es "si es de día, es de día": p→p). Son no simples, en cambio, las que se componen o constituyen (συνεστῶτα) de proposiciones duplicadas o "de proposiciones", donde la expresión "de proposiciones" quiere decir "de más de una proposición" ("si es de día, hay luz": p→q, donde p es la proposición "es de día" y q "hay luz"). "Proposición" es el género del cual "proposición simple y no simple" son sus especies, las cuales, a su vez, tienen también diferentes especies: especies de proposiciones simples son las negativas, las denegativas, las hipernegativas, las privativas, las predicativas, las definidas y las indefinidas. Especies de las no simples son las condicionales, las paracondicionales, las conjuntivas, las disyuntivas; la discusión de este tipo de proposiciones la reservamos para el siguiente capítulo. Ahora nos concentramos brevemente en las especies de proposiciones simples. El primer tipo de ellas es la negativa que, como es obvio, se trata simplemente de la proposición negada: "no es de día". Pero los estoicos distinguieron también una especie de proposición negativa: la hipernegativa, consistente en la negación de una proposición negativa: "no es el caso que es de día". Una proposición hipernegativa es, entonces, una doble negación que equivalente a una proposición afirmativa, como también lo señala Alejandro en nuestro texto **8.15** en su ejemplo de argumento "monolemático": "es de día" y "no es el caso que no es de día" se diferencian entre sí solamente por la expresión, pero la proposición es la misma (lo que Alejandro quiere mostrar en el contexto es que lo que los estoicos llaman "argumentos monolemáticos" –οἱ λεγόμενοι μονολήμματοι; *in A.Pr.* 17, 11.12–, *i.e.* los que poseen una sola premisa, no son silogismos, precisamente porque únicamente tienen una premisa y lo que se presenta como dos premisas –"es de día", "no es el caso que es de día"– son, en realidad, una sola premisa). La objeción de Alejandro parece tener cierto apoyo pues, como informa nuestro texto **8.2**, la proposición hipernegativa "no es el caso que no es de día" establece o afirma (τίθησι) que es de día. Aunque la expresión "proposición afirmativa" (ἀξίωμα καταφατικόν) no es particularmente frecuente en los textos de lógica estoica, aparece al menos algunas veces (varias veces, en realidad, en *SVF* 2.180; cf. también Simplicio, cuando en *SVF* 2.176 observa que los estoicos consideran que únicamente las proposiciones afirmativas se oponen a las negativas). Una proposición "denegativa", por



su parte, es aquella que se compone de una partícula denegativa y de un predicado. La "partícula denegativa" es, claramente, un pronombre indefinido negativo ("nadie", "ninguno"). La proposición privativa es la que se compone de una partícula privativa y, virtual o potencialmente, de un predicado. Como explicamos (siguiendo a Brunschwig) en nuestras notas al texto griego de **8.2**, una proposición privativa se compone de un predicado potencial porque, la proposición "éste es φιλάνθρωπος" sólo está virtual o potencialmente en "éste es ἀφιλάνθρωπος". Pero lo que este tipo de proposición parece indicar es que, aunque contiene un ingrediente privativo (en el ejemplo ἀφιλάνθρωπος) es, no obstante una proposición completa. Nuestro texto **8.17** puede echar luz al respecto: hay nombres no privativos que revelan privación (como "pobreza", que es privación de dinero); hay nombres privativos, en cambio, que no revelan o exhiben privación. Éste debe ser el caso involucrado en las proposiciones privativas: aunque el nombre ἀφιλάνθρωπος parece revelar una privación, en realidad, no la revela ni significa una privación, y lo que oculta es la proposición afirmativa "éste es filántropo". La proposición predicativa que, de acuerdo con el texto **8.2**, se compone de un caso recto y de un predicado, parece coincidir con el tipo de proposición simple que en nuestro texto **8.16** Sexto llama "intermedia", *i.e.* la que no es ni definida ni indefinida (como señala Brunschwig, es desafortunado que Sexto no suministre una definición positiva de las proposiciones intermedias; para una discusión de éste y otros detalles relacionados cf. Brunschwig 1994b: 48-50). Por otro lado, como en este pasaje de Sexto, en **8.2** se caracteriza la proposición definida como aquella que se compone de un caso recto deíctico (o indicativo) y de un predicado; por ejemplo, "éste pasea". Indefinida, en cambio, es la que se compone de una partícula indefinida y de un predicado. Pero nuestro texto **8.16** da algunas precisiones para explicar por qué una proposición es definida, indefinida e intermedia; además proporciona un criterio para dilucidar cuándo una proposición indefinida y definida es verdadera. Las proposiciones predicativas o intermedias (en caso de que, efectivamente, sean equivalentes) son explicadas del mismo modo en los dos textos; la explicación de cuándo una proposición es indefinida es breve y un poco intrigante: cuando en ella hay "una parte indefinida que sea dominante". La parte "dominante" sin duda es el término sujeto que, por ser un pronombre indefinido, le confiere el carácter de indefinida a la proposición y por ser el sujeto lógico-gramatical parece tener el carácter "dominante". La proposición intermedia es simplemente la que no es definida ni indefinida; pero lo interesante de este pasaje de Sexto (**8.16**) es el criterio que provee para determinar el valor de verdad de cada tipo de proposición: una proposición indefinida ("alguien pasea") es verdadera cuando uno verifica que la proposición definida ("éste pasea") es verdadera. Es decir, la verdad de una proposición indefinida es parasitaria de la verdad de una definida, y únicamente puede decirse que una proposición definida es verdadera si es el caso que un individuo determinado del mundo, al cual refiere la proposición del caso, se encuentra en el estado en que lo describe la proposición correspondiente. Es también de esa manera que los estoicos parecen haber conectado las proposiciones intermedias ("un hombre está sentado", "Sócrates pasea") con las definidas: si una proposición intermedia es verdadera, también lo es para alguna entidad particular del mundo en ese momento la proposición definida que le corresponde ("éste está sentado" o "éste, siendo dicho 'éste' Sócrates, está sentado"). Como es claro a partir de estas distinciones, los estoicos pusieron las bases de la lógica proposicional y descubrieron algunas de sus leyes básicas, algunas de las cuales categorizaron como "argumentos silogísticos indemostrables" (para la discusión detallada de dichos argumentos indemostrables, así como de los argumentos reducibles a los indemostrables mediante las reglas de reducción cf. nuestro comentario al capítulo 9, y una discusión detallada en Salles 2010).

El estatuto ontológico de los casos (πτώσεις) y su función en la teoría semántica estoica es un tema especialmente difícil; dicha dificultad se debe, al menos en parte, al hecho de que

nuestras fuentes no son lo suficientemente explícitas o están fuertemente contaminadas de peripatetismo (para un resumen de las tres principales alternativas interpretativas de la πτῶσις estoica véase Blank-Atherton 2003: 325. Nuestra interpretación coincide, en parte con la alternativa 1 -también la de Barnes; cf. Barnes 1999: 207- y en parte con la alternativa 3). No obstante, se podría ofrecer una explicación relativamente clara y conservadoramente estoica en los siguientes términos: si (i) los casos son las formas declinadas de un nombre, y (ii) un nombre es una parte del discurso (λόγος; cf. **8.1**), que es un cuerpo, entonces, (iii) los casos también deben ser cuerpos. Pero si, como informa Sexto (*AM* 11.29) el sonido "perro" *significa* una πτῶσις parece que un caso no es un cuerpo, sino un incorpóreo, ya que los significados son incorpóreos. Esta confusión probablemente se debe al hecho de que todo significado es portado por un cuerpo: el sonido "perro", cuando uno pronuncia esa palabra, es un cuerpo y su significado es un incorpóreo. Los casos, entonces, no son sonidos, sino "objetos significados", donde "objetos" no son cuerpos, sino significados. Por ende, los casos deben ser incorpóreos, no cuerpos (cf. capítulo 14, texto **14.11** y Schenkeveld 1999: 207-208). Pero los casos, además de ser las formas declinadas (de ahí la denominación πτῶσις, que en el griego claramente indica la "caída" o "flexión" de la palabra) de un nombre, fungen como sujetos explícitos (este enfoque es avalado por nuestros textos **8.8** y **8.13**) de los predicados y, por ende, sirven para hacer que un decible incompleto (como "escribe"), *i.e.* una "expresión inacabada" (cf. **8.2**), se vuelva completo ("Sócrates escribe"). Es decir, el caso nominativo es el caso del sujeto (explícito) en una expresión enunciativa que significa un decible completo (Aristóteles había utilizado el "caso" también para expresar el tiempo verbal: ὑγίανεν o ὑγιανεῖ no son "verbos", sino "casos de un verbo"; cf. *int.* 16b y también *Poet.* 1457a22, donde además aclara que una πτῶσις puede serlo de un nombre o de un verbo).

Algunos intérpretes (como Atherton 1993: 141; 251; 279-ss.) piensan que el caso no puede ser un significado, sino un cuerpo (aunque cf. **14.11**). No obstante, no deja de ser sorprendente que un decible completo (como una proposición) tenga por sujeto un cuerpo y por predicado un incorpóreo (cf. LS vol.1: 200). Un modo simple de entender esto puede ser el siguiente: los cuerpos tienen significados (en efecto, una "denominación" -προσηγορία-, que, al ser una parte del λόγος, es un cuerpo, significa una cualidad común; un nombre "indica" -donde "indica" probablemente debe querer decir "significa"- una cualidad peculiar; cf. **8.1**). Ahora bien, dado que los significados son diferentes del significante (el sonido vocal mismo, un cuerpo: el sonido "Sócrates" cuando pronuncio la oración "Sócrates escribe") y del objeto mismo (el objeto extra-mental del mundo al que llamo "Sócrates" y del cual predico "escribe"; cf. texto **8.3**), y puesto que los significados parecen no existir independientemente de los objetos corpóreos, que son sus portadores y a los cuales se refieren (en la medida en que los predicados son "lo que le sucede" al cuerpo con el cual se relacionan: cf. capítulo 14, texto **14.10**), no resulta completamente extraño que los estoicos hayan encontrado plausible conectar el caso (un cuerpo) con un incorpóreo (un predicado). Si los predicados son "lo que le sucede u ocurre" al caso sujeto (πτῶσις; cf. texto **8.13**), es claro por qué los estoicos también hablan de los predicados como de "sucesos" (no tiene relevancia aquí que en el texto **14.10** la expresión para "sucede" sea γίνεται y en nuestros textos **8.8** y **8.13** un predicado en el sentido de "suceso" sea σύμβαμα. Es claro que ambas expresiones significan lo mismo: lo que le sucede o "pasa" al caso recto que funciona como sujeto). Esta conexión entre cuerpos e incorpóreos adquiere especial relevancia en la teoría estoica de la causalidad, donde queda claro que "ser moderado", por ejemplo, describe el estado en que se encuentra el sujeto del cual se predica. Pero el asunto también es relevante en el contexto de la teoría de la acción estoica: como sugiere nuestro texto **8.14** en conexión con esto último, "elegible" es un bien (*i.e.* un cuerpo) y "lo que debe ser elegido" son predicados (*i.e.* incorpóreos) que, propiamente, describen acciones y que son "adyacentes" a los bienes. Como establece Séneca en el texto **8.5** siguiendo la ortodoxia estoica, un bien es un cuerpo, y si la sabiduría es un bien, también ella es un cuerpo, pero "saber", que se dice de o le ocurre a otra cosa, es un incorpóreo (como muestra Inwood 2005: 282-283, en *Ep.* 117.6 Séneca argumenta en contra de la tesis según la cual "ser sabio no es un bien", pero nuestro texto **8.5** parece revelar una tesis ortodoxa y, por ende, es útil a nuestros propósitos en este capítulo). Aunque el predicado "saber", *en su pronunciación*, es una entidad corpórea (*i.e.* la φωνή "ser sabio" -en la pronunciación de la oración "Sócrates es sabio"- es un cuerpo), en cuanto predicado es un incorpóreo (lo que uno pronuncia no es, en sentido estricto, el significado del sonido vocal, sino el sonido. Obviamente, un sonido vocal porta un significado, esto es, lo que tal sonido vocal "revela" o significa y que captamos como algo subsistente a nuestra mente, pero quienes no hablan español no comprenden aunque oigan el sonido; cf. texto **8.3**). Solamente aquello a lo que se refiere el predicado "es sabio" es un cuerpo (*i.e.* el objeto del mundo "Sócrates" al que predico "es sabio"). Lo que Séneca enfatiza de nuevo es que cuando digo "Catón camina", lo que miento o significo no es un cuerpo, sino una descripción o afirmación *de* un cuerpo, que indica lo que le sucede o acaece a ese cuerpo (algo semejante ocurre en el dominio de la causalidad, como sugerimos arriba: "ser cortada" es el efecto que se da luego de la interacción entre el bisturí y la carne, y es lo que se dice o afirma de ella).



Ahora bien, aunque los peripatéticos parecen haber pensado que predicado (κατηγόρημα) y suceso (σύμβαμα) eran lo mismo (cf. nuestro texto **8.8**: "si algo que se predica de un nombre produce una afirmación, ellos lo llaman 'predicado' y 'suceso', pues ambas cosas significan lo mismo"), parece que los estoicos distinguieron lo uno de lo otro o, más precisamente, distinguieron "predicarse de un nombre o de un caso". Lo que se predica (τὸ κατηγορούμενον), se argumenta en nuestro texto **8.8**, se predica o bien de un nombre (ὄνομα) o bien de un caso (πτῶσις), pero si no es lo mismo predicar de un nombre (por ejemplo, "Sócrates") que de un caso ("a Sócrates"), parece que nombre y caso no son exactamente lo mismo. De acuerdo con nuestro texto **8.8**, lo que se predica de un caso es lo que necesita estar unido a otro caso oblicuo para dar lugar a una afirmación y eso es, en un sentido técnico preciso, un "cuasi-suceso" (παρασύμβαμα). Lo que se predica de un nombre, en cambio, ("Sócrates") da lugar a una proposición de manera directa. La diferencia entre predicarse de un nombre y de un caso es, en realidad, una diferencia semántica respecto del mismo objeto ("Sócrates"), pero en tanto en las predicaciones de un caso se trata de un verbo terciopersonal, cuyo sujeto semántico está en un caso oblicuo (en dativo en griego) y, por ende, no constituye una verdadera aserción ("a Sócrates le da pena"), en lo que se predica de un nombre (*i.e.* un caso recto) el verbo es personal y el sujeto se encuentra en nominativo y produce una verdadera afirmación ("Sócrates pasea, se arrepiente").

De acuerdo con la definición estoica canónica de κατηγόρημα, "predicado" es (i) lo que se dice de algo, o (ii) un estado de cosas unido a alguna o a algunas cosas, o (iii) un decible incompleto que se construye con un caso nominativo para dar lugar a una proposición (texto **8.2**). El punto (i) proporciona una idea familiar de predicado: lo que se dice de algo y, presumiblemente, de ello no se dice nada; el punto (ii) informa que un predicado es un "estado de cosas", *i.e.* un decible, que se da "unido" a alguna o algunas cosas (probablemente un término sujeto, o un nombre que oficia de sujeto en una oración declarativa), y el (iii) reporta que se trata de un cierto tipo de decible, esto es, un decible incompleto que se encuentra "contenido", por así decir, en el decible completo que los estoicos llaman ἀξίωμα. Dicho de otro modo, si se lo conecta con un nombre en caso nominativo, generará una proposición (cf. Barnes 1999: 204). Ahora bien, "suceso" y "cuasi-suceso" son dos tipos de predicado. Un suceso es el predicado que se predica de un nombre (*i.e.* un nombre en caso nominativo); un cuasi-suceso, en cambio, es lo que se predica de un caso (un nombre también, pero en un caso oblicuo). Ejemplos de "suceso" son "navegar por las piedras" (**8.2**), "pasea", "se arrepiente" (**8.8**).

Parece relativamente obvio que el predicado tipo de "suceso" que da **8.2** es diferente de los ejemplos de **8.8**: "navegar por las piedras" no requiere de un sujeto del cual se predique (ni en caso recto ni en caso oblicuo), en tanto que "pasea" o "se arrepiente" sí lo requiere o presupone.

La relevancia de la teoría estoica de los λεκτά en el sistema estoico seguramente no puede ser exagerada: no sólo desempeña un papel importante en la doctrina de la causalidad (como vimos arriba), sino también en la ética y particularmente, en la teoría de la acción (cf. capítulo 24). Como hemos señalado, los estoicos adoptaron varias distinciones que ya se encontraban en Aristóteles (como la noción de "caso"), pero, una vez más, las resignificaron y adaptaron a su ontología que procede de acuerdo con una estricta división de las entidades entre cuerpos e incorpóreos. El hecho de no comprender adecuadamente la relevancia de esta distinción hizo que algunos peripatéticos identificaran los λεκτά con los pensamientos (cf. Simplicio, *in cat.*10, 3-4), algo que de acuerdo con los fundamentos de la ontología y psicología estoicas no es lícito. En efecto, los estoicos muestran que hay un modo coherente de entender que un pensamiento es un estado anímico y que el alma es un cuerpo (cf. capítulo 13), pero su significado es un incorpóreo.

# Textos Anotados
# Teoría del significado: los *lektá*

**8.1 DL 7.55-58 (*SVF* 1.74; 2.136; 140; 147; LS 33A; 33H; 33M; *FDS* 197-198; 200; 476; 536)**

Τῆς δὲ διαλεκτικῆς θεωρίας συμφώνως δοκεῖ τοῖς πλείστοις ἀπὸ τοῦ περὶ φωνῆς ἐνάρχεσθαι τόπου. ἔστι δὲ φωνὴ ἀὴρ πεπληγμένος ἢ τὸ ἴδιον αἰσθητὸν ἀκοῆς, ὥς φησι Διογένης ὁ Βαβυλώνιος ἐν τῇ Περὶ φωνῆς τέχνῃ. ζῴου μέν ἐστι φωνὴ ἀὴρ ὑπὸ ὁρμῆς πεπληγμένος, ἀνθρώπου δ' ἔστιν ἔναρθρος καὶ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη, ὡς ὁ Διογένης φησίν, ἥτις ἀπὸ δεκατεσσάρων ἐτῶν τελειοῦται. καὶ σῶμα δ' ἐστὶν ἡ φωνὴ κατὰ τοὺς Στωικούς, ὥς φησιν Ἀρχέδημός τ' ἐν τῇ Περὶ φωνῆς καὶ Διογένης καὶ Ἀντίπατρος καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ δευτέρᾳ τῶν Φυσικῶν. πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι· ποιεῖ δὲ ἡ φωνὴ προσιοῦσα τοῖς ἀκούουσιν ἀπὸ τῶν φωνούντων. λέξις δέ ἐστιν κατὰ τοὺς Στωικούς, ὥς φησι ὁ Διογένης, φωνὴ ἐγγράμματος, οἷον Ἡμέρα. λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντικὴ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη, <οἷον Ἡμέρα ἐστί>. διάλεκτος δέ ἐστι λέξις κεχαραγμένη ἐθνικῶς τε καὶ Ἑλληνικῶς, ἢ λέξις ποταπή, τουτέστι ποιὰ κατὰ διάλεκτον, οἷον κατὰ μὲν τὴν Ἀτθίδα Θάλαττα, κατὰ δὲ τὴν Ἰάδα Ἡμέρη.

Τῆς δὲ λέξεως στοιχεῖά ἐστι τὰ εἰκοσιτέσσαρα γράμματα. τριχῶς δὲ λέγεται τὸ γράμμα, <τό τε στοιχεῖον> ὅ τε χαρακτὴρ τοῦ στοιχείου καὶ τὸ ὄνομα, οἷον Ἄλφα· φωνήεντα δέ ἐστι τῶν στοιχείων ἑπτά, α, ε, η, ι, ο, υ, ω· ἄφωνα δὲ ἕξ, β, γ, δ, κ, π, τ. διαφέρει δὲ φωνὴ καὶ λέξις, ὅτι φωνὴ μὲν καὶ ὁ ἦχός ἐστι, λέξις δὲ τὸ ἔναρθρον μόνον. λέξις δὲ λόγου διαφέρει, ὅτι λόγος ἀεὶ σημαντικός ἐστι, λέξις δὲ καὶ ἀσήμαντος, ὡς ἡ βλίτυρι, λόγος δὲ οὐδαμῶς. διαφέρει δὲ καὶ τὸ λέγειν τοῦ προφέρεσθαι· προφέρονται μὲν γὰρ αἱ φωναί, λέγεται δὲ τὰ πράγματα, ἃ δὴ καὶ λεκτὰ τυγχάνει.

Τοῦ δὲ λόγου ἐστὶ μέρη πέντε, ὥς φησι Διογένης τ' ἐν τῷ Περὶ φωνῆς καὶ Χρύσιππος, ὄνομα, προσηγορία, ῥῆμα, σύνδεσμος, ἄρθρον· ὁ δ' Ἀντίπατρος καὶ τὴν μεσότητα τίθησιν ἐν τοῖς Περὶ λέξεως καὶ τῶν λεγομένων.

Ἔστι δὲ προσηγορία μὲν κατὰ τὸν Διογένην μέρος λόγου σημαῖνον κοινὴν ποιότητα, οἷον Ἄνθρωπος, Ἵππος· ὄνομα δέ ἐστι μέρος λόγου δηλοῦν ἰδίαν ποιότητα, οἷον Διογένης, Σωκράτης· ῥῆμα δέ ἐστι μέρος λόγου σημαῖνον ἀσύνθετον κατηγόρημα, ὥς ὁ Διογένης, ἤ, ὥς τινες, στοιχεῖον λόγου ἄπτωτον, σημαῖνόν τι συντακτὸν περί τινος ἢ τινῶν, οἷον Γράφω, Λέγω· σύνδεσμος δέ ἐστι μέρος λόγου ἄπτωτον, συνδοῦν τὰ μέρη τοῦ λόγου· ἄρθρον δέ ἐστι στοιχεῖον λόγου πτωτικόν, διορίζον τὰ γένη τῶν ὀνομάτων καὶ τοὺς ἀριθμούς, οἷον Ὁ, Ἡ, Τό, Οἱ, Αἱ, Τά.

**4** ἐν ... τέχνῃ om. F / <καὶ> ζῴου von Arnim **6** ἐκπεμπομένη BP et $F^2$ in mg : ἐκπεμπληγμένη F **10** προσιοῦσα $P^2$QD et Suda : προσοῦσα $BP^1$F **11** κατὰ τοὺς Στωικούς del. Cobet F **12** / ὁ BP : om./BPF, del. Casaubon **13** <οἷον Ἡμέρα ἐστί> add. Casaubon **16** ημερη $B^1$ **18** <τό τε στοιχεῖον>

post P. Galesium inseruit Meibomius **20** α' BPF / κ, π, τ BPF : π κ τ von Arnim **21** ἡ φωνὴ καὶ ἡ λέξις F **22** <μὲν> ἀεὶ Marcovich **23** σημαντικός ἐστι D: om. BPF et Frobenius / λέξις δὲ καὶ ἀσήμαντος γίνεται Marcovich : λέξις δὲ καὶ ἀσήμαντος D : λέξις μὲν γὰρ ἄσημος γίνεται BPF et Suda Λ 658 **23-24** λόγος δὲ οὐδαμῶς BPFD et Suda: secl. Marcovich **25** δὲ καὶ τὰ F / ἃ δεὶ B : ἃ δὴ Long, Marcovich **27** ἐστὶ om. F / τ' om $F^2$ **28** χρύσιππος in mg infer. $F^2$ **31** Διογένην D, Long : Διογένη Marcovich / λόγου μέρος F : μέρος λόγου BP

**2-3** ἀπὸ τοῦ ... ἀὴρ πεπληγμένος Para la terminología "área" (τόπος) para hacer referencia a alguna parte de la filosofía cf. DL 7.39-41 (capítulo 1, texto **1.2**). La recepción de esta definición de "sonido vocal" puede verse en Sexto Empírico, *PH* 2.51; Alejandro de Afrodisia, *in metaph.* 504, 37-38; Galeno, *De usu partium* 3.644, 11-18. Véase también el estoico Cornuto, *De natura deorum* 74, 9-10. En el comentario a este capítulo desarrollamos con cierto detalle los argumentos de Diógenes de Babilonia a su tesis de que la φωνή es "aire golpeado o el sensible propio del oído", tal como tales argumentos se pueden reconstruir a partir del testimonio de los *Commentaria in Dionysii Thracis Artem Grammaticam* 482, 3-32 (*ex Heliodoro*; *FDS* 481).

**3** τὸ ἴδιον αἰσθητὸν ἀκοῆς La expresión evoca de inmediato la distinción aristotélica entre sensible propio y común (Aristóteles, *DA* 418a10-13).

**9-10** πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι El mismo argumento para mostrar que el sonido vocal es un cuerpo se encuentra en Aecio 4.20.2 (*FDS* 489). El desarrollo de esta importante tesis del fisicalismo estoico puede verse con cierto detalle en nuestros capítulos 13 y 14, y en los textos allí incluidos.

**13-14** διάλεκτος ... λέξις κεχαραγμένη ἐθνικῶς τε καὶ Ἑλληνικῶς Cf. la explicación de Clemente de διάλεκτος: "es una expresión propia que muestra una característica de un lugar" (*Strom.* 1.21.142.3).

**31-34** Ἔστι δὲ προσηγορία ... ἰδίαν ποιότητα Se trata de la distinción entre nombre propio (ὄνομα) y nombre común (προσηγορία), tal como es testimoniado por Dionisio Tracio, *Ars Grammatica* 1.1.33, 6-34, 2: "Nombre propio (κύριον) es el que significa una sustancia-esencia propia, como 'Homero', 'Sócrates'. Nombre denominativo (o común: προσηγορικόν) es el que significa una sustancia-esencia común, como 'hombre', 'caballo' (cf. también *Commentaria in Dionysii Thracis Artem Grammaticam* 517, 35-37). Para la distinción "cualidad común-cualidad peculiar" véase nuestro capítulo 3 (textos **3.7** y **3.8** con nuestro comentario, y Boeri 2010a: 64-66).

## 8.2 DL 7.63-70 (*SVF* 2. 181; 183. LS 33F-G; *FDS* 696; 874)

Ἐν δὲ τῷ περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τῶν σημαινομένων τόπῳ τέτακται ὁ περὶ λεκτῶν [καὶ] αὐτοτελῶν καὶ ἀξιωμάτων καὶ συλλογισμῶν λόγος καὶ ὁ περὶ ἐλλιπῶν τε καὶ κατηγορημάτων καὶ ὀρθῶν καὶ ὑπτίων.

Φασὶ δὲ [τὸ] λεκτὸν εἶναι τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον. τῶν δὲ λεκτῶν τὰ μὲν λέγουσιν εἶναι αὐτοτελῆ οἱ Στωικοί, τὰ δ' ἐλλιπῆ. ἐλλιπῆ μὲν οὖν ἐστι τὰ ἀναπάρτιστον ἔχοντα τὴν ἐκφοράν, οἷον Γράφει· ἐπιζητοῦμεν γάρ, Τίς; αὐτοτελῆ δ' ἐστὶ τὰ ἀπηρτισμένην ἔχοντα τὴν ἐκφοράν, οἷον Γράφει Σωκράτης. ἐν μὲν οὖν τοῖς ἐλλιπέσι λεκτοῖς τέτακται τὰ κατηγορήματα, ἐν δὲ τοῖς αὐτοτελέσι τὰ ἀξιώματα καὶ οἱ συλλογισμοὶ καὶ τὰ ἐρωτήματα καὶ τὰ πύσματα.

Ἔστι δὲ τὸ κατηγόρημα τὸ κατά τινος ἀγορευόμενον ἢ πρᾶγμα συντακτὸν περί τινος ἢ τινῶν, ὡς οἱ περὶ Ἀπολλόδωρόν φασιν, ἢ λεκτὸν ἐλλιπὲς συντακτὸν ὀρθῇ πτώσει πρὸς ἀξιώματος γένεσιν. τῶν δὲ κατηγορημάτων τὰ μέν ἐστι συμβάματα, <*> οἷον "τὸ διὰ πέτρας πλεῖν". καὶ τὰ μέν ἐστι τῶν κατηγορημάτων ὀρθά, ἃ δ' ὕπτια, ἃ δ' οὐδέτερα. ὀρθὰ μὲν οὖν ἐστι τὰ συντασσόμενα μιᾷ τῶν πλαγίων πτώσεων πρὸς κατηγορήματος γένεσιν, οἷον Ἀκούει, Ὁρᾷ, Διαλέγεται· ὕπτια δ' ἐστὶ τὰ συντασσόμενα τῷ παθητικῷ μορίῳ, οἷον Ἀκούομαι, Ὁρῶμαι· οὐδέτερα δ' ἐστὶ τὰ μηδετέρως ἔχοντα, οἷον Φρονεῖν, Περιπατεῖν. ἀντιπεπονθότα δέ ἐστιν ἐν τοῖς ὑπτίοις, ἃ ὕπτια ὄντα ἐνεργήματα [δέ] ἐστιν, οἷον Κείρεται· ἐμπεριέχει γὰρ αὐτὸν ὁ κειρόμενος. πλάγιαι δὲ πτώσεις εἰσὶ γενικὴ καὶ δοτικὴ καὶ αἰτιατική.



Ἀξίωμα δέ ἐστιν ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος· ἢ πρᾶγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ, ὡς ὁ Χρύσιππός φησιν ἐν τοῖς Διαλεκτικοῖς ὅροις, "ἀξίωμά ἐστι τὸ ἀποφαντὸν ἢ καταφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ, οἷον Ἡμέρα ἐστί, Δίων περιπατεῖ." ὠνόμασται δὲ τὸ ἀξίωμα ἀπὸ τοῦ ἀξιοῦσθαι ἢ ἀθετεῖσθαι· ὁ γὰρ λέγων Ἡμέρα ἐστίν, ἀξιοῦν δοκεῖ τὸ ἡμέραν εἶναι. οὔσης μὲν οὖν ἡμέρας, ἀληθὲς γίνεται τὸ προκείμενον ἀξίωμα· μὴ οὔσης δέ, ψεῦδος. διαφέρει δ' ἀξίωμα καὶ ἐρώτημα καὶ πύσμα, προστακτικὸν καὶ ὁρκικὸν καὶ ἀρατικὸν καὶ ὑποθετικὸν καὶ προσαγορευτικὸν καὶ πρᾶγμα ὅμοιον ἀξιώματι. ἀξίωμα μὲν γάρ ἐστιν ὃ λέγοντες ἀποφαινόμεθα, ὅπερ ἢ ἀληθές ἐστιν ἢ ψεῦδος. ἐρώτημα δέ ἐστι πρᾶγμα αὐτοτελὲς μέν, ὡς καὶ τὸ ἀξίωμα, αἰτητικὸν δὲ ἀποκρίσεως, οἷον "ἆρά γ' ἡμέρα ἐστί;" τοῦτο δ' οὔτε ἀληθές ἐστιν οὔτε ψεῦδος, ὥστε τὸ μὲν "ἡμέρα ἐστίν" ἀξίωμά ἐστι, τὸ δὲ "ἆρά γ' ἡμέρα ἐστίν;" ἐρώτημα. πύσμα δέ ἐστι πρᾶγμα πρὸς ὃ συμβολικῶς οὐκ ἔστιν ἀποκρίνεσθαι, ὡς ἐπὶ τοῦ ἐρωτήματος, Ναί, ἀλλὰ <δεῖ> εἰπεῖν "οἰκεῖ ἐν τῷδε τῷ τόπῳ."

Προστακτικὸν δέ ἐστι πρᾶγμα ὃ λέγοντες προστάσσομεν, οἷον,

σὺ μὲν βάδιζε τὰς ἐπ' Ἰνάχου ῥοάς.

ὁρκικὸν <*> δέ ἐστι πρᾶγμα <προσαγορευτικὸν> δέ ἐστι πρᾶγμα ὃ εἰ λέγοι τις, προσαγορεύοι ἄν, οἷον·

Ἀτρείδη κύδιστε, ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον.

ὅμοιον δ' ἐστὶν ἀξιώματι ὃ τὴν ἐκφορὰν ἔχον ἀξιωματικὴν παρά τινος μορίου πλεονασμὸν ἢ πάθος ἔξω πίπτει τοῦ γένους τῶν ἀξιωμάτων, οἷον,

καλός γ' ὁ παρθενών, <καὶ>
ὡς Πριαμίδῃσιν ἐμφερὴς ὁ βουκόλος.

Ἔστι δὲ καὶ ἐπαπορητικόν τι πρᾶγμα διενηνοχὸς ἀξιώματος, ὃ εἰ λέγοι τις, ἀποροίη ἄν·

ἆρ' ἔστι συγγενές τι λύπη καὶ βίος;

οὔτε δ' ἀληθῆ ἐστιν οὔτε ψευδῆ τὰ ἐρωτήματα καὶ τὰ πύσματα καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια, τῶν ἀξιωμάτων ἢ ἀληθῶν ἢ ψευδῶν ὄντων.

Τῶν ἀξιωμάτων τὰ μέν ἐστιν ἁπλᾶ, τὰ δ' οὐχ ἁπλᾶ, ὥς φασιν οἱ περὶ Χρύσιππον καὶ Ἀρχέδημον καὶ Ἀθηνόδωρον καὶ Ἀντίπατρον καὶ Κρῖνιν. ἁπλᾶ μὲν οὖν ἐστι τὰ συνεστῶτα ἐξ ἀξιώματος <μὴ> διαφορουμένου [ἢ ἐξ ἀξιωμάτων], οἷον τὸ "ἡμέρα ἐστίν"· οὐχ ἁπλᾶ δ' ἐστὶ τὰ συνεστῶτ' ἐξ ἀξιώματος διαφορου-

μένου ἢ ἐξ ἀξιωμάτων. ἐξ ἀξιώματος μὲν διαφορουμένου, οἷον 'εἰ ἡμέρα ἐστίν, <ἡμέρα ἐστίν>'· ἐξ ἀξιωμάτων δέ, οἷον 'εἰ ἡμέρα ἐστί, φῶς ἐστι."

'Εν δὲ τοῖς ἁπλοῖς ἀξιώμασίν ἐστι τὸ ἀποφατικὸν καὶ τὸ ἀρνητικὸν καὶ τὸ στερητικὸν καὶ τὸ κατηγορικὸν καὶ τὸ καταγορευτικὸν καὶ τὸ ἀόριστον, ἐν δὲ τοῖς οὐχ ἁπλοῖς ἀξιώμασι τὸ συνημμένον καὶ τὸ παρασυνημμένον καὶ τὸ συμπεπλεγμένον καὶ τὸ διεζευγμένον καὶ τὸ αἰτιῶδες καὶ τὸ διασαφοῦν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ διασαφοῦν τὸ ἧττον. <*> καὶ ἀποφατικὸν μὲν οἷον "οὐχὶ ἡμέρα ἐστίν." εἶδος δὲ τούτου τὸ ὑπεραποφατικόν. ὑπεραποφατικὸν δ' ἐστὶν ἀποφατικὸν ἀποφατικοῦ, οἷον "οὐχὶ οὐχ ἡμέρα ἔστι"· τίθησι δὲ τὸ "ἡμέρα ἐστίν."

'Αρνητικὸν δέ ἐστι τὸ συνεστὸς ἐξ ἀρνητικοῦ μορίου καὶ κατηγορήματος, οἷον 'οὐδεὶς περιπατεῖ'· στερητικὸν δέ ἐστι τὸ συνεστὸς ἐκ στερητικοῦ μορίου καὶ ἀξιώματος κατὰ δύναμιν, οἷον "ἀφιλάνθρωπός ἐστιν οὗτος"· κατηγορικὸν δέ ἐστι τὸ συνεστὸς ἐκ πτώσεως ὀρθῆς καὶ κατηγορήματος, οἷον 'Δίων περιπατεῖ'· καταγορευτικὸν δέ ἐστι τὸ συνεστὸς ἐκ πτώσεως ὀρθῆς δεικτικῆς καὶ κατηγορήματος, οἷον 'οὗτος περιπατεῖ'· ἀόριστον δέ ἐστι τὸ συνεστὸς ἐξ ἀορίστου μορίου ἢ ἀορίστων μορίων <καὶ κατηγορήματος>, οἷον 'τὶς περιπατεῖ', ['ἐκεῖνος κινεῖται'].

**2** καὶ ante αὐτοτελῶν om. Suda : del. Marcovich **5** [τὸ] λεκτὸν om. Suda : secl. von Arnim / λεκτέον Suda **6** οἱ Στωικοί om. F **8** ἐκφοράν BPF, Long, Marcovich : διάνοιαν Suda **10** δεκτοῖς P **12** ante καὶ τὰ πύσματα repetit F καὶ τὰ ἀξιώματα **14** ἢ περὶ τινῶν F **16** post συμβάματα lacunam indicavit Casaubon, Menagius et von Arnim **16-17** οἷον τὸ διὰ πέτρας πλεῖν secl. Marcovich **22** φρονεῖν, περιπατεῖν codd. : φρονεῖ, περιπατεῖ von Arnim, Marcovich **23** [δέ] del. Madvig, Cobet **24** αὐτὸν **F**: αὐτὸν BP **29** δι' ὧν **P 33** ante προστακτικὸν von Arnim add. καὶ **34** ὁρικὸν **B 41** ἀποκρίνασθαι **F 42** <δεῖ> add. von Arnim **46** post ὁρκικὸν lac. ind. Huebner / <προσαγορευτικὸν> add. Frobenius **49** εἰσφορὰν BPF: corr. Menagius **52** καλός FP$^2$Q : καλλός BP$^1$ /<καὶ> add. Long **63** μὴ add. Frobenius / [ἢ ἐξ ἀξιωμάτων] secl. Rossi **65** διαφορουμένου om. **F 66** <ἡμέρα ἐστίν> add. Valesius **68** ἀποφατικὸν P$^1$F : ἀποφαντικὸν cet. codd. **69** τὸ κατηγορικὸν om. B : τὸ κατηγορητικὸν F **70** ἀξιώμασι om. BPD **73** post τὸ ἧττον lac. indic. Cobet **75-76** οὐχὶ ἡμέρα <οὐκ> ἔστι Galesius ap. Casaubonum, Long, Hicks : οὐχὶ οὐχ ἡμέρα ἔστι Martínez Lacalle, Marcovich **77** συνεστὼς B$^2$P$^1$ : συνεστὸς cet. codd. **79** ἀξιώματος BPF: κατηγορήματος corr. Marcovich **81** οὗτος BPFD : corr. Δίων Frobenius **84** ἢ ἀορίστων μορίων secl. Marcovich **84-85** <καὶ κατηγορήματος> add. von Arnim **85** ἐκεῖνος κινεῖται secl. Marcovich

Este texto es la continuación de nuestro texto **5.1** (capítulo 5).

**1-2** 'Εν δὲ τῷ περὶ τῶν πραγμάτων ... τέτακται ὁ περὶ λεκτῶν El hecho de que los πράγματα estén asociados a los λεκτά claramente indica que no pueden ser "cosas" en el sentido técnico estoico de "existentes" (ὄντα), sino que deben ser "estados de cosas" (como se advierte en las líneas 13 y 26, también un predicado –κατηγόρημα– y una proposición –ἀξίωμα–, que son "decibles", son πράγματα, aunque claramente no son "cosas" en el sentido de cuerpos extensos que son "existentes"; se trata de decibles que no existen, sino que *subsisten*, como los demás incorpóreos. Sobre este punto cf. nuestro capítulo 2 y los textos allí discutidos). Es decir, el término πρᾶγμα tiene la misma denotación que λεκτόν (véase *infra*, texto **8.3** donde el significado –σημαινόμενον–, que es un incorpóreo, es también un πρᾶγμα). Sobre este importante detalle de la terminología técnica estoica cf. Mates 1961: 16 y, más recientemente, Hülser 1987: 834-835. Como aclara Bobzien (1999: 93), un ἀξίωμα puede ser aseverado o afirmado, pero no es en sí mismo una aserción o un juicio; véase también Barnes (1999: 200), quien hace notar que en oraciones del tipo "si Dión está caminando, hay cereal en el mercado" hace *una* afirmación pero contiene más de un ἀξίωμα ("Dión está caminando", "hay cereal en el mercado"). En vista de la simplicidad, conservamos sin embargo la traducción "proposición" para ἀξίωμα (de hecho, varios ejemplos de ἀξίωμα, como los incluidos en este texto –"Dión pasea", "Es de día"–, pueden entenderse como una afirmación *y* como



una proposición, entendiendo esta última (en sentido fregeano y russelliano) como el *significado* de una oración. Galeno, por ejemplo, parece no tener dudas de que los ἀξιώματα (probablemente estoicos: el ejemplo de ἀξίωμα condicional –que cita en *Inst. Log*. 1.3.4– "Si es de día, el sol está sobre la tierra" parece estoico; cf. DL 7.74: aunque allí la proposición está formulada de modo causal: "puesto que es de día ..."), son prácticamente lo mismo que los ἀποφαντικοὶ λόγοι aristotélicos (cf. Galeno, *Inst. Log.* 1.5).

**5-6** λεκτὸν ... φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον El λεκτόν, como cualquier otro incorpóreo, no "existe", sino que solamente "subsiste" (ὑφιστάμενον). Para el estatuto ontológico de "subsistencia" aplicado al incorpóreo "tiempo" cf. Estobeo, *Ecl.* 1.106, 5-23 (*SVF* 2.509; LS 51B; Alejandro, *in Top*. 301, 19-25; *SVF* 2.329; LS 27B), con los todavía útiles comentarios de Long 1971: 82-83 y Goldschmidt 1972: 331-444.

**13-14** Un predicado (τὸ φρονεῖν, "ser prudente" o "comportarse prudentemente"; cf. capítulo 14, texto **14.10.** Estobeo, *Ecl.* 1.138, 14-139, 8) es un "decible" (λεκτόν) incompleto que se construye con un caso nominativo para producir una proposición. Una proposición, en cambio, es un estado de cosas (πράγματα) completo en la medida en que es un "decible completo", es decir, un decible que tiene un enunciado completo (por ejemplo, "Sócrates escribe", una proposición que comprende el predicado "escribe" y su correspondiente sujeto; cf. texto **8.2** y Sexto, *AM* 10.218).

**44** σὺ μὲν βάδιζε ... ῥοάς Fragmento anónimo (Nauck 2).

**48** 'Ατρείδη ... 'Αγάμεμνον Homero, *Il.* 2.434.

**70** ἐν δὲ τοῖς οὐχ ἁπλοῖς ἀξιώμασι Las proposiciones no simples son tratadas en detalle en DL 7.71-72 (texto **9.1**, capítulo 9).

**73-74** ἀποφατικὸν μὲν οἷον 'οὐχὶ ἡμέρα ἐστίν R. Goulet (1978: 180) propone reconstruir la laguna del siguiente modo: <τῶν μὲν ἁπλῶν ἀξιωμάτων ἀποφατικὸν μέν ἐστιν, ὡς <*> φησι <*> τὸ συνεστὸς ἐξ ἀποφατικοῦ μορίου> καὶ ἀξιώματος, οἷον 'οὐχὶ ἡμέρα ἐστίν'>: "Entre las proposiciones simples, es negativa, según dice, la que se compone de una partícula negativa y de una proposición". Esta reconstrucción es aceptada por Hülser 1988 *ad locum*.

**75-76** οὐχὶ οὐχ ἡμέρα ἔστι En esta línea seguimos la corrección propuesta por Martínez Lacalle (y adoptada por Marcovich), quien, apoyado en un pasaje de Alejandro (*in A. Pr*. 18, 5-6; cf. *infra* texto **8.15**), muestra que ésta debe ser la lección correcta ya que la lectura οὐχὶ ἡμέρα <οὐκ> ἔστι (propuesta por Casaubon y seguida por Long y Hicks) no se ajusta a la teoría estoica de las proposiciones negativas (cf. Martínez Lacalle 1976: 116-117).

**78-79** στερητικὸν ... καὶ ἀξιώματος κατὰ δύναμιν No resulta completamente claro el significado de la expresión κατὰ δύναμιν en esta caracterización de "proposición privativa"; nosotros hemos traducido entendiendo κατὰ δύναμιν en sentido adverbial (Brunschwig 1994b: 69 e Inwood-Gerson 2008 *ad locum* prefieren interpretar la expresión calificando ἀξιώματος: "potential proposition"). Brunschwig aclara que con "proposición potencial" debe entenderse que se trata de una proposición en una "posición potencial", es decir, la proposición "éste es φιλάνθρωπος" sólo está virtual o potencialmente en "éste es ἀφιλάνθρωπος". Lo que la definición estoica parece querer decir es que una proposición privativa, aunque contiene un ingrediente privativo (en el ejemplo ἀφιλάνθρωπος), constituye, de todos modos, una proposición completa (cf. R. Goulet 1999 *ad locum*).

**81** La corrección de Frobenius (Δίων) parece razonable, ya que si se sigue la lección de los códices (οὗτος), las proposiciones predicativas se confundirían con las definidas, en las que el sujeto es un pronombre deíctico en nominativo ("éste"). Inwood-Gerson 2008 *ad locum*, sin embargo, traducen siguiendo la lectura de los codd. con el agregado de un sustantivo ("This [man]..."). La corrección de Hülser *ad locum* (ἄνθρωπος) parece más razonable y coincide con uno de los ejemplos que proporciona Sexto (en nuestro texto **8.16**) de proposición intermedia (que como indicamos en el comentario, parece ser otra manera de referirse a la proposición predicativa, según la versión de DL): "un hombre está sentado".

**85** ἐκεῖνος κινεῖται Marcovich elimina este ejemplo, probablemente pensando que, si se lo conserva, se introduce una inconsistencia pues "aquél" no sería un buen ejemplo de partícula indefinida. Pero los estoicos parecen haber supuesto que tanto "alguien" como "aquél" son partículas indefinidas.

### 8.3 Sexto Empírico, *AM* 8.10-13 (*SVF* 2.166; 195; LS 33B; *FDS* 350)

οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς λέγουσι μὲν τῶν τε αἰσθητῶν τινὰ καὶ τῶν νοητῶν ἀληθῆ, οὐκ ἐξ εὐθείας δὲ τὰ αἰσθητά, ἀλλὰ κατ' ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τούτοις νοητά. ἀληθὲς γάρ ἐστι κατ' αὐτοὺς τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικεί-

μενόν τινι, καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ [μὴ] ἀντικείμενόν τινι· ὅπερ ἀσώματον ἀξίωμα καθεστὼς νοητὸν εἶναι.

Ἀλλ' ἡ μὲν πρώτη περὶ τἀληθοῦς διαφωνία τοιαύτη τις ὑπῆρχεν· ἦν δὲ καὶ ἄλλη τις παρὰ τούτοις διάστασις, καθ' ἣν οἱ μὲν περὶ τῷ σημαινομένῳ τὸ ἀληθές τε καὶ ψεῦδος ὑπεστήσαντο, οἱ δὲ περὶ τῇ φωνῇ, οἱ δὲ περὶ τῇ κινήσει τῆς διανοίας. καὶ δὴ τῆς μὲν πρώτης δόξης προεστήκασιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον, ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον τὴν Δίων, σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον καὶ οὗ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῇ ἡμετέρᾳ παρυφισταμένου διανοίᾳ, οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαΐουσι καίπερ τῆς φωνῆς ἀκούοντες, τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, ὥσπερ αὐτὸς ὁ Δίων. τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα, καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος. καὶ τοῦτο οὐ κοινῶς πᾶν, ἀλλὰ τὸ μὲν ἐλλιπές, τὸ δὲ αὐτοτελές. καὶ τοῦ αὐτοτελοῦς τὸ καλούμενον ἀξίωμα, ὅπερ καὶ ὑπογράφοντές φασιν "ἀξίωμά ἐστιν ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος".

**6** μὴ del. Meineke **9** τἀληθοῦς Bekker : ἀληθοῦς G **10** περὶ τούτου Kayser dub. **11** τῷ σημαινομένῳ Bekker : σημαινόμενα G **26** ἐλλιπὲς οὔ, τὸ Kayser / αὐτοτελοῦς μόνον Kayser

**5** ἀληθὲς ... τὸ ὑπάρχον El participio τὸ ὑπάρχον puede significar "lo que existe", "lo que es el caso" (ése es probablemente el significado en este pasaje) o, simplemente, "lo que es", que en español tiene exactamente la misma ambigüedad que el término griego (para un pasaje similar, véase nuestro capítulo 6. texto **6.1**, nota a las líneas 9-11 del texto griego; véase también Long 1971: 91-92, quien muestra que los estoicos pueden haber aplicado τὸ ὑπάρχον tanto a lo existente como a lo subsistente, *i.e.* proposiciones).

**7-8** ἀσώματον ἀξίωμα ... νοητὸν εἶναι No es particularmente frecuente en las fuentes estoicas la asociación que hace aquí Sexto entre "incorpóreo" e "inteligible". Los pocos casos en los aparece la palabra νοητόν (que evoca una ontología platónica ajena al estoicismo) en los *SVF* de von Arnim la fuente es Sexto; en *AM* 8.244 (*SVF* 2.221) Sexto señala que los estoicos "pretenden que el signo (τὸ σημεῖον) es una proposición (ἀξίωμα) y que por eso es inteligible", claramente enfatizando el carácter incorpóreo de las proposiciones, que son decibles, y también del signo (para la misma idea cf. Sexto, *AM* 8.117; *SVF* 2.222. Sobre los signos como proposiciones cf. también Ps. Galeno, *De historia philosophica* 9, 2-10).

**12** οἱ δὲ περὶ τῇ φωνῇ Probablemente se refiere a los peripatéticos, aunque algunos comentadores de Aristóteles (Temistio, *in A. Pr.* 92, 3; Filópono, *in A. Pr.* 243, 4) atribuyen a los estoicos la tesis de que los sonidos vocales (φωναί) son λεκτά, *quod non* según todas nuestras demás fuentes (incluido este pasaje de Sexto Empírico).

## 8.4 Sexto Empírico, *AM* 8.70-78 (*SVF* 2.187. LS 33C; *FDS* 699)

ἠξίουν οἱ Στωικοὶ
κοινῶς ἐν λεκτῷ τὸ ἀληθὲς εἶναι καὶ τὸ ψεῦδος. λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον, λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστῆσαι. τῶν δὲ λεκτῶν τὰ μὲν ἐλλιπῆ καλοῦσι, τὰ δὲ αὐτοτελῆ· ὧν τὰ μὲν ἐλλιπῆ παρείσθω νῦν, τῶν δὲ αὐτοτελῶν πλείους <τρόπους> εἶναί φασι· καὶ γὰρ προστακτικὰ καλοῦσί



τινα, ἅπερ προστάσσοντες λέγομεν, οἷον
"δεῦρ' ἴθι νύμφα φίλη",
καὶ ἀποφαντικά, ἅπερ ἀποφαινόμενοί φαμεν, οἷον "ὁ Δίων περιπατεῖ", καὶ πύσματα, ἅπερ λέγοντες πυνθανόμεθα, οἷον "ποῦ οἰκεῖ Δίων"; ὀνομάζεται δέ τινα παρ' αὐτοῖς καὶ ἀρατικά, ἅπερ λέγοντες ἀρώμεθα
ὧδέ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι ὡς ὅδε οἶνος,
καὶ εὐκτικά, ἅπερ λέγοντες εὐχόμεθα, ὁποῖόν ἐστι·
Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε μέγιστε,
δὸς νίκην Αἴαντι καὶ ἀγλαὸν εὖχος ἀρέσθαι.
προσαγορεύουσι δέ τινα τῶν αὐτοτελῶν καὶ ἀξιώματα, ἅπερ λέγοντες ἤτοι ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα. ἔστι δέ τινα καὶ πλείονα ἢ ἀξιώματα, οἷον τὸ μὲν τοιοῦτο
Πριαμίδαισιν ἐμφερὴς ὁ βουκόλος
ἀξίωμά ἐστιν· ἢ γὰρ ἀληθεύομεν λέγοντες αὐτὸ ἢ ψευδόμεθα· τὸ δὲ οὕτως ἔχον
ὡς Πριαμίδαισιν ἐμφερὴς ὁ βουκόλος
πλέον τι ἀξιώματός ἐστι καὶ οὐκ ἀξίωμα. πλὴν ἱκανῆς οὔσης ἐν τοῖς λεκτοῖς διαφορᾶς, ἵνα τι, φασίν, ἀληθὲς ᾖ ἢ ψεῦδος, δεῖ αὐτὸ πρὸ παντὸς λεκτὸν εἶναι, εἶτα καὶ αὐτοτελές, καὶ οὐ κοινῶς ὁποιονδήποτε οὖν ἀλλ' ἀξίωμα· μόνον γὰρ τοῦτο, καθὼς προεῖπον, λέγοντες ἤτοι ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα. οὐκοῦν, φασὶν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως, τὸ εἶναί τι λεκτὸν ἀσώματον, ὃ κεχώρισται τῆς τε σημαινούσης φωνῆς, οἷον τῆς "Δίων", καὶ τοῦ τυγχάνοντος, καθάπερ αὐτοῦ τοῦ Δίωνος, πόθεν ἔχουσι παραστῆσαι; ἢ γὰρ αὐτόθεν ἐροῦσι τοῦθ' ὑπάρχειν οἱ Στωικοί, ἢ δι' ἀποδείξεως τὴν ὕπαρξιν αὐτοῦ πιστώσονται. καὶ εἰ μὲν αὐτόθεν λέγοιεν τὸ ἀσώματον τοῦτο λεκτὸν ὑπάρχειν, καὶ ἡμῖν ἐξέσται λέγειν αὐτόθεν ὅτι οὐκ ἔστιν· ὡς γὰρ ἐκεῖνοι χωρὶς ἀποδείξεώς εἰσι πιστοί, οὕτω καὶ οἱ ἀπορητικοὶ τοὐναντίον διὰ ψιλῆς προφερόμενοι φάσεως γενήσονται πιστοί, ἢ εἴπερ ἀπιστοῦνται, καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὁμοίως ἄπιστοι γενήσονται. εἰ δὲ δι' ἀποδείξεως τὸ τοιοῦτον πιστώσονται, χεῖρον αὐτοῖς ἄπορον ἐπακολουθήσει. ἡ γὰρ ἀπόδειξις λόγος ἐστίν, ὁ δὲ λόγος ἐκ λεκτῶν συνέστηκεν. τοῖς λεκτοῖς οὖν παραστήσουσι τὸ εἶναί τι λεκτὸν οἱ Στωικοί, ὅπερ ἀπεμφαίνει, ἐπείπερ ὁ μὴ διδοὺς εἶναί τι λεκτὸν οὐδὲ πολλὰ δώσει λεκτὰ εἶναι. ζητουμένων τε καὶ τῶν ἐν τῇ ἀποδείξει λεκτῶν εἰ ἔστιν, ἐὰν μὲν ἐξ ἑτοίμου λαμβάνωσι τὸ εἶναι ταῦτα, ἐξ ἑτοίμου καὶ οἱ ἀπορητικοὶ τὸ μὴ εἶναι λήψονται, τῆς αὐτῆς ἐπ' ἀμφοτέρων ὑποπιπτούσης πίστεως ἢ ἀπιστίας, ἐὰν δὲ ἐξ ἀποδείξεως, εἰς ἄπειρον ἐκπεσοῦνται· ἀπόδειξιν γὰρ ἀπαιτηθήσονται τῶν ἐν τῇ δευτέρᾳ ἀποδείξει ἐμπεριεχομένων λεκτῶν, καὶ τρίτην κομίσαντες τῶν ἐν τῇ τρίτῃ, καὶ τετάρτην τῶν ἐν τῇ τετάρτῃ, ὥστε ἄναρχον αὐτοῖς εἶναι τὴν ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι λεκτόν.

**3-4** φαντασίαν εἶναι E **6** νῦν om. N **7** τρόπους add. Kochalsky **10** ἀποφαντικά Petri et Jacobi Chouetorum Genevae (Ch) : ἀποφατικά G **11** καὶ … περιπατεῖ ut glossema del. Kayser **15** ὁποῖον ἐστι om. ς **19** τινα om. E **20-23** οἷον ψευδόμεθα ut glossema del. Kayser **23** τὸ δὲ NLE : οἷον τὸ ς **24** πριαμίδε(αι)σιν L : πριαμίδωσιν N : πριαμίδῃσιν ς **25** καὶ οὐκ LEς : ἢ N **32** καὶ τοῦ N : καὶ τῆς τοῦ LEς **33** ἔχουσι Kochalsky : ἔχομεν G **38** εἰσι πιστοί NL : ἄπιστοι Eς **44** τοῖς ἐκλεκτοῖς N **45** ἀπεμφαῖνον G

**2-3** λεκτὸν δὲ ... τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον En esta definición canónica de λεκτόν reaparece la distinción estoica ontológica básica (entre existencia y subsistencia) y la distinción entre tipos de presentación (racional e irracional); un λεκτόν es algo subsistente porque es un incorpóreo (y los incorpóreos no existen, sino que sólo subsisten; cf. capítulo 2, textos **2.7** y **2.9**). Además, un λεκτόν subsiste "según una presentación racional" porque es un significado, y un significado está asociado a la "presentación racional", que es un pensamiento (cf. capítulo 6, texto **6.1**). El asunto no está exento de problemas: aunque los significados deben darse asociados a las presentaciones racionales, debe notarse que los significados son incorpóreos y las presentaciones cuerpos (Cf. texto **8.3**, donde Sexto subraya el hecho de que los significado subsisten a nuestra mente o pensamiento; véase también nuestro comentario y Frede 1994: 118). Como argumentamos en nuestro comentario, los significados no pueden identificarse con los pensamientos, sino solamente con su contenido intencional.

**7** προστακτικὰ καλοῦσι cf. DL 7.66.

**14** ὧδέ σφ' ἐγκέφαλος … οἶνος Homero, *Il*. 3.300.

**16-17** Ζεῦ πάτερ, ... εὖχος ἀρέσθαι. Homero, *Il.* 7.202.

**49-50** οἱ ἀπορητικοὶ τὸ μὴ εἶναι λήψονται Son los escépticos (como Sexto); ἀπορητική es uno de los nombres que recibe la escuela escéptica (σκεπτικὴ ἀγωγή), junto con "investigativa" (ζητητικὴ) , "que suspende el juicio" (ἐφεκτική) y "pirrónica (Πυρρώνειος). Cf. Sexto Empírico *PH* 1.7.

## 8.5 Séneca, *Ep.* 117.2-5; 11-13 (LS 33E; 60S; *FDS* 687; 789A)

[2] Placet nostris quod bonum est corpus esse, quia quod bonum est facit, quidquid facit corpus est. Quod bonum est prodest; faciat autem aliquid oportet ut prosit; si facit, corpus est. Sapientiam bonum esse dicunt; sequitur ut necesse sit illam corporalem quoque dicere. [3] At sapere non putant eiusdem condicionis esse. Incorporale est et accidens alteri, id est sapientiae; itaque nec facit quicquam nec prodest. "Quid ergo? inquit non dicimus: bonum est sapere?" Dicimus referentes ad id ex quo pendet, id est ad ipsam sapientiam.

[4] Adversus hos quid ab aliis respondeatur audi, antequam ego incipio secedere et in alia parte considere. "Isto modo, inquiunt, nec beate vivere bonum est. Velint nolint, respondendum est beatam vitam bonum esse, beate vivere bonum non esse." [...]

[11] Peripateticis placet nihil interesse inter sapientiam et sapere, cum in utrolibet eorum et alterum sit. Numquid enim quemquam existimas sapere nisi qui sapientiam habet? numquid quemquam qui sapit non putas habere sapientiam? [12] Dialectici veteres ista distinguunt; ab illis divisio usque ad Stoicos venit. Qualis sit haec dicam. Aliud est ager, aliud agrum habere, quidni? cum habere agrum ad habentem, non ad agrum pertineat. Sic aliud est sapientia, aliud sapere. Puto, concedes duo esse haec, id quod habetur et eum qui habet: habetur sapientia, habet qui sapit. Sapientia est mens perfecta vel ad summum optimumque perducta; ars enim vitae est. Sapere quid est? non possum dicere "mens perfecta", sed id quod contingit perfectam mentem habenti; ita alterum est mens bona, alterum quasi habere mentem bonam.

[13] "Sunt" inquit "naturae corporum, tamquam hic homo est, hic equus; has deinde secuntur motus animorum enuntiativi corporum. Hi habent proprium quiddam et a corporibus seductum, tamquam video Catonem ambulantem: hoc sensus ostendit, animus credidit. Corpus est quod video, cui et oculos intendi et animum. Dico deinde: Cato ambulat. Non corpus" inquit "est quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii dictum. Sic cum dicimus 'sapientiam', corporale quiddam intellegimus; cum dicimus 'sapit', de corpore



loquimur. Plurimum autem interest utrum illud dicas an de illo."

**2** facit autem Q **4** quoque B : om. Q **5** quicquid Q **8** audiente Q **9** consedere Q **10** esse et beate Q **12** quemquem Q **16** concedas Q/ haes hic quid Q **21** aequus **22** sequntur B vulg. /enuntiatibi Q **23** senses Q **27** corporali Q

**1-2** Placet nostris … quod bonum est facit Sobre esta afirmación cf. capítulo 26 y los textos allí discutidos.

**10** beatam vitam bonum … beate vivere bonum Para la distinción "vivir dichosamente" (un incorpóreo) y "vida dichosa" (un cuerpo) y el significado de tal distinción en la teoría de la felicidad cf. capítulo 22, textos **23.1** y **23.4** y Boeri 2010b.

**26** dictum Se trata, probablemente, de la traducción de Séneca del griego λεκτόν.

## 8.6 Estobeo, *Ecl.* 1.621, 4-21 (*SVF* 2.197; *FDS* 905)

Κλεάνθης ἔφη τὸν ὀμνύοντα ἤτοι εὐορκεῖν ἢ ἐπιορκεῖν καθ' ὃν ὄμνυσι χρόνον. ἐὰν μὲν γὰρ οὕτως ὀμνύῃ ὡς ἐπιτελέσων τὰ κατὰ τὸν ὅρκον, εὐορκεῖν· ἐὰν δὲ πρόθεσιν ἔχων μὴ ἐπιτελεῖν, ἐπιορκεῖν. Χρυσίππου. Χρύσιππος διαφέρειν ἔφη τὸ ἀληθορκεῖν τοῦ εὐορκεῖν· καὶ τὸ ἐπιορκεῖν τοῦ ψευδορκεῖν. Τὸν μὲν γὰρ ὀμνύντα καθ' ὃν ὀμνύει καιρὸν πάντως ἢ ἀληθορκεῖν ἢ ψευδορκεῖν. τὸ γὰρ ὀμνύμενον ὑπ' αὐτοῦ ἢ ἀληθὲς εἶναι ἢ ψεῦδος, ἐπειδὴ ἀξίωμα τυγχάνει ὄν. τὸν δὲ ὀμνύντα μὴ πάντως καθ' ὃν ὀμνύει χρόνον ἢ εὐορκεῖν ἢ ἐπιορκεῖν, ὅτε μὴ πάρεστιν ὁ χρόνος, εἰς ὃν ἡ ἀναφορὰ τῶν ὅρκων ἐγίγνετο. Ὃν τρόπον γὰρ λέγεσθαί τινα εὐσυνθετεῖν ἢ ἀσυνθετεῖν, οὐχ ὅτε συντίθεται, ἀλλ' ὅτε οἱ χρόνοι ἐνίστανται τῶν κατὰ τὰς ὁμολογίας· οὕτω καὶ εὐορκεῖν τις καὶ ἐπιορκεῖν ῥηθήσεται, ὅταν οἱ καιροὶ παραστῶσι, καθ' οὓς ὡμολόγησεν ἐπιτελέσειν τὰ κατὰ τοὺς ὅρκους.

**4** πρόθεσιν $M^{d}A$ : πρόφασιν L / ἐπιορκεῖ M1: ἐπιορκεῖν M **10** ἐφιορκεῖν $LM^{1}$ : ἐπιορκεῖν cet. codd. **12** ἢ ἀσυνθετεῖν S : om. $LM^{1}A^{1}$ **15** ὡμολόγησαν L

Sobre este pasaje cf. Long 1971: 100-101, Barnes 1999: 201 y nuestro comentario.

## 8.7 Sexto Empírico, *AM* 8.79-84 (SVF 2.167; 199; *FDS* 893)

τὰ νῦν δὲ ἐκεῖνο ῥητέον ὅτι τὸ αὐτοτελὲς ἀξίωμα σύνθετον εἶναι θέλουσιν, οἷον τὸ ἡμέρα ἐστί σύγκειται ἔκ τε τοῦ "ἡμέρα καὶ τοῦ ἔστιν" ἀσώματον δὲ οὐδὲν οὔτε συντεθῆναι οὔτε μερισθῆναι δύναται· ἴδια γὰρ σωμάτων ἐστὶ ταῦτα. τοίνυν οὐδέν ἐστιν αὐτοτελὲς πρᾶγμα οὐδὲ ἀξίωμα. πᾶν τε λεκτὸν λέγεσθαι δεῖ, ὅθεν καὶ ταύτης ἔτυχε τῆς προσηγορίας· οὐδὲν δὲ λεκτὸν λέγεται, ὡς παριστᾶσιν οἱ ἀπορητικοί· οὐκ ἄρα ἔστι τι λεκτόν. ᾧ ἕπεται μηδὲ ἀξίωμα εἶναι μηδὲν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος. λέγειν γάρ ἐστι, καθὼς αὐτοί φασιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, τὸ τὴν τοῦ νοουμένου πράγματος σημαντικὴν προφέρεσθαι φωνήν, οἷον τοῦδε τοῦ στίχου·

μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληιάδεω Ἀχιλῆος.

ἀλλὰ τούτου γε τὴν σημαντικὴν φωνὴν ἀμήχανόν ἐστι προφέρεσθαι διὰ τὸ οὗ τὰ μέρη μὴ συνυπάρχει, μηδὲ αὐτὸ ἐκεῖνο ὑπάρχειν, τούτου δὲ τοῦ πράγματος τὰ μέρη μὴ συνυπάρχειν, ὥστε μηδ' αὐτὸ ὑπαρκτὸν εἶναι. τὸ δ' ὅτι ἀσυνύπαρκτά ἐστιν αὐτοῦ τὰ μέρη, αὐτόθεν δείκνυ-

ται. ὅτε γὰρ τὸ πρῶτον ἡμιστίχιον προφερόμεθα, οὔπω ἔστι τὸ δεύτερον, καὶ ὅτε τὸ δεύτερον προφερόμεθα, οὐκέτ' ἔστι τὸ πρῶτον, ὥστε τὸν μὲν ὅλον στίχον οὐ προφερόμεθα. καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ἡμιστίχιον· ὅταν γὰρ πάλιν τὸ πρῶτον τοῦ ἡμιστιχίου μέρος λέγωμεν, τότε οὔπω τὸ δεύτερον αὐτοῦ μέρος προφερόμεθα, καὶ ὅτε τὸ δεύτερον προφερόμεθα, οὐκέτι λέγομεν τὸ πρῶτον, ὥστε οὐδὲ τὸ ἡμιστίχιον ὑπάρχει. κἂν δὲ σκοπῶμεν, οὐδὲ μία λέξις, οἷον ἡ 'μῆνιν'· ὅτε γὰρ τὴν μη συλλαβὴν λέγομεν, οὐδέπω τὴν νιν προφερόμεθα, καὶ ὅτε τὴν νιν προφερόμεθα, οὐκέτι τὴν μη. εἰ οὖν ἀδύνατόν ἐστιν ὑπάρχειν τι οὗ τὰ μέρη ἀσυνύπαρκτά ἐστι, δέδεικται δὲ καὶ ἐπὶ μιᾶς λέξεως ἀσυνύπαρκτα τὰ μέρη, ῥητέον μηδεμίαν ὑπάρχειν λέξιν. διὰ τοῦτο δὲ οὐδὲ ἀξίωμα, ὅ φασι σύνθετον εἶναι, οἷον τὸ τοιοῦτο " Σωκράτης ἔστιν" ὅτε γὰρ λέγεται Σωκράτης, οὔπω ἔστι τὸ ἔστιν, καὶ ὅτε τὸ ἔστι λέγεται, τὸ Σωκράτης οὐκέτι ἔστιν. οὐδέποτε ἄρα ὅλον ὑπάρχει τὸ ἀξίωμα, ἀλλὰ μέρη τοῦ ὅλου· τὰ δὲ μέρη τούτου οὐκ ἔστιν ἀξιώματα. οὐκ ἄρα ἔστι τι ἀξίωμα. καίτοι τί περὶ ὅλου τοῦ ἀξιώματος διέξιμεν τοῦ "Σωκράτης ἔστιν", ὅτε καὶ αὐτὸ κατ' ἰδίαν τὸ πτωτικὸν τὸ Σωκράτης οὐ δύναται ἐν ὑπάρξει νοεῖσθαι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν; φημὶ δὲ διὰ τὸ μὴ συνυπάρχειν τὰ συστατικὰ αὐτοῦ μόρια.

**5** πρᾶγμα ουδὲ del. Kayser **8** παριστῶσιν ς **17** συνυπάρχειν om. ς / ὑπαρκτικόν ς **21** ουκετ' Bekker : ουκ G **27** μῆνιν Rüstow : μῆνις G **34** τὸ ἔστι λέγεται ς : τοῦτο οὐκ ἔστιν NLE : τοῦτο λέγεται Kochalsky / τὸ Σωκράτης Heintz : ὁ Σωκράτης G **37** τί LEς : τὸ N

**13** μῆνιν ἄειδε ... 'Αχιλῆος Homero, *Il.* 1.1.

**8.8 Amonio, *in int.* 17, 24-18, 7; 43, 5-20; 44, 11-45, 7 (*SVF* 2.168; 184. LS 33K; 33N; *FDS* 702; 776; 791)**

πρότερον ἡμᾶς ὁ 'Αριστοτέλης διδάσκει διὰ τούτων, τίνα ἐστὶ τὰ προηγουμένως καὶ προσεχῶς ὑπ' αὐτῶν σημαινόμενα, καὶ ὅτι τὰ νοήματα, διὰ δὲ τούτων μέσων τὰ πράγματα, καὶ οὐδὲν ἕτερον δεῖ παρὰ ταῦτα ἐπινοεῖν μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος, ὅπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὑποτιθέμενοι λεκτὸν ἠξίουν ὀνομάζειν. ταῦτά τε οὖν παραδοθήσεται διὰ τῶν νυνὶ λεγομένων καὶ προηγουμένως ἐν τίσι τῶν ὁπωσοῦν ὄντων χρὴ ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ ψεῦδος. ὑπὲρ ὧν νῦν ἡμῖν ἡ σκέψις, πότερον ἐν τοῖς πράγμασιν ἢ ἐν τοῖς νοήμασιν ἢ ἐν ταῖς φωναῖς ἢ ἐν δύο τισὶ τούτων ἢ καὶ ἐν πᾶσι, καὶ εἰ ἐν φωναῖς, ποίαις ταύταις, πότερον τοῖς ὀνόμασι καὶ τοῖς ῥήμασιν ἢ τοῖς ἐκ τούτων συγκειμένοις λόγοις. καὶ διορισθήσεται ὅτι τὰ μὲν ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα φωναί εἰσιν ἁπλαῖ μήτε ἀλήθειαν μήτε ψεῦδος σημαίνουσαι, ὡς καὶ ἐν τοῖς προοιμίοις εἴρηται τῶν Κατηγοριῶν. περὶ δὲ τὸν ἐκ τῆς συμπλοκῆς αὐτῶν ἀποτελούμενον ἀποφαντικὸν λόγον θεωρεῖται τό τε ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, καὶ ὡς πρὸ τῶν φωνῶν περὶ τὰ νοήματα θεωρεῖται ταῦτα ὡς αἴτια τῶν φωνῶν ὄντα· [...] λεγόντων δὲ πρὸς αὐτοὺς τῶν Περιπατητικῶν ὡς τὰς μὲν ἄλλας εἰκότως λέγομεν πτώσεις διὰ τὸ πεπτωκέναι ἀπὸ τῆς εὐθείας, τὴν δὲ εὐθεῖαν κατὰ τίνα λόγον πτῶσιν ὀνομάζειν δίκαιον ὡς ἀπὸ τίνος πεσοῦσαν; (δῆλον γὰρ ὅτι πᾶσαν πτῶσιν ἀπό τινος ἀνωτέρω



τεταγμένου γίνεσθαι προσήκει),ἀποκρίνονται οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὡς ἀπὸ τοῦ νοήματος τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ καὶ αὕτη πέπτωκεν· ὃ γὰρ ἐν ἑαυτοῖς ἔχομεν τὸ Σωκράτους νόημα δηλῶσαι βουλόμενοι, τὸ Σωκράτης ὄνομα προφερόμεθα· καθάπερ οὖν τὸ ἄνωθεν ἀφεθὲν γραφεῖον καὶ ὀρθὸν παγὲν πεπτωκέναι τε λέγεται καὶ τὴν πτῶσιν ὀρθὴν ἐσχηκέναι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὴν εὐθεῖαν πεπτωκέναι μὲν ἀξιοῦμεν ἀπὸ τῆς ἐννοίας, ὀρθὴν δὲ εἶναι διὰ τὸ ἀρχέτυπον τῆς κατὰ τὴν ἐκφώνησιν προφορᾶς. ἀλλ' εἰ διὰ τοῦτο, φασὶν οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου, τὴν εὐθεῖαν πτῶσιν ἀξιοῦτε λέγειν, συμβήσεται καὶ τὰ ῥήματα πτώσεις ἔχειν καὶ τὰ ἐπιρρήματα τὰ μηδὲ κλίσεων ἀνέχεσθαι πεφυκότα· ταῦτα δὲ ἐναργῶς ἄτοπα καὶ ταῖς ὑμῶν αὐτῶν παραδόσεσι μαχόμενα. διὰ ταῦτα μὲν οὖν τὴν Περιπατητικὴν περὶ τούτων διάταξιν προτιμητέον. [...]

Πάνυ δὲ καλῶς ὁ φιλόσοφος ἐπεσημήνατο Πορφύριος ὅτι τὸ ἔστιν οὐκ ἀντὶ παντὸς εἴληπται ῥήματος, ἀλλ' αὐτὸ μόνον τὸ ἀπὸ τοῦ ὄντος παρηγμένον καὶ τὴν ὕπαρξιν σημαῖνον λαμβάνεται ὡς μετὰ μὲν τοῦ ὀνόματος αὐτοτελῆ ποιοῦν λόγον μετὰ δὲ τῶν πτώσεων ἐλλιπῆ· τινὰ γάρ ἐστι ῥήματα συντασσόμενα ταῖς πτώσεσι καὶ ποιοῦντα λόγους ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς, τοῖς δὲ ὀνόμασι συντάττεσθαι οὐ δυνάμενα, ὡς τὸ μεταμέλει, οἷον Σωκράτει μεταμέλει, καίτοι 'τὸ Σωκράτης μεταμέλει' ἀσύντακτον <ὄν>. ἐν οἷς καὶ προσιστορεῖ τὴν τῶν Στωϊκῶν διάταξιν περὶ τῶν κατηγορουμένων ὅρων ἐν ταῖς προτάσεσιν οὖσαν τοιαύτην· τὸ κατηγορούμενον ἤτοι ὀνόματος κατηγορεῖται ἢ πτώσεως, καὶ τούτων ἑκάτερον ἤτοι τέλειόν ἐστιν ὡς κατηγορούμενον καὶ μετὰ τοῦ ὑποκειμένου αὔταρκες πρὸς γένεσιν ἀποφάνσεως, ἢ ἐλλιπὲς καὶ προσθήκης τινὸς δεόμενον πρὸς τὸ τέλειον ποιῆσαι κατηγορούμενον. ἂν μὲν οὖν ὀνόματός τι κατηγορηθὲν ἀπόφανσιν ποιῇ, κατηγόρημα καὶ σύμβαμα παρ' αὐτοῖς ὀνομάζεται (σημαίνει γὰρ ἄμφω ταὐτόν), ὡς τὸ περιπατεῖ, οἷον Σωκράτης περιπατεῖ· ἂν δὲ πτώσεως, παρασύμβαμα, ὡσανεὶ παρακείμενον τῷ συμβάματι καὶ ὂν οἷον παρακατηγόρημα, ὡς ἔχει τὸ μεταμέλει, οἷον Σωκράτει μεταμέλει· τὸ μὲν γὰρ μεταμελεῖται σύμβαμα εἶναι, τὸ δὲ μεταμέλει παρασύμβαμα οὐ δυνάμενον ὀνόματι συνταχθὲν ἀπόφανσιν ἐργάσασθαι, οἷον Σωκράτει μεταμέλει (οὐδεμία γὰρ τοῦτο ἀπόφανσις), ἀλλ' οὔτε κλίσιν ἐπιδέξασθαι δυνάμενον, ὡς τὸ περιπατῶ περιπατεῖς περιπατεῖ, οὔτε συμμετασχηματισθῆναι τοῖς ἀριθμοῖς· ὥσπερ γὰρ λέγομεν "τούτῳ μεταμέλει", οὕτως καὶ "τούτοις μεταμέλει". καὶ πάλιν ἂν μὲν τὸ τοῦ ὀνόματος κατηγορούμενον δέηται προσθήκης πτώσεως ὀνόματός τινος πρὸς τὸ ποιῆσαι ἀπόφανσιν, ἔλαττον ἢ κατηγόρημα λέγεται, ὡς ἔχει τὸ φιλεῖ καὶ τὸ εὐνοεῖ, οἷον Πλάτων φιλεῖ (τούτῳ γὰρ προστεθὲν τὸ τινά, οἷον Δίωνα, ποιεῖ ὡρισμένην ἀπόφανσιν τὴν Πλάτων Δίωνα φιλεῖ), ἂν δὲ τὸ τῆς πτώσεως κατηγορούμενον ᾖ τὸ δεόμενον ἑτέρᾳ συνταχθῆναι πλαγίᾳ πτώσει πρὸς τὸ ποιῆσαι ἀπόφανσιν, ἔλαττον ἢ παρασύμβαμα λέγεται, ὡς ἔχει τὸ μέλει, οἷον Σωκράτει 'Αλκιβιάδου μέλει. ταῦτα δὲ πάντα καλοῦσι ῥήματα".

Καὶ τοιαύτη μὲν ἡ τῶν Στωϊκῶν περὶ τούτων παράδοσις.

**3** δεῖν FMa **4** τε om. G / νοήματος] ὀνόματος G **5** τε om. F **8** ἐν ante τοῖς νοήμασιν om. FMa / ἐν ante ταῖς φωναῖς om. AFMa **9** καὶ om. A **10** τῶν ὀνόματι $G^1$ **17** ἄλλας τέσσαρας a / εἰκότως μὲν A **19** ἀνωτέρου M **21** αὐτὴ FG **22** τοῦ codd.: τὸ scr. Busse **26** διὰ om. F **27** καλεῖν AMa **28** μὴ AM **29** κλήσεως A : κλίσεως M **35** ἐλλειπῆ A **38** καίτοι καὶ G / ὄν add. Busse **41** καὶ ἑκάτερον A **42** πρὸς γένεσιν om. M **47** οἷον om. AM **49** εἶναι om AM **50** ἀπόφασιν $G^1$ **53** οὕτως om. G **57** οἷον ὡς G / ποιεῖς A **59** συναχθῆναι G **60** ἀλκιβιάδους AMa / μέλλει A

**7-11** ἡ σκέψις, ... τοῖς ἐκ τούτων συγκειμένοις λόγοις La verdad o la falsedad (aunque en el caso de los estoicos lo más preciso es decir "lo verdadero" o "lo falso"; cf. *supra* textos **8.2**; **8.3**) son, tanto para los peripatéticos como para los estoicos, atributos de la aserciones que presuponen la composición o combinación (para los peripatéticos cf. Aristóteles, *Cat*. 2a8-10, *int*. 16a13-18, *DA* 430a26-b2 e *infra* líneas 12-13. Para los estoicos cf. aquí *supra* texto **8.3 y 8.4**)

**12-13** ἐν τοῖς προοιμίοις ... Κατηγοριῶν Cf. Aristóteles, *Cat*. 2a8-10: "Nada de lo que se dice sin ninguna combinación es verdadero ni falso; por ejemplo, 'hombre', 'blanco', 'corre', 'vence'".

**52-53** ὥσπερ ... "τούτοις μεταμέλει" Éste es el caso en el que el número cambia (τούτῳ; τούτοις), pero la forma del verbo permanece inalterada (μεταμέλει; cf. línea 52: οὔτε συμμετασχηματισθῆναι τοῖς ἀριθμοῖς).

## 8.9 Galeno, *In Hippocratis de humoribus I* 16.204, 10-205, 5 (*SVF* 2.144)

οὐ ταὐτὸν δέ ἐστι φωνὴ καὶ διάλεκτος καὶ αὐδή, ἀλλ' ἡ μὲν φωνὴ ἔργον ἐστὶ τῶν φωνητικῶν ὀργάνων, ἡ διάλεκτος δὲ τῶν διαλεκτικῶν, ὧν τὸ μὲν πρῶτόν ἐστιν ἡ γλῶττα, ἔπειτα δὲ ἡ ῥὶς καὶ τὰ χείλη καὶ οἱ ὀδόντες. φωνητικὰ δὲ ὄργανά ἐστι λάρυγξ καὶ οἱ κινοῦντες αὐτὸν μύες καὶ νεῦρα, ὅσα τὴν ἐξ ἐγκεφάλου παρακομίζει τούτοις δύναμιν. αὐδὴν δὲ οὔτε πᾶν τὸ τῆς ἀκοῆς ἴδιον αἰσθητὸν οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν, οὔτε ἐκεῖνο μόνον, ὃ διὰ στόματος ἐκπέμπεται, ἐν ᾧ περιέχεται καὶ τὸ κλάειν καὶ τὸ συρίττειν καὶ οἰμώζειν καὶ βήττειν καὶ ὅσα τοιαῦτα, μόνην δὲ τὴν ἀνθρώπου φωνήν, καθ' ἣν διαλεγόμεθα πρὸς ἀλλήλους, αὐδὴν ὠνόμαζον.

**1-3** οὐ ταὐτὸν δέ ἐστι φωνὴ καὶ διάλεκτος ... ἡ γλῶττα Cf. Galeno, *De locis affectis libri VI* 266, 16, 267, 1.

## 8.10 Varrón, *De lingua latina* 6.56 (*SVF* 2.143; *FDS* 512)

Loqui ab loco dictum. Quod qui primo dicitur iam fari vocabula et reliqua verba dicit ante quam suo quique loco ea dicere potest, hunc Chrysippus negat loqui: quare ut imago hominis non sit homo sic in corvis, cornicibus, pueris primitus incipientibus fari verba non esse verba, quod non loquantur. Igitur is loquitur, qui suo loco quodque verbum sciens ponit, et is tum prolocutus, quom in animo quod habuit extulit loquendo.

**1** farit Fv **5** istum prolocutum codd., Goetz-Schoell in textu cum asignatione corruptelae : is tum pro<nuntiat>, locutu<s su>m Goetz-Schoell dub. in app. crit.

## 8.11 Sexto Empírico, *PH* 2.81-84 (LS 33P; *FDS* 322)

Εἰ μέντοι καὶ δοίημεν καθ' ὑπόθεσιν εἶναί τι τῆς ἀληθείας κριτήριον, ἄχρηστον εὑρίσκεται καὶ μάταιον, ἐὰν ὑπομνήσωμεν ὅτι, ὅσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τῶν δογματικῶν, ἀνύπαρκτος μέν ἐστιν ἡ ἀλήθεια, ἀνυπόστατον δὲ τὸ ἀληθές. ὑπομιμνήσκομεν δὲ οὕτως. λέγεται διαφέρειν τῆς ἀληθείας τὸ ἀληθὲς τριχῶς, οὐσίᾳ συστάσει δυνάμει· οὐσίᾳ μέν, ἐπεὶ τὸ μὲν ἀληθὲς ἀσώματόν ἐστιν (ἀξίωμα γάρ ἐστι καὶ λεκτόν), ἡ δὲ ἀλήθεια σῶμα (ἔστι γὰρ ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντική, ἡ δὲ ἐπιστήμη πὼς ἔχον ἡγεμονικὸν ὥσπερ καὶ ἡ πὼς ἔχουσα χεὶρ πυγμή, τὸ δὲ ἡγεμονικὸν σῶμα· ἔστι γὰρ κατ' αὐτοὺς πνεῦμα)· συστάσει δέ, ἐπεὶ τὸ μὲν ἀληθὲς ἁπλοῦν τί ἐστιν, οἷον ἐγὼ διαλέγομαι', ἡ δὲ ἀλήθεια ἀπὸ πολλῶν ἀληθῶν γνώσεων συνίσταται· δυνάμει δέ, ἐπεὶ ἡ μὲν ἀλήθεια ἐπιστήμης ἔχεται, τὸ δὲ ἀληθὲς οὐ πάντως. διόπερ τὴν μὲν ἀλήθειαν ἐν μόνῳ σπουδαίῳ φασὶν



εἶναι, τὸ δὲ ἀληθὲς καὶ ἐν φαύλῳ· ἐνδέχεται γὰρ τὸν φαῦλον ἀληθές τι εἰπεῖν. ταῦτα μὲν οἱ δογματικοί. ἡμεῖς δὲ πάλιν τῆς κατὰ τὴν συγγραφὴν προαιρέσεως στοχαζόμενοι πρὸς μόνον τὸ ἀληθὲς νῦν τοὺς λόγους ποιησόμεθα, ἐπεὶ συμπεριγράφεται τούτῳ καὶ ἡ ἀλήθεια, σύστημα τῆς τῶν ἀληθῶν γνώσεως εἶναι λεγομένη. πάλιν δέ, ἐπεὶ τῶν λόγων οἱ μέν εἰσι καθολικώτεροι, δι' ὧν αὐτὴν τὴν ὑπόστασιν τοῦ ἀληθοῦς κινοῦμεν, οἱ δὲ εἰδικοί, δι' ὧν δείκνυμεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἐν φωνῇ τὸ ἀληθὲς ἢ ἐν λεκτῷ ἢ ἐν τῇ κινήσει τῆς διανοίας, τοὺς καθολικωτέρους ἐκθέσθαι μόνους ὡς πρὸς τὸ παρὸν ἀρκεῖν ἡγούμεθα. ὥσπερ γὰρ τείχους θεμελίῳ κατενεχθέντι καὶ τὰ ὑπερκείμενα πάντα συγκαταφέρεται, οὕτω τῇ τοῦ ἀληθοῦς ὑποστάσει διατρεπομένῃ καὶ αἱ κατὰ μέρος τῶν δογματικῶν εὑρεσιλογίαι συμπεριγράφονται.

**10** <τὸ> πως Kayser **13** τὸ μὲν MEAB : μὲν τὸ L **15** γνώσεων T : γνώσεως G **21** τοῦ λογοῦ EAB **28** μόνους G : λόγους T

Un pasaje casi exactamente paralelo a éste en Sexto puede verse en *AM* 7.38-40 (*SVF* 2.132). Para una discusión pormenorizada de los tres sentidos en que "verdadero" difiere de "verdad" cf. Long 1971: 98-100.

## 8.12 Ps. Galeno, *De historia philosophica* 13, 2-11 (*FDS* 323)

Ἀληθές ἐστι τὸ ἀντικείμενόν τινι. διηλλαγμένον δὲ τὸ ἀληθὲς τῆς ἀληθείας τριχῶς οὐσίᾳ συστάσει δυνάμει. οὐσίᾳ μέν, ἐπειδὴ τὸ ἀληθὲς ἀσώματόν ἐστιν (ἀξίωμα γάρ ἐστι καὶ λεκτόν), ἡ δὲ ἀλήθεια σῶμά ἐστιν· ἐπιστήμη γὰρ πάντων ἐστὶν ἀληθῶν, ἡ δὲ ἐπιστήμη πως ἡγεμονικόν ἐστι, τὸ δὲ ἡγεμονικὸν πνεῦμα εἶναι δοκεῖ, ὅπερ σωματοφυὲς μάλιστα ἂν εἰκότως δοκοίη. συστάσει δὲ διήλλακται ταῦτα τῷ τὸ μὲν ἀληθὲς ἁπλοῦν εἶναι, οἷον "ἐγὼ διαλέγομαι", τὴν <δ'> ἀλήθειαν ἡμῖν εὑρῆσθαι περιληπτικὴν οὖσαν πάντων ἀληθῶν. δυνάμει δὲ ἐξήλλακται τῷ τὸ μὲν ἀληθὲς καὶ φαύλῳ τινὶ ἐπιγίνεσθαι (λέγει γάρ ποτε ἀληθῶς καὶ ὁ μὴ πάνυ ἐσπουδασμένος), τὴν δὲ ἀλήθειαν μόνοις ἔντροφον εἶναι τοῖς σπουδαίοις [τρόποις].

**5** σωματοφυῆ A: σωματοποιεῖ B **6** συστάσει Diels: ἡ σύστασις AB **7** <δ'> add. Diels / ἡμῖν εὑρῆσθαι Diels : ἡμεῖς εὑρῆσθαι A : ὑμεῖς εὑρῆτε B **10** μόνην AB / τρόποις del. Diels

## 8.13 Esteban de Alejandría, *in int.* 11, 8-12, 7 (*FDS* 792)

φησὶ τοίνυν Ἀριστοτέλης ὅτι τὰ τοιαῦτα διαφέρουσι τοῦ ὀνόματος κατὰ τοῦτο, διότι τὸ μὲν ὄνομα μετὰ τοῦ ἦν ἢ ἔστιν ἢ ἔσται συνταττόμενον πάντως ἀληθεύει ἢ ψεύδεται, ταῦτα δὲ οὔ. τὸ δὲ ἔστιν καὶ ἦν καὶ ἔσται, ὡς ἐπεσημάνατο ὁ φιλόσοφος Πορφύριος, ἐπὶ αὐτῶν μόνων τῶν ὑπαρκτικῶν ῥημάτων εἴρηται καὶ οὐκέτι ἐπὶ τῶν ἄλλων ῥημάτων. τὰ μὲν γὰρ ἄλλα ῥήματα ταῖς πτώσεσι συνταττόμενα ἀσύντακτα αὐτόθεν γίνονται· "Σωκράτους γὰρ περιπατεῖ" οὐδεὶς λέγει. ὅθεν ἱστορεῖ ἐνταῦθα καὶ τὴν διάταξιν τῶν Στωϊκῶν, ὅτι τὸ κατηγορούμενόν τινος ἢ ὀνόματος κατηγορεῖται ἤγουν εὐθείας ἢ πτώσεως. καὶ εἰ μὲν ὀνόματος, ἢ αὐτοτελῆ τὸν λόγον ἀπεργάζεται ἢ οὐκ αὐτοτελῆ. καὶ εἰ μὲν αὐτοτελῆ τὸν λόγον ἀπεργάζεται, καλοῦσιν αὐτὸν κατηγόρημα ἢ σύμβαμα. ταὐτὸν γὰρ καλεῖται παρ' αὐτοῖς καὶ δῆλον τὸ αἴτιον· κατηγόρημα γὰρ λέγουσιν, διότι κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ἀγορεύεται ἤτοι λέγεται καὶ κατηγορεῖται, σύμβαμα δὲ διότι συνέβη τὸ βαδίζειν τῷ Σωκράτει. εἰ δὲ οὐκ αὐτο-

τελῆ τὸν λόγον ἀπεργάζεται, καλεῖται παρακατηγόρημα ἢ παρασύμβαμα, ὡς Σωκράτης φιλεῖ· λείπει γὰρ τινά. εἰ δὲ πάλιν πτώσεως κατηγορεῖται, ἢ αὐτοτελῆ τὸν λόγον ἀπεργάζεται <*> ἔλαττον ἢ κατηγόρημα ὡς τῷ Σωκράτει μεταμέλει· ἢ <οὐκ> αὐτοτελῆ τὸν λόγον ἀπεργάζεται, καὶ καλοῦσιν αὐτὸ ἔλαττον ἢ παρακατηγόρημα ἢ ἔλαττον ἢ παρασύμβαμα, ὡς Σωκράτει μέλει· λείπει γὰρ τινός, οἷον Ἀλκιβιάδου ἤ τινος ἄλλου. ἔστιν τοίνυν ὁ λόγος τούτων τῶν πτώσεων τὰ μὲν ἄλλα κατὰ ταὐτά, μετὰ μέντοι τοῦ ἔστιν ἢ ἔσται ἢ ἦν οὔτε ἀληθεύουσιν οὔτε ψεύδονται.

**5** τῶν αὐτῶν μόνων codd.: transpos. Hayduck **8** ἱστορεῖ Hayduck: (coll. Ammonium): ἱστορίαν codd. **12** παραυτους codd. : corr. Hayduck / κατηγορούμενον codd. : corr. Hayduck **17** post ἀπεργάζεται lacunam indic. et in app. crit. suppl. Hayduck καὶ καλεῖται **18** <οὐκ> add. Hayduck **20** μεταμέλει codd. : corr. Hayduck

### 8.14 Estobeo, *Ecl.* 2.78, 7-11; 97, 15-98, 6 (*SVF* 3.91; LS 33J)

Διαφέρειν δὲ λέγουσι τὸ αἱρετὸν καὶ τὸ αἱρετέον. Αἱρετὸν μὲν εἶναι <ἀγαθὸν> πᾶν, αἱρετέον δὲ ὠφέλημα πᾶν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν τὸ ἀγαθόν. Δι' ὃ αἱρούμεθα μὲν τὸ αἱρετέον, οἷον τὸ φρονεῖν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν φρόνησιν· τὸ δὲ αἱρετὸν οὐχ αἱρούμεθα, ἀλλ' εἰ ἄρα, ἔχειν αὐτὸ αἱρούμεθα. [...] Διαφέρειν δὲ λέγουσιν, ὥσπερ αἱρετὸν καὶ αἱρετέον, οὕτω καὶ ὀρεκτὸν καὶ ὀρεκτέον καὶ βουλητὸν καὶ βουλητέον καὶ ἀποδεκτὸν καὶ ἀποδεκτέον. Αἱρετὰ μὲν γὰρ εἶναι καὶ βουλητὰ καὶ ὀρεκτὰ <καὶ ἀποδεκτὰ τἀγαθά· τὰ δ' ὠφελήματα αἱρετέα καὶ βουλητέα καὶ ὀρεκτέα> καὶ ἀποδεκτέα, κατηγορήματα ὄντα, παρακείμενα δ' ἀγαθοῖς. Αἱρεῖσθαι μὲν γὰρ ἡμᾶς τὰ αἱρετέα καὶ βούλεσθαι τὰ βουλητέα καὶ ὀρέγεσθαι τὰ ὀρεκτέα. Κατηγορημάτων γὰρ αἵ τε αἱρέσεις καὶ ὀρέξεις καὶ βουλήσεις γίνονται, ὥσπερ καὶ αἱ ὁρμαί· ἔχειν μέντοι αἱρούμεθα καὶ βουλόμεθα καὶ ὁμοίως ὀρεγόμεθα τἀγαθά, διὸ καὶ αἱρετὰ καὶ βουλητὰ καὶ ὀρεκτὰ τἀγαθά ἐστι. Τὴν γὰρ φρόνησιν αἱρούμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην, οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, ἀσώματα ὄντα καὶ κατηγορήματα.

**2** ἀγαθὸν add. Heeren/ τὸ πᾶν FP **3** παρὰ τοῦ Heeren **6** μᾶλλον δὲ ἔχειν Mullach: τὸ ἔχειν Heeren **10-11** καὶ ἀποδεκτὰ ... ὀρεκτέα add. Heine **14** τοῦ βουλητέα P

**4-6** αἱρούμεθα μὲν τὸ αἱρετέον, ... αἱρετὸν οὐχ αἱρούμεθα El agente elige no lo que elegible (un cuerpo), sino lo que *debe* elegirse (*i.e.* un predicado, un decible, que coincide con la acción concreta que uno lleva a cabo) o *tener* los bienes. El objeto directo de nuestra elección es la "meta propuesta" o puesta frente a nosotros; el objeto último de deseo, en cambio, es *actuar* con sabiduría o moderación (un predicado), es decir, aquello en vista de lo cual todo lo demás se hace, pero ello no se hace en vista de nada (para los detalles de esta sofisticada teoría cf. nuestro capítulo 23, Idelfonse 2011 y Boeri 2011).

### 8.15 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr.* 17, 32-18, 7 (*FDS* 1057)

ἐν γὰρ τῷ 'εἰ ἡμέρα ἐστί, φῶς ἐστιν', ἐξ ἀνάγκης ἕπεται τῷ ἡμέρᾳ εἶναι τὸ φῶς εἶναι, ἀλλ' οὐ συλλογιστικῶς. ἀλλὰ καὶ τῷ κλέπτοντι ἕπεται τὸ ἁμαρτάνειν καὶ τῷ ὑβρίζοντι τὸ ἀδικεῖν· ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο συλλογισμοὶ ταῦτα· ἴδιον γὰρ συλλογισμοῦ τὸ διὰ πλειόνων τὸ ἀναγκαῖον δεικνύναι. διὸ οὐδ' ἂν αἱ μὲν λέξεις ὦσι πλείους τῶν τιθεμένων,



ταὐτὸν δὲ ταῦτα σημαίνῃ τῷ πρώτῳ, οὐδ' οὕτω συλλογισμὸς ἐκ τῶν τοιούτων ἔσται· καὶ γὰρ ὁ οὕτως ἔχων λόγος τῇ δυνάμει μονολήμματος, ὡς ὁ λέγων 'ἡμέρα ἐστίν· ἀλλὰ καὶ οὐχὶ οὐχ ἡμέρα ἐστίν· φῶς ἄρα ἐστίν'· τὸ γὰρ 'οὐχὶ οὐχ ἡμέρα ἐστί' τοῦ 'ἡμέρα ἐστί' μόνῃ τῇ λέξει διαφέρει.

**1** τῷ εἰ BLM: τῷδε a **2** ἡμέρα BM / ἀλλὰ om. a **4** συλλογισμοὶ B : συλλογισμὸς aLM **6** σημαίνει aLM / post ἐκ om. τῶν LM **8** ὡς ὁ λέγων om. a / post λέγων add. εἰ M

**7** τῇ δυνάμει μονολήμματος Para una breve discusión de los argumentos "monolemáticos" estoicos cf. el comentario a este capítulo y el tratamiento más pormenorizado del tema en nuestro capítulo 9.

### 8.16 Sexto Empírico, *AM* 8.96-98 (*SVF* 2.205; LS 34H; *FDS* 916)

τῶν δὲ ἁπλῶν τινὰ μὲν ὡρισμένα ἐστὶν τινὰ δὲ ἀόριστα τινὰ δὲ μέσα, ὡρισμένα μὲν τὰ κατὰ δεῖξιν ἐκφερόμενα, οἷον 'οὗτος περιπατεῖ, οὗτος κάθηται' (δείκνυμι γάρ τινα τῶν ἐπὶ μέρους ἀνθρώπων). ἀόριστα δέ ἐστι κατ' αὐτοὺς ἐν οἷς ἀόριστόν τι κυριεύει μόριον, οἷον 'τὶς κάθηται', μέσα δὲ τὰ οὕτως ἔχοντα 'ἄνθρωπος κάθηται' ἢ 'Σωκράτης περιπατεῖ'. τὸ μὲν οὖν 'τὶς περιπατεῖ' ἀόριστόν ἐστιν, ἐπεὶ οὐκ ἀφώρικέ τινα τῶν ἐπὶ μέρους περιπατούντων· κοινῶς γὰρ ἐφ' ἑκάστου αὐτῶν ἐκφέρεσθαι δύναται· τὸ δὲ 'οὗτος κάθηται' ὡρισμένον ἐστίν, ἐπείπερ ἀφώρικε τὸ δεικνύμενον πρόσωπον. τὸ δὲ 'Σωκράτης κάθηται' μέσον ὑπῆρχεν, ἐπείπερ οὔτε ἀόριστόν ἐστιν (ἀφώρικε γὰρ τὸ εἶδος), οὔτε ὡρισμένον (οὐ γὰρ μετὰ δείξεως ἐκφέρεται), ἀλλ' ἔοικε μέσον ἀμφοτέρων ὑπάρχειν, τοῦ τε ἀορίστου καὶ τοῦ ὡρισμένου. γίνεσθαι δέ φασι τὸ ἀόριστον ἀληθές, τὸ 'τὶς περιπατεῖ' ἢ 'τὶς κάθηται', ὅταν τὸ ὡρισμένον ἀληθὲς εὑρίσκηται, τὸ 'οὗτος κάθηται' ἢ 'οὗτος περιπατεῖ'· μηδενὸς γὰρ τῶν ἐπὶ μέρους καθημένου οὐ δύναται ἀληθὲς εἶναι τὸ 'τὶς κάθηται' ἀόριστον.

**8** ἐπεὶ <οὖν> οὐκ N **9** τινα Fabricius : τινας G

### 8.17 Simplicio, *In cat.*396, 3-22 (*SVF* 2.177)

Καὶ τοῦτο δὲ ἰστέον, ὅτι ἐνίοτε μὲν οὐ στερητικὰ ὀνόματα στέρησιν δηλοῖ, ὡς ἡ πενία τὴν στέρησιν τῶν χρημάτων καὶ ὁ τυφλὸς στέρησιν ὄψεως, ἐνίοτε δὲ στερητικὰ ὀνόματα οὐ στέρησιν δηλοῖ· τὸ γὰρ ἀθάνατον στερητικὸν ἔχον τὸ σχῆμα τῆς λέξεως οὐ σημαίνει στέρησιν· οὐ γὰρ ἐπὶ πεφυκότος ἀποθνῄσκειν, εἶτα μὴ ἀποθνῄσκοντος χρώμεθα τῷ ὀνόματι. πολλὴ δὲ ταραχὴ κατὰ τὰς φωνάς ἐστιν τὰς στερητικάς. διὰ γὰρ τοῦ α καὶ αν προαγομένων αὐτῶν ὥσπερ ἄοικος καὶ ἀνέστιος, συμβαίνει ποτὲ μὲν ταῖς ἀποφάσεσιν, ποτὲ δὲ τοῖς ἐναντίοις συμφύρεσθαι αὐτάς. καὶ γὰρ ὥσπερ τῇ ἀνδρείᾳ ἡ δειλία ἐναντίον ἐστίν, οὕτω καὶ τῇ δικαιοσύνῃ ἡ ἀδικία, ἐναντία οὖσα τῇ δικαιοσύνῃ· καὶ τὸ κακὸν δὲ δηλοῦται πολλάκις, ὡς ἄφωνον λέγομεν τραγῳδὸν τὸν κακόφωνον· καὶ ἀποφάσεις δὲ δηλοῦνται διὰ στερητικῶν φωνῶν, ὥσπερ τὸ διάφορα ἀδιάφορα, λυσιτελῆ ἀλυσιτελῆ. πολλάκις δὲ καὶ πλείω σημαίνουσιν, ὡς καὶ ἀπόφασιν καὶ στέρησιν καὶ ἐναντίωσιν δηλοῦσθαι ὑπ' αὐτῶν, ὡς τὸ ἄφωνος· αἱ δὲ καὶ διάφορα ἐναντία σημαίνουσιν, ὡς ἡ ἀκαιρία καὶ τὸ ἐναντίον τῷ καιρῷ δηλοῖ, στερητικὸν δὲ οὐδὲν ὅλως ἐμφαίνει,

ἐπεὶ καὶ χρηστότητι μὲν ἐναντία ἡ πονηρία, ἡ ἀπονηρία δὲ στέρησις τῆς πονηρίας, ἔστιν δὲ ὅτε καὶ τὴν χρηστότητα ἐμφαίνει. πολλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνωμαλίας Χρύσιππος μὲν ἐν τοῖς Περὶ τῶν στερητικῶν λεγομένοις ἐπεξῆλθεν αὐτῇ, Ἀριστοτέλει δὲ οὐ τοῦτο προὔκειτο, ἀλλὰ μόνον διελθεῖν περὶ τῶν κατὰ τὴν ἕξιν καὶ στέρησιν.

**4** ἔχων A / στέρησιν οὐ σημαίνει A **5** κέχρηνται K **7** προαγομένων J[1] : προσαγομένων JaLKAv **10-11** ἐλέγομεν v **11** post διὰ add. τῶν v **12** post ἀδιάφορα add. καὶ v

**8.18 Sexto Empírico, *PH* 1.65-66**

οὐκοῦν ἐπὶ τὸν λόγον ἔλθωμεν. τούτου δὲ ὁ μέν ἐστιν ἐνδιάθετος ὁ δὲ προφορικός. ἴδωμεν οὖν πρότερον περὶ τοῦ ἐνδιαθέτου. οὗτος τοίνυν κατὰ τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικούς, τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς, ἐν τούτοις ἔοικε σαλεύειν, τῇ αἱρέσει τῶν οἰκείων καὶ φυγῇ τῶν ἀλλοτρίων, τῇ γνώσει τῶν εἰς τοῦτο συντεινουσῶν τεχνῶν, τῇ ἀντιλήψει τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἀρετῶν <καὶ> τῶν περὶ τὰ πάθη.

**9** καὶ add. Mutschmann-Mau

**8.19 Sexto Empírico, *AM* 8.275-276 (*SVF* 2.135; 223; LS 53T; *FDS* 529)**

Ἀλλ' εἴπερ οὔτε αἰσθητόν ἐστι τὸ σημεῖον, ὡς ἐδείξαμεν, οὔτε νοητόν, ὡς κατεστησάμεθα, παρὰ δὲ ταῦτα οὐδὲν ἔστι τρίτον, λεκτέον μὴ εἶναί τι σημεῖον. οἱ δὲ δογματικοὶ πρὸς ἕκαστον μὲν τῶν οὕτως ἐπικεχειρημένων πεφίμωνται, τοὐναντίον δὲ κατασκευάζοντές φασιν, ὅτι ἄνθρωπος οὐχὶ τῷ προφορικῷ λόγῳ διαφέρει τῶν ἀλόγων ζῴων (καὶ γὰρ κόρακες καὶ ψιττακοὶ καὶ κίτται ἐνάρθρους προφέρονται φωνάς), ἀλλὰ τῷ ἐνδιαθέτῳ, οὐδὲ τῇ ἁπλῇ μόνον φαντασίᾳ (ἐφαντασιοῦτο γὰρ κἀκεῖνα), ἀλλὰ τῇ μεταβατικῇ καὶ συνθετικῇ. διόπερ ἀκολουθίας ἔννοιαν ἔχων εὐθὺς καὶ σημείου νόησιν λαμβάνει διὰ τὴν ἀκολουθίαν· καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ σημεῖόν ἐστι τοιοῦτον 'εἰ τόδε, τόδε'. ἕπεται ἄρα τῇ φύσει καὶ κατασκευῇ τἀνθρώπου τὸ καὶ σημεῖον ὑπάρχειν.

**3** τι post λεκτέον G, unde Bekker dubit. λεκτέον <ἐσ>τὶ / post εἶναι transp. Kochalsky **7** γὰρ om. L

**8.20 Filón de Alejandría, *De vita Mosis* 2.127-129 (*FDS* 531)**

διπλοῦν δὲ τὸ λογεῖον οὐκ ἀπὸ σκοποῦ· διττὸς γὰρ ὁ λόγος ἔν τε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει· κατὰ μὲν τὸ πᾶν ὅ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστίν, ἐξ ὧν ὁ αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελεῖτο· ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μέν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός, <καὶ ὁ μὲν> οἷά τις πηγή, ὁ δὲ γεγωνὸς ἀπ' ἐκείνου ῥέων· καὶ τοῦ μέν ἐστι χώρα τὸ ἡγεμονικόν, τοῦ δὲ κατὰ προφορὰν γλῶττα καὶ στόμα καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα φωνῆς ὀργανοποιία. σχῆμα δ' ἀπένειμεν ὁ τεχνίτης τετράγωνον τῷ λογείῳ πάνυ καλῶς αἰνιττόμενος, ὡς χρὴ καὶ τὸν τῆς φύσεως λόγον καὶ τὸν τοῦ ἀνθρώπου βεβηκέναι πάντῃ καὶ κατὰ μηδ' ὁτιοῦν κραδαίνεσθαι. παρὸ καὶ τὰς εἰρημένας δύο ἀρετὰς



προσεκλήρωσεν αὐτῷ, δήλωσίν τε καὶ ἀλήθειαν· ὅ τε γὰρ τῆς φύσεως λόγος ἀληθὴς καὶ δηλωτικὸς πάντων ὅ τε τοῦ σοφοῦ μιμούμενος ἐκεῖνον ὀφείλει προσηκόντως ἀψευδέστατός τε εἶναι τιμῶν ἀλήθειαν καὶ μηδὲν φθόνῳ συσκιάζειν, ὧν ἡ μήνυσις ὠφελήσει τοὺς ἀναδιδαχθέντας. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ δυσὶ λόγοις τοῖς καθ' ἕκαστον ἡμῶν, τῷ τε προφορικῷ καὶ ἐνδιαθέτῳ, δύο ἀρετὰς ἀπένειμεν οἰκείας, τῷ μὲν προφορικῷ δήλωσιν, τῷ δὲ κατὰ διάνοιαν ἀλήθειαν· ἁρμόζει γὰρ διανοίᾳ μὲν μηδὲν παραδέχεσθαι ψεῦδος, ἑρμηνείᾳ δὲ μηδὲν ἐμποδίζειν τῶν εἰς τὴν ἀκριβεστάτην δήλωσιν.

**4** ἐξ AFP[2] : om. rell. **7** <καὶ ὁ μὲν> add. Turnebus / γεγωνὼς codd.: corr. Turnebus **15** τε GHP : om. rell. **16** συσκιάζειν V[1]AGHP: συσκιάζων rell. **20** τῶν εἰς AFGH : πρός rell.

**8.21 Porfirio, *De abstinentia* 3.2-3; 3.7, 1-7 (*FDS* 529A)**

διττοῦ δὴ λόγου κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς ὄντος, τοῦ μὲν ἐνδιαθέτου, τοῦ δὲ προφορικοῦ, καὶ πάλιν τοῦ μὲν κατωρθωμένου, τοῦ δὲ ἡμαρτημένου, πότερου ἀποστεροῦσι τὰ ζῷα διαρθρῶσαι προσῆκον. ἆρά γε τοῦ ὀρθοῦ μόνου, οὐχ ἁπλῶς δὲ τοῦ λόγου; ἢ παντελῶς παντὸς τοῦ τε ἔσω καὶ τοῦ ἔξω προϊόντος; ἐοίκασι δὴ τὴν παντελῆ στέρησιν αὐτῶν κατηγορεῖν, οὐ τὴν τοῦ κατωρθωμένου μόνον. οὕτω γὰρ ἂν οὐκ ἄλογα, λογικὰ δὲ ἦν ἔτι τὰ ζῷα, καθάπερ σχεδὸν πάντες κατ' αὐτοὺς οἱ ἄνθρωποι. σοφὸς μὲν γὰρ ἢ εἷς ἢ καὶ δύο κατ' αὐτοὺς γεγόνασιν, ἐν οἷς μόνοις ὁ λόγος κατώρθωται, οἱ δὲ ἄλλοι φαῦλοι πάντες· κἂν οἱ μὲν ὦσι προκόπτοντες, οἱ δὲ χύσιν τῆς φαυλότητος ἔχοντες, εἰ καὶ πάντες ὁμοίως λογικοί· ὑπὸ δὲ τῆς φιλαυτίας παρηγμένοι ἄλογα φασὶν τὰ ζῷα ἐφεξῆς τὰ ἄλλα σύμπαντα, τὴν παντελῆ στέρησιν τοῦ λόγου διὰ τῆς ἀλογίας μηνύειν ἐθέλοντες· καίτοι εἰ χρὴ τἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μόνον ἁπλῶς ὁ λόγος ἐν πᾶσι τοῖς ζῴοις θεωρεῖται, ἐν πολλοῖς δὲ αὐτῶν καὶ ὑποβολὰς ἔχων πρὸς τὸ τέλειον. ἐπεὶ τοίνυν διττὸς ἦν, ὃ μὲν ἐν τῇ προφορᾷ, ὃ δὲ ἐν τῇ διαθέσει, ἀρξώμεθα πρότερον ἀπὸ τοῦ προφορικοῦ καὶ τοῦ κατὰ τὴν φωνὴν τεταγμένου. εἰ δὴ προφορικός ἐστι λόγος φωνὴ διὰ γλώττης σημαντικὴ τῶν ἔνδον καὶ κατὰ ψυχὴν παθῶν· κοινοτάτη γὰρ ἡ ἀπόδοσις αὕτη καὶ αἱρέσεως οὐδέπω ἐχομένη, ἀλλὰ μόνον τῆς τοῦ λόγου ἐννοίας· τί τούτου ἄπεστι τῶν ζῴων ὅσα φθέγγεται; τί δὲ οὐχὶ καὶ ἃ πάσχει τι, πρότερον καὶ πρὶν εἰπεῖν ὃ μέλλει, διενοήθη; λέγω δὴ διάνοιαν τὸ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ σιγὴν φωνούμενον. τοῦ τοίνυν ὑπὸ τῆς γλώττης φωνηθέντος, ὅπως ἂν καὶ φωνηθῇ, εἴτε βαρβάρως εἴτε Ἑλληνικῶς εἴτε κυνικῶς ἢ βοϊκῶς, λόγου γε ὄντος μέτοχα τὰ ζῷα τὰ φωνητικά, [...]. δεικτέον δὲ καὶ τὸν ἐντὸς αὐτῶν καὶ ἐνδιάθετον. φαίνεται δὲ ἡ παραλλαγή, ὥς φησί που καὶ Ἀριστοτέλης, οὐκ οὐσίᾳ

διαλλάττουσα, ἀλλ᾽ ἐν τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον θεωρουμένη· καθάπερ πολλοὶ οἴονται καὶ τὴν θεῶν πρὸς ἡμᾶς ἐξηλλάχθαι, οὐ κατ᾽ οὐσίαν οὔσης τῆς διαφορᾶς ταύτης, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀκριβὲς ἢ μὴ τοῦ λόγου.

**3** κατορθωμένου al. **8** κατορθωμένου al. **12** κατώρθωται N : κατορθοῦται cet. codd. **14** εἰ καὶ] εἰσὶ N / ὁμοίως] ὅμως N **14-15** ὑπὸ δὴ codd. : corr. Valent. **15** ἄλογα φησὶν vel ἄλογα φησὶ codd.: corr. Valent. **19** ὑποβολὰς codd. : ἐπιβολὰς coni. Rhoer **28** πάσχει τι Fogerolles : πάσχει τῇ codd. **29** λέγω δὲ N : corr. Nauck

**23-27** εἰ δὴ προφορικός ... ὅσα φθέγγεται; Un argumento similar se encuentra en Sexto Empírico, *AM* 8.287, aunque en nuestro texto **8.18** el mismo Sexto da algunas precisiones sobre lo que los estoicos entienden por "discurso interno", que es el que distinguiría a los humanos de los animales irracionales.

**29-30** λέγω δὴ διάνοιαν ... κατὰ σιγὴν φωνούμενον Esta caracterización de "pensamiento" claramente evoca la definición platónica de *Teet.* 189e6-190a6 como un discurso que el alma discurre consigo misma", discurso que cuando llega a algo definido se convierte en "la opinión del alma", que no es más que "hacer un discurso" (λέγειν). Platón piensa que la opinión es un discurso dicho y dirigido no a otra persona o en voz alta, sino en silencio y dirigido a uno mismo; sobre la base de estos pasajes platónicos uno puede tener razones para sospechar que la noción estoica de λόγος ἐνδιάθετος está inspirada en Platón (cf. también Platón, *Sof.* 263E3-5 y *Phl.* 38E).

**35** τὸν ἐντὸς αὐτῶν καὶ ἐνδιάθετον Porfirio se refiere al λόγος interno que él atribuye a los animales irracionales.

**36** ὡς φησί ... Ἀριστοτέλης Cf. Aristóteles, *Historia animalium* 588a16-31.

### 8.22 Filón de Alejandría, *De migratione Abrahami* 78-80 (*FDS* 533)

οὗ χάριν ἐπάγεσθαι τὸν Ἀαρὼν αὐτῷ διείρηται, τὸν προφορικὸν λόγον· 'οὐκ ἰδοὺ' φησίν ''Ἀαρὼν ὁ ἀδελφός σου;' μιᾶς γὰρ ἀμφοῖν τῆς λογικῆς φύσεως μητρὸς οὔσης ἀδελφὰ δήπου τὰ γεννήματα. 'ἐπίσταμαι, ὅτι λαλήσει'· διανοίας μὲν γὰρ τὸ καταλαμβάνειν, προφορᾶς δὲ τὸ λαλεῖν ἴδιον. 'λαλήσει' φησίν 'αὐτός σοι'· τὰ γὰρ ἐν αὐτῷ ταμιευόμενα μὴ δυνάμενος ὁ νοῦς ἀπαγγεῖλαι τῷ πλησίον ἑρμηνεῖ χρῆται λόγῳ πρὸς τὴν ὧν πέπονθε δήλωσιν. εἶτ᾽ ἐπιλέγει· ἰδοὺ αὐτὸς ἐξελεύσεται εἰς συνάντησίν σοι, ἐπειδὴ τῷ ὄντι ὁ λόγος τοῖς ἐνθυμήμασιν ὑπαντῶν, ῥήματα καὶ ὀνόματα προστιθεὶς χαράττει τὰ ἄσημα, ὡς ἐπίσημα ποιεῖν. καὶ ἰδών σε φησί χαρήσεται ἐν αὐτῷ· γήθει γὰρ ὁ λόγος καὶ εὐφραίνεται, ὅταν μὴ ἀμυδρὸν ᾖ τὸ ἐνθύμημα, διότι τηλαυγοῦς ὄντος ἀπταίστῳ καὶ εὐτρόχῳ διερμηνεύσει χρῆται κυρίων καὶ εὐθυβόλων καὶ γεμόντων πολλῆς ἐμφάσεως εὐπορῶν ὀνομάτων·

**3** post ἀμφοῖν add. οὔσης HP

**2-3** οὐκ ἰδοὺ ... ἀδελφός σου; Éxodo 4.14.

# Capítulo 9
# Teoría de la inferencia

### 9.1 DL 7. 71-72 (*SVF* 2.207, 3 Crinis 4; *LS* 35A1-4; *FDS* 914)

De las proposiciones no simples, según lo afirman Crisipo en *Las Artes Dialécticas* y Diógenes [Babilonio] en *El Arte Dialéctico*, es condicional la que se constituye a través de la conectiva hipotética "si". Esta conectiva indica que lo segundo se sigue de lo primero, por ejemplo "si es de día, hay luz". En cambio, como afirma Crinis en *El Arte Dialéctico*, es subcondicional la proposición que, empezando con una proposición y terminando con una, se une subcondicionalmente por la conectiva "puesto que", por ejemplo, "puesto que es de día, hay luz". La conectiva indica que lo segundo se sigue de lo primero y que lo primero subsiste. Por su parte, es conjuntiva la proposición que se conjunta por ciertas conectivas conjuntivas, por ejemplo "tanto es de día como hay luz". Por otra parte, es disyuntiva la que está desunida por la conectiva disyuntiva "o bien", por ejemplo, "o bien es de día o bien es de noche". Esta conectiva indica que una de las proposiciones es falsa. Y es causal la proposición coordinada a través de "porque", por ejemplo, "porque es de día, hay luz". En efecto, es como si lo primero fuera causa de lo segundo.

### 9.2 DL 7.76-77 (*SVF* 3 Crinis 5; *LS* 36A1-3; *FDS* 1036)

Según afirman los discípulos de Crinis, un argumento es lo compuesto a partir de una premisa, una premisa adicional y una conclusión, por ejemplo el siguiente: "si es de día, hay luz; pero es de día; por lo tanto, hay luz". En efecto, es premisa "si es día, hay luz", premisa adicional "pero es de día" y conclusión "por lo tanto, hay luz". Un modo es como si fuera la forma de un argumento, por ejemplo el siguiente "si lo primero, lo segundo; sin embargo, lo primero; por lo tanto, lo segundo". Un modo argumental es lo compuesto a partir de ambos, por ejemplo "si Platón vive, Platón respira; sin embargo, lo primero; por lo tanto, lo segundo". Se introdujo el modo argumental con vistas a ya no decir, en las secuencias argumentales más extensas, la premisa adicional (por ser larga) y la conclusión, sino proceder rápidamente <diciendo> "pero lo primero; por lo tanto, lo segundo".

### 9.3 Sexto Empírico, *AM* 8. 443 (*SVF* 2.249; *LS* 36C7; *FDS* 1053)

Decir que no agradan a Crisipo que haya argumentos dotados de una sola premisa –lo cual quizá dirán algunos contra esta clase de objeción– es una completa tontería. En efecto, ni es necesario confiar en los pronunciamientos de Crisipo como en mandatos emitidos por el dios délfico, ni, a partir de un testigo que dice lo contrario, es posible hacer caso del testimonio de los hombres respecto de su propio desconcierto. De hecho, de entre los hombres más ilustres de la escuela estoica, Antípatro dijo que es posible constituir argumentos dotados de una sola premisa.

### 9.4 Sexto Empírico, *AM* 8.314 (*SVF* 2. 266; *FDS* 1066)

Por ello, también de este manera la describen [*sc.* la desmostración]: "una demostración es un argumento concluyente revelador de una conclusión no manifiesta a través premisas acordadas" por ejemplo el de este tipo "si hay movimiento, hay vacío; pero hay movimiento; por lo tanto, hay vacío". En efecto, el que haya vacío no es manifiesto y parece revelarse de forma concluyente a través de las [premisas] verdaderas "si hay movimiento, hay vacío" y "hay movimiento".

**9.5 Sexto Empírico, *PH* 2.139-143 (*LS* 36B6-11; *FDS* 1064)**

De ahí que afirmen que también que es verdadero el argumento que establece una conclusión verdadera a través de premisas verdaderas. A su vez, de los argumentos verdaderos, unos son demostrativos, otros, no-demostrativos. Son demostrativos los que concluyen algo no manifiesto a partir de [premisas] previamente manifiestas y son no-demostrativos los que no son de este tipo. Por ejemplo, un argumento tal como: "si es de día, hay luz; pero es de día; por lo tanto, hay luz", no es demostrativo, pues el que haya luz, lo cual es su conclusión, es previamente manifiesto. Pero el de este tipo "si sudores fluyen por la superficie [de la piel], hay [en ella] poros que pueden concebirse [pero no verse]; pero sudores fluyen por la superficie [de la piel]; por lo tanto, hay [en ella] poros que pueden concebirse [pero no verse]", que tiene la conclusión no manifiesta "hay [en ella] poros que pueden concebirse [pero no verse]", es demostrativo. De los argumentos concluyentes de algo no manifiesto, unos nos conducen a la conclusión a través de las premisas de un modo meramente progresivo, otros de un modo progresivo y, al mismo tiempo, revelador. Por ejemplo, [lo hacen] progresivamente los argumentos que parecen depender de la confianza y la memoria, tal como éste "si alguno de los dioses te dijo que éste será rico, éste será rico; pero este dios (y, *ex hypothesi*, indico a Zeus) te dijo que éste será rico; por lo tanto, éste será rico". En efecto, asentimos a la conclusión no por la necesidad de las premisas sino porque confiamos en la afirmación del dios. En cambio, los argumentos que nos conducen a la conclusión a través de las premisas de un modo no sólo progresivo sino también revelador son como el de este tipo: "si sudores fluyen a través de la superficie [de la piel], hay [en ella] poros que pueden concebirse [pero no verse]; pero lo primero; por lo tanto, lo segundo". En efecto, el que los sudores fluyan es revelador de que existen poros [invisibles], debido a que se ha supuesto que un líquido no es capaz de transitar a través de un cuerpo sólido. Por consiguiente, la demostración debe ser un argumento que sea a la vez concluyente, verdadero y poseedor una conclusión no manifiesta revelada por la fuerza de las premisas, y por ello se dice que una demostración es un argumento concluyente revelador de una conclusión no manifiesta a través de premisas acordadas. Mediante estas [observaciones] acostumbran ellos aclarar la noción de demostración.

**9.6 Sexto Empírico, *AM* 8.277-278 (*SVF* 2. 223; *FDS* 1031)**

Genéricamente, la demostración es un signo. En efecto, es indicativa de la conclusión y la secuencia de sus premisas es signo de que la conclusión es el caso. Por ejemplo, en un caso de este tipo "si hay movimiento, hay vacío; hay movimiento; por lo tanto, hay vacío" el agregado de este tipo "si hay movimiento, hay vacío", por medio de la conjunción de las premisas, también es inmediatamente un signo de la conclusión "hay vacío".

**9.7 DL 77-81 (*SVF* 2.238, 241, 243; *LS* 36A4-16; *FDS* 1036)**

De los argumentos, unos son inválidos, otros, válidos. Son inválidos aquellos en que el opuesto de su conclusión no choca con la conjunción de las premisas. Por ejemplo, los de este tipo: "si es de día, hay luz; es de día; por lo tanto Dión camina". De los argumentos válidos, unos se dicen válidos homónimamente con el género y otros son silogísticos, y son silogísticos los que o bien son indemostrables o bien son reducibles a los indemostrables de acuerdo con alguna o algunas de las reglas básicas, por ejemplo los de este tipo: "si Dión camina, <Dión se mueve; pero ciertamente Dión camina;> por lo tanto, Dión se mueve". Son válidos de un modo específico los que establecen su conclusión no silogísticamente, por ejemplo, los siguientes: "Es falso que sea de noche y de día; es de día; por lo tanto, no es de noche". Asilogísticos son los equiparables de manera convincente con los silogísticos, pero no son concluyentes, por ejemplo "si Dión es un caballo, Dión es un animal; sin embargo, Dión no es un caballo; por lo tanto, Dión no es un animal". Además, de los argumentos, algunos



son verdaderos, otros, falsos. Verdaderos son los argumentos que concluyen a través de [premisas] verdaderas, por ejemplo "si la virtud beneficia, el vicio daña; <pero ciertamente la virtud beneficia; por lo tanto, el vicio daña>". Falsos son los [argumentos] que poseen una de sus premisas falsa o son inválidos, por ejemplo "si es de día, hay luz; es de día; por lo tanto, Dión vive." Por otra parte, hay argumentos posibles, imposibles, necesarios y no-necesarios. También hay algunos que son indemostrables en virtud de que no requerir demostración. Son distintos en distintos autores. Pero en Crisipo son cinco los [argumentos] a través de los cuales todo argumento es construido y algunos se aplican tanto al caso de los argumentos válidos como al de los silogismos y de los modos. El primero es el indemostrable en el cual la totalidad de un argumento se compone de un condicional y el antecedente con el cual empieza el condicional, y concluye el consecuente, por ejemplo "si lo primero, lo segundo; pero lo primero; por lo tanto, lo segundo". El segundo es el indemostrable que, a través de un condicional y el opuesto del consecuente, tiene como conclusión el opuesto del antecedente, por ejemplo "si es de día, hay luz; pero ciertamente no hay luz; por lo tanto, no es de día". En efecto, la premisa adicional se da a partir del opuesto del consecuente y, la conclusión, a partir del opuesto del antecedente. El tercero es el indemostrable que, a través de una conjunción negada y uno de los coyuntos concluye el opuesto del [coyunto] restante, por ejemplo "No Platón-ha muerto-y-vive; pero Platón ha muerto; por lo tanto, Platón no vive". El cuarto es el indemostrable que, a través de una disyunción y uno de los disyuntos, tiene como conclusión el opuesto del [disyunto] restante, por ejemplo "o bien el primero o bien el segundo; sin embargo, el primero; por lo tanto no el segundo". El quinto indemostrable es aquel en el cual la totalidad de un argumento se compone a partir de una disyunción y uno de los disyuntos, y concluye el [disyunto] restante, por ejemplo "o bien es de día o bien es de noche; pero no es de noche; por lo tanto, es de día".

**9.8 Galeno, *PHP* 114, 1-10 (*SVF* 2.248, 3 Antipater Tarsensis 31; *LS* 36H; *FDS* 1160)**

Hoy en día, [para responder a la pregunta de] cómo se analizan silogismos de dos premisas hipotéticas y o [silogismos] válidos de modo indistinto u otros tales que hacen uso de la primera o segunda regla básica, es posible encontrar a muchas personas precisamente entrenadas, como seguramente también a otras que analizan <silogismos> en aquellos en que <hacen uso> de la tercera o cuarta regla básica. Sin embargo, es posible analizar la mayoría de éstos de un modo distinto más breve, según lo escribió Antípatro, además de que toda la construcción de tales silogismos no representa un gasto pequeño de energía en un asunto inútil, según el propio Crisipo lo testifica por sus actos, no siendo necesarios estos silogismos en ninguna parte de su obra para la demostración una doctrina.

**9.9 Ps. Apuleyo, *Int.* 191, 5-10 (*SVF* 2. 239a; *LS* 36I; *FDS* 1161)**

Hay otra prueba, también común a todos los indemostrables, llamada "por lo imposible" y referida por los estoicos como la primera regla básica o primer principio. A éste lo definen así: "Si a partir de dos [proposiciones] una tercera se concluye, de cualquiera de ellas junto con el contrario de la conclusión se concluye el contrario de la otra."

**9.10 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr.* 278, 11-14 (*SVF* 2.255; *LS* 36J; *FDS* 1167)**

El contenido de la llamada tercera regla básica misma es como sigue: "cada vez que a partir de dos [proposiciones] una tercera se concluye, y se tomaron [proposiciones] externas que implican silogísticamente una de ellas [sc. de las dos primeras], la misma [sc. la tercera] se concluirá a partir de la [proposición] restante y las proposiciones externas de las cuales se sigue silogísticamente la otra".

**9.11 Sexto Empírico, *PH* 2.137 (*LS* 36B3-4, *FDS* 1058)**

De los argumentos, unos son concluyentes y, otros, no concluyentes. Son concluyentes cada vez que el condicional que empieza a partir de la unión de las premisas del argumento y termina con su conclusión, es congruente. Por ejemplo, el argumento antes referido [*sc*. "si es de día, hay luz; pero es de día; por lo tanto, hay luz"] es concluyente puesto que por medio de esta unión de sus premisas "es de día y si es de día, hay luz" se sigue "hay luz" en el condicional siguiente "Si: es de día y si es de día, hay luz, entonces: hay luz". No concluyentes son los que no son de este modo.

**9.12 Sexto Empírico, *PH* 2.104-106 (*LS* 35C; *FDS* 1030)**

Aquellos que parecen haber hecho definiciones precisas sobre esto [sc. el signo], los estoicos, cuando quieren establecer el concepto de signo, afirman que el signo es la proposición antecedente en un condicional congruente revelador del consecuente. Y también afirman que la proposición es un decible completo y, en la medida en que depende de sí mismo, declarativo. Congruente es el condicional que no empieza a partir de una verdad y termina en una falsedad. Efectivamente, un condicional o bien empieza a partir de una verdad y termina en una verdad, por ejemplo "si es de día, hay luz" o bien empieza a partir de una falsedad y termina en una falsedad, por ejemplo "si la tierra vuela, la tierra tiene alas" o bien empieza a partir de una verdad y termina en una falsedad, por ejemplo "si la tierra existe, la tierra vuela" o bien empieza a partir de una falsedad y termina en una verdad, por ejemplo "si la tierra vuela, la tierra existe". Ellos afirman que, de éstos únicamente el que empieza a partir de una verdad y termina en una falsedad es incongruente, los demás son congruentes. Llaman "conductora" la proposición antecedente en un condicional que empieza a partir de una verdad y termina en una verdad. Es reveladora del consecuente puesto que "ésta tiene leche" parece ser indicativo de "ésta ha procreado" en este condicional "si ésta tiene leche, ésta ha procreado".

**9.13 Sexto Empírico, *PH* 2.110-112 (*LS* 35B; *FDS* 958)**

En efecto, Filón [de Megara] afirma que es congruente el condicional que no empieza con una verdad y termina con una falsedad, por ejemplo, siendo de día y estando yo conversando, el [condicional] "si es de día, yo converso", pero Diodoro [Crono], en cambio, que es [congruente] el que ni admitía ni admite empezar a partir de una verdad y terminar en una falsedad. Según él, el condicional antes mencionado parece ser falso, puesto que, al ser día y al estar yo callado, empezará a partir de una verdad y terminará en una falsedad. Pero éste es verdadero "si no son carentes de partes los elementos de los seres, son carentes de partes los elementos de los seres", pues siempre empieza a partir de la falsedad de "no son carentes de partes los elementos de los seres" y terminará en la verdad (según él) de "son carentes de partes los elementos de los seres". Por otra parte, quienes introducen la conexión lógica afirman que es congruente un condicional cada vez que el opuesto de su consecuente choca con su antecedente. Según ellos, los condicionales antes mencionados serán incongruentes, pero éste es verdadero "si es de día, es de día". Por su parte, quienes usan como criterio [de congruencia] la implicación, afirman que es verdadero el condicional cuyo consecuente está virtualmente contenido en el antecedente. De acuerdo con ellos, "si es de día, es de día" y todo condicional duplicado será probablemente falso, pues es absurdo que algo esté contenido en sí mismo.

**9.14 Aulo Gelio, *NA* 16.8.12-14 (*SVF* 2.218; *LS* 35E; *FDS* 976)**

También hay otra [proposición], que los griegos llaman *diezeugménon axíoma* y nosotros "disyuntiva". Es de este tipo: "O bien el placer es malo, o bien es bueno o bien no es ni bueno ni malo". Es necesario que todos los disyuntos choquen entre sí y, por consiguiente, que sus



opuestos, que los griegos llaman *antikeímena*, sean también contrarios entre sí. De todos los disyuntos, uno debe ser verdadero y los demás falsos. Sin embargo, si o bien ninguno de ellos es verdadero, o bien todos o más de uno es verdadero, o bien los disyuntos no están en conflicto entre sí, o bien sus opuestos no son contradictorios, entonces es falso que esto sea una disyunción y es llamada *paradizeugmenon* ["subdisyuntiva"]. Esto es así en este caso, en el cual los opuestos no son contradictorios: "o bien corres, o bien caminas o bien estás inmóvil". Pues entre sí son contrarios, pero sus opuestos no chocan [entre sí], pues "no caminar", "no estar de pie e inmóvil" y "no correr" no son contradictorios entre sí, pues aquellas cosas que se dicen "contradictorias" son las que no pueden ser simultáneamente verdaderas. En efecto, puedes simultáneamente no caminar, ni estar de pie e inmóvil ni correr.

**9.15 Galeno, *Inst. Log.* 5.1-2 (*SVF* 2.220; *FDS* 977)**

Pues bien, para efectos de una exposición clara y, a la vez, concisa, nada impide que, a las [proposiciones] que tienen un conflicto completo, las llamemos disyuntivas y, a las que tiene uno incompleto, "similares a las disyuntivas". (Que no importe en absoluto decir "similares" o "semejantes".) Ahora bien, <en> algunas proposiciones es posible que más [de uno] o que todos [los disyuntos], no sólo uno, sean el caso, pero necesario que uno sea el caso. Algunos llaman a las [proposiciones] de este tipo "subdisyuntivas" habida cuenta de que las disyuntivas sólo tienen uno [de los disyuntos] verdadero, ya sea que se compongan de dos o de más proposiciones simples. Efectivamente, "Dión camina" es una proposición simple, tal como también lo es "Dión está sentado" y también una proposición [simple] "Dión está acostado" como también ocurre con "[Dión] está corriendo" y "[Dión] está parado". Pero a partir de todas ellas se produce una proposición disyuntiva tal como ésta: "Dión o bien camina o bien está sentado o bien está acostado o bien está corriendo o bien está parado". Cada vez que se da de este modo una [proposición] compuesta, cualquiera de ellos [*sc*. de los disyuntos] está en conflicto incompleto con cada uno de los demás, aunque si se toma juntos a todos [los demás] hay un conflicto completo entre ellos [*sc*. entre cualquiera de los disyuntos y los demás], puesto que es necesario que uno de ellos [*sc*. de los disyuntos] sea el caso, mientras que los demás no lo sean.

**9.16 Cicerón, *Fat.* 14-15 (*SVF* 1.489 y 2.954; *LS* 38E; *FDS* 826 y 989)**

Efectivamente, si esto verdaderamente se conecta [en un condicional]: "Si naciste al aparecer la Canícula, no morirás en el mar" y la primera [proposición] que figura en el condicional, "Naciste al aparecer la Canícula", es necesaria (en efecto, son necesarias todas las [proposiciones] verdaderas en tiempo pasado, según le parece a Crisipo quien disiente de su maestro Cleantes, pues las [proposiciones] en tiempo pasado son inmutables y no pueden convertirse de verdaderas en falsas), pues bien, si es necesaria la [proposición] que es primera en el condicional, también la consecuente será necesaria. Sin embargo, a Crisipo no le parece que esto valga en todos los casos, aunque, si hay una causa natural de que Fabio no muera en el mar, Fabio no puede morir en el mar. En este punto, Crisipo, incómodo, espera que sean engañados los caldeos y los demás adivinos, y que éstos no harán uso de condicionales sino de proposiciones conjuntivas, de tal modo que no enuncien sus observaciones así: "Si alguien nació al aparecer la Canícula, esa persona no morirá en el mar", sino que más bien digan: "No es el caso a la vez que alguien nació al aparecer la Canícula y que esa persona morirá en el mar".

**9.17 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr.* 84, 12-19 y 373, 31-35 (*SVF* 2.253 y 264, *FDS* 1084-1085)**

Tal es el [argumento] que los autores más recientes llaman "hiposilogísticos": aquel que toma algo equivalente a la premisa silogística y deduce lo mismo [que se deduce] a partir de

ella (en efecto, al ser equivalente "darse en no todo" a "no darse en alguno", lo sustituyó). Sin embargo, estos autores, al fijarse en su expresión y enunciación, niegan que tales [argumentos] sean silogismos. Aristóteles, en cambio, al enfocarse en los significados (en aquellos casos en que se significa lo mismo), pero no en su expresión, afirma que, si la conjunción [de las premisas] es silogística de modo general, el mismo silogismo es deductivo [de la misma conclusión] cuando ocurre tal sustitución del enunciado de la conclusión [...] En efecto, puesto que "si A, B" significa lo mismo que "B se sigue de A", afirman que, al tomarse una enunciación tal como "si A, B; A; por lo tanto, B", [el argumento] es silogístico, pero "B se sigue de A; A; por lo tanto, B" ya no es silogístico sino válido.

**9.18 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr.* 22, 17-23 (*SVF* 2.260; *FDS* 1087)**

En general, tal es la especie de argumentos que los autores más recientes llaman concluyentes de manera no metódica, por ejemplo "es de día, pero dices que es día; por lo tanto dices una verdad". En efecto, esto no es un silogismo, pero lo será cuando le hayas agregado la premisa universal "el que dice lo que es el caso, dice una verdad" a la cual se le haya agregado "el que dice que es de día cuando es día, dice lo que es el caso". En efecto, la conclusión a partir de lo previamente establecido es "por lo tanto, el que dice que es de día cuando es de día, dice una verdad".

**9.19 Galeno, *Inst. Log.* 19.6 (*SVF* 2.247; *FDS* 1086)**

En consecuencia, tampoco debo demostrar aquí que son inútiles los silogismos elaborados por Crisipo en las tres *[Artes] Silogísticas*, pues en otra parte he mostrado esto, como también [lo he hecho] respecto de los [argumentos] que él llama "válidos". En efecto, acerca de éstos se ha mostrado que algunos no son un género particular de silogismos sino que se interpretan por medio de una formulación modificada, en ocasiones según una transposición de la implicación <*> y que otros, llamados "hiposilogísticos", se enuncian en formulaciones equivalentes a los silogísticos. Para terminar, son superfluos, además de éstos, los que ellos llaman [argumentos] "[concluyentes] de forma no-metódica", de los cuales uno tiene que valerse para razonar silogísticamente cuando no hay absolutamente ningún argumento metódico [del que echar mano].

**9. 20 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr.* 2, 22-33.**

Además, quienes afirman que ella [sc. la lógica] es parte de la filosofía se ven llevados a decir que una parte de la filosofía es instrumento de todas aquellas demás ciencias y artes que emplean silogismos y demostraciones para el establecimiento y constitución de sus propias [verdades]. En efecto, los emplean, pero ciertamente no en cuanto partes propias, pues no es posible que una misma cosa sea parte de distintas ciencias y ninguna de ellas trabaja en torno a la constitución y el descubrimiento de estas cosas [sc. silogismos y demostraciones]. Por consiguiente, se seguiría que los usan como instrumentos. Pero si es así, y siempre es más subordinante el arte o ciencia que emplea, para llevar a cabo su propio producto, el producto (es decir, el objetivo) de algún arte que remite su producto privativo al servicio de ella [sc. de ese arte o ciencia] –como es el caso de la talabartería en relación con la equitación y del arte de construir barcos con el de navegar–, entonces, de acuerdo con ellos, habrá otras ciencias y técnicas más perfectas que la filosofía, de las cuales es instrumento una parte de ella.

## COMENTARIO

Los conceptos clave más básicos de la teoría estoica de la inferencia son los de condicional (συνημμένον) y de argumento (λόγος). A ellos nos referiremos principalmente en este comentario, ofreciendo una caracterización general de cada uno. Dentro de la clase de los argumentos, nos detendremos en tres de sus especies: la de los válidos (περαντικοί), la de los



silogísticos (συλλογιστικοί) y la de los demostrativos (ἀποδεικτικοί). Terminaremos con algunas observaciones en torno a la controversia entre estoicos y peripatéticos respecto de si la lógica es parte o instrumento de la filosofía (texto **9.20**), contraversia a la que ya nos referimos en el capítulo 1 (textos **1.9**-**1.12**).

Según la lógica estoica, los condicionales, junto con las proposiciones disyuntivas (διεζευγμένα ἀξιώματα), las conjuntivas (συμπεπλεγμένα) y las llamadas "causales" (αἰτιῶδη), son proposiciones no-simples (οὐχ ἁπλᾶ), es decir, proposiciones que, a diferencia de las simples, contienen una o más conectivas que unen a dos o más proposiciones que no contienen, a su vez, conectivas en su interior. La conectiva característica de los condicionales es "si", la cual indica que "la segunda [proposición] se sigue de la primera como en *Si es de día, hay luz*" (**9.1**). De acuerdo con Crinis, es preciso separar los condicionales de ciertas inferencias "subcondicionales" (παρασυνημμένα), las cuales tiene como conectiva principal "puesto que" (ἐπεί) y, a diferencia de las primeras, afirman no sólo que el consecuente se sigue del antecedente, sino también que el antecedente es efectivamente el caso (ὑφεστάναι), por ejemplo *Puesto que es de día, hay luz* (cf. Burnyeat 1982: 218-220 y Sedley 1982: 242-243).

Los estoicos –a quienes el texto **9.13** se refiere como los que "introducen la conexión lógica" (συνάρτησις)– sostuvieron que el consecuente de un condicional se sigue realmente de su antecedente cuando el condicional es "congruente" (ὑγιές), es decir, cuando existe un choque (μάχη) entre su antecedente y la negación de su consequente. Pero ¿qué condiciones deben cumplirse, en general, para que haya un choque entre dos o más proposiciones en este sentido técnico? En **9.13** no se entra en este asunto, pero los ejemplos que se usan en él sugieren que hay choque entre dos (o más) proposiciones si, y sólo si, la verdad de cualquiera de ellas implica la falsedad de la otra (u otras) de modo que sólo una puede ser verdadera. Por ejemplo, entre las proposiciones *Es de día* y *No converso* no habría choque, pues ambas pueden ser verdaderas en la medida en que puede darse el caso de que yo no converse durante el día. En consecuencia, el condicional *Si es de día, yo converso* no sería congruente. En cambio, entre las proposiciones *Es de día* y *No hay luz* sí habría choque, pues, para los estoicos y, en cierta medida, los griegos en general, es imposible que no haya luz durante el día (durante los eclipses solares momentáneamente deja de ser de día). Por ello, el condicional *Si es día, hay luz* sería congruente. Sin embargo, esta noción de choque no parece haber sido la única que hubo entre los estoicos. De hecho, cabe señalar otras dos que son claramente distintas de ella. Una de ellas es la que aparece en **9.12**, texto según el cual un condicional es incongruente (μοχθηρόν) si, y sólo si, su antecedente es verdadero y su consecuente falso. Esta noción es más débil que la primera pues, según esta segunda noción, un condicional como *Si es de día, yo converso* sería congruente cuando ambas proposiciones son verdaderas. La tercera noción, en cambio, es más fuerte que estas dos anteriores. Esta tercera noción es la que aparece en **9.14** y **9.15**. Según ella, hay choque entre dos o más proposiciones si, y sólo si, se cumplen *dos* condiciones: (i) sólo una puede ser verdadera, de modo que la verdad de cualquiera de ellas implica la falsedad de las demás, (ii) alguna de ellas tiene que ser verdadera, es decir, no pueden ser todas falsas. Por ejemplo, entre *Corro* y *Estoy sentado* no habría conflicto, pues si bien no pueden ser ambas verdaderas, pueden ser ambas falsas. En cambio, entre *Corro* y *No corro* sí habría conflicto pues no pueden ser ambas verdaderas ni ambas falsas. Esta tercera noción es efectivamente más fuerte que las dos anteriores. Por ejemplo, un condicional como *Si corro, no estoy sentado* sería congruente de acuerdo con la primera (pues la verdad de *Corro* implica la falsedad de *Estoy sentado* y vice versa: sólo una de las dos proposiciones puede ser verdadera) y también de acuerdo con la segunda (pues en *Si corro, no estoy sentado* la verdad del antecedente implica la del consecuente). Pero este condicional es incongruente según la tercera noción, pues puede darse el caso de que las proposiciones *Corro* y *Estoy*

*sentado* sean ambas falsas. Tal parece ser el sentido del último ejemplo de **9.15**. A nuestro juicio, éste fue un tema importante de discusión al interior del estoicismo respecto, distinto del tema de si el choque entre proposiciones es una relación empírica o conceptual, el cual ha captado la atención de muchos estudiosos modernos de la lógica estoica, en particular, Sambursky (1959: 79), Michael Frede (1974: 80-93), Sedley (1982: 242-56), Long y Sedley (1987: vol. 2: 211 y 2. 210) y Sorabji (1980: 266-270). Este comentario no es el lugar adecuado para resumir la discusión en torno a este segundo tema, pero cabe notar, en favor de quienes sostienen una lectura conceptual, que el texto **9.16** sugiere que para Crisipo no son genuinos los condicionales que descansan sobre generalizaciones obtenidas de la observación de regularidades empíricas, por ejemplo, *Si alguien nació al aparecer la Canícula, esa persona no morirá en el mar* (que descansaría sobre la generalización "para cualquier persona *P*, si *P* nació al aparecer la Canícula, esa persona morirá en el mar", la cual se obtuvo por la observación de que las personas nacidas al aparecer la Canícula no han muerto en el mar).

Los argumentos (λόγοι) son, de acuerdo con **9.2** (cf. **9.11**), un tipo de condicional, a saber, condicionales cuyo antecedente está compuesto por al menos dos proposiciones unidas por conectivas. Estas proposiciones constitutivas del antecedente reciben, una de ellas, el nombre de "premisa" (λῆμμα) y la otra el de "premisa adicional" (πρόσληψις). El consecuente, en cambio, se llama "conclusión" (ἐπιφορά). Por ejemplo, en el argumento *Si es día, hay luz; es de día; por lo tanto, hay luz*, la premisa es el condicional *Si es de día, hay luz*, la premisa adicional es la proposición "simple" (ἁπλοῦν) *Es de día* y la conclusión es la proposición, también simple, *Hay luz*. En este ejemplo, la premisa adicional es una proposición simple. Sin embargo, una premisa adicional puede, en principio, estar compuesta de varias proposiciones simples unidas por conectivas. Según se indica en **9.3**, esta concepción de los argumentos parece haber sido ofrecida o, en todo caso, adoptada por Crisipo. Pero fue puesta en duda por Antípatro, quien sostuvo que puede haber argumentos dotados de sólo una premisa (μονολήμματα) y, con ello, carentes de premisa adicional. Su forma lógica sería *Si P, Q* donde *P* es una proposición simple. Los textos **9.5** y **9.11** (Sexto Empírico) y **9.7** (Diógenes Laercio) nos ofrecen posibles reconstrucciones de cúantas especies de argumentos existen en la lógica estoica. En lo que sigue nos detendremos en los válidos (περαντικοί), los silogísticos (συλλογιστικοί) y los demostrativos (ἀποδεικτικοί).

En **9.7** se sugiere que, en la medida en que los argumentos *inválidos* son aquellos en que el opuesto (o negación) de su conclusión "no choca" (οὐ μάχεται) con la conjunción de sus premisas, los válidos serían aquellos en que sí se da tal choque. Un ejemplo de argumento inválido que nos ofrece **9.7** es *Si es de día, hay luz; es de día; por lo tanto Dión camina* porque, en ninguno de los sentidos de "choque", la conjunción de las premisas chocaría con la conclusión *(Dión no camina)*. En cambio, habría choque entre la conjunción de esas premisas y la negación de *Hay luz* en al menos alguno de los tres sentidos de choque. Por consiguiente, el argumento *Si es de día, hay luz; es de día; por lo tanto hay luz* sería válido (περαντικός). Asimismo, cabe notar que, según **9.7**, un argumento es "verdadero" (ἀληθής) si y sólo si se cumplen dos condiciones: debe ser válido y sus premisas deben ser verdaderas. Por tanto, si no se cumple alguna de ellas, es falso: "falsos son los [argumentos] que poseen una de sus premisas falsa o son inválidos" (ψευδεῖς δέ εἰσιν οἱ τῶν λημμάτων ἔχοντές τι ψεῦδος ἢ ἀπέραντοι ὄντες). Esto muestra, contra algunos estudiosos de la lógica estoica, por ejemplo Ian Müller (1969: 179, 182-183), que los estoicos trazaron una distinción nítida entre la verdad de un argumento y su validez.

Los argumentos silogísticos (συλλογιστικοί) son una sub-clase de los válidos. De acuerdo con **9.7**, son "los que o bien son indemostrables o bien son reducibles (ἀναγόμενοι) a los indemostrables de acuerdo con alguna o algunas de las reglas básicas de reducción". Los indemostrables (ἀναπόδεικτοι), nos dice **9.7**, son aquellos cuya validez no requiere de demostración. Según algunos estoicos, por ejemplo Crisipo, sólo cinco cumplen este requisito. Podemos esquematizarlos del modo siguiente:



(Ind$_1$) Si A, B. A. Por lo tanto, B

(Ind$_2$) Si A, B. No B. Por lo tanto, no A

(Ind$_3$) No (A y B). A. Por lo tanto, no B

(Ind$_4$) O bien A o bien B. A. Por lo tanto, no B

(Ind$_5$) O bien A o bien B. no B. Por lo tanto, A

En cambio, los silogismos *no*-indemostrables serían los reducibles a los indemostrables por medio de reglas de reducción llamadas *thémata* (θέματα), los cuales se describen en los textos **9.8**, **9.9** y **9.10**. Hay cierta oscuridad en las fuentes respecto de cuántas eran y cuáles fueron exactamente estas reglas y, sobre todo, sobre cómo funcionan en casos específicos, lo cual afecta nuestra comprensión de la idea de que un argumento sea "reducible" a un indemostrable. Esta reducción parece ser una transformación de un indemostrable en ese argumento con la ayuda de reglas puramente formales (cf. Barnes-Bobzien-Mignucci 1999: 138-139). Por ejemplo:

(Ar$_1$) A y no-B. Por lo tanto, no (si A, B)

podría considerarse como silogístico porque, si bien no es un indemostrable, puede transformarse en el primer indemostrable mediante la primera regla. En efecto, según **9.9**, la primera regla establece que "si a partir de dos [proposiciones] una tercera se concluye, de cualquiera de ellas junto con el contrario de la conclusión se concluye el contrario de la otra." La aplicación de esta regla al argumento anterior funcionaría así: si a partir de dos proposiciones, *A* y *Si A, B* una tercera, *B*, se concluye (esto corresponde al primer indemostrable), entonces de cualquiera de ellas, pongamos A, junto con el contrario de la conclusión, es decir no-B, se concluye el contrario de la otra, es decir, no-(si A, B), lo cual corresponde al argumento original. Por lo tanto, este argumento es silogístico: si bien no es un indemostrable, es posible transformarlo por medio de una de las reglas de reducción (la primera) a uno de los cinco indemostrables (el primero).

De acuerdo con **9.7** y el conjunto de tres textos formado por **9.17**, **9.18** y **9.19**, los argumentos silogísticos no son los únicos argumentos válidos dentro de la lógica estoica. Según **9.7**, hay argumentos que establecen su conclusión no silogísticamente (συνάγοντες μὴ συλλογιστικῶς), pero que son, no obstante, válidos en un sentido específico (εἰδικῶς). De acuerdo con **9.17**, **9.18** y **9.19**, los argumentos "hiposilogísticos" (o "subsilogísticos": ὑποσυλλογιστικοί) y los "concluyentes de forma no metódica" (ἀμεθόδως περαίνοντες) son válidos pero no-silogísticos, lo cual deja suponer que son al menos parte del conjunto de los específicamente válidos mencionados en **9.7**. La principal diferencia entre la validez de los silogísticos y la de los válidos pero no silogísticos es que los primeros son válidos únicamente en virtud de su forma lógica, la cual es verdadera bajo cualquier interpretación de sus variables, mientras que los segundos no son válidos por esa razón, sino que su conclusión se sigue de sus premisas debido en parte al significado de los conceptos que figuran en ellos. Este comentario no es el lugar apropiado para un examen detallado de estas dos nociones y los ejemplos discutidos en **9.17**, **9.18** y **9.19**, para lo cual nos remitimos a Barnes 1993, Barnes-Bobzien-Mignucci 1999: 151-157 y Salles 2009c.

En cuanto a los argumentos demostrativos (ἀποδεικτικοί), éstos se definen en **9.4** y **9.5**. Es demostrativo el argumento que, además de ser concluyente (συνακτικός) y verdadero (ἀληθής), posee una conclusión "no manifiesta, revelada por la fuerza de las premisas", es decir, según lo sugiere el texto, una conclusión que uno termina aceptando *porque* aceptó las premisas. Por ejemplo, el argumento "si sudores fluyen a través de la superficie [de la piel], hay [en ella] poros que pueden concebirse [pero no verse]; pero lo primero; por lo tanto, lo

segundo" sería demostrativo porque su conclusión –la proposición *Hay en la superficie [de la piel] poros que pueden concebirse [pero no verse]*– es una cuya verdad se volvería manifiesta, sólo si uno aceptara previamente la proposición *Sudores fluyen a través de la superficie* [de la piel], la cual registra un hecho f'ácilmente observable y, por otra parte, el condicional *Si sudores fluyen a través de la supeficie [de la piel], hay [en ella] poros que pueden concebirse [pero no verse]*. Como parece sugerirlo **9.11**, la idea por detrás de esta teoría parece ser que, para llegar a la conclusión de que la superficie de la piel contiene poros, es decir, ductos que comunican el exterior de la piel con el interior del cuerpo, uno necesita observar que la piel genera sudor que parece provenir del interior del cuerpo y, por otra parte, entender que, si es esto es así, entonces, dado que "un líquido no es capaz de transportarse a través de un cuerpo sólido" (en este caso, la piel), es necesario que la piel contenga ductos que, por diminutos que sean, permiten el paso del sudor a través de ella.

De acuerdo con lo anterior, la diferencia entre un argumento demostrativo y uno meramente verdadero estribaría en una propiedad de su conclusión: mientras que el no-demostrativo tendría una conclusión manifiesta por sí misma (no se necesitarían las premisas para hacerla manifiesta), la conclusión del demostrativo sólo se haría manifiesta a través de sus premisas. Tal parece ser la manera en que **9.5** presenta la diferencia. Como afirma el texto: "un argumento tal como: "si es de día, hay luz; pero es de día; por lo tanto, hay luz", no es demostrativo, pues el que haya luz, lo cual es su conclusión, es previamente manifiesto". La pregunta de si la diferencia entre lo demostrativo y lo no-demostrativo es epistemológica o metafísica depende de la cuestión de si la noción misma de "algo manifiesto" tiene, en este contexto, un carácter epistemológico o metafísico. (Al respecto, puede consultarse Brunschwig 1980: 132-134.)

Para terminar este comentario, conviene mencionar la polémica que opuso a peripatéticos y estoicos respecto de la naturaleza de la lógica y, en particular, respecto de si la lógica es parte (μέρος) de la filosofía, como sostienen los estoicos, o su instrumento (ὄργανον), como piensan los peripatéticos. En el capítulo 1 (textos **1.9-1.12**) nos referimos a diversos elementos de esta controversia. Un elemento al que conviene regresar en el presente capítulo gira en torno a la objeción de Alejandro de Afrodisia que aparece en **9.20**. Si la lógica fuera parte de la filosofía, como pretenden los estoicos (cf. nuestros textos **1.1** y **1.2**), entonces la filosofía no podría ocupar el lugar más elevado en la jerarquía del conocimiento; pero esto sería paradójico pues todos –tanto estoicos como peripatéticos– consideran, por diversas razones, que la filosofía es, por su objeto, la disciplina más elevada. La filosofía no podría ocupar ese lugar más elevado porque, en ese caso, tendría como parte algo que, por ser también instrumento de otras disciplinas, estaría subordinado a ellas. Por lo tanto, dado que una de las partes de la filosofía estaría subordinada a ellas, la filosofía misma lo estaría y, en consecuencia, no sería la más elevada de todas. No sabemos si hubo estoicos que respondieron a esta objeción, pero algo que podría decirse en defensa de ellos es, en primer lugar, que el hecho de que una disciplina sea usuaria de otra no implica necesariamente que haya entre ellas una relación de subordinación y, en segundo lugar, que así como las disciplinas filosóficas son usuarias de la lógica (la usan para determinar si argumentos que les son priopios son válidos), así también la lógica es usuaria de ellas en un sentido importante. Para determinar la validez de los argumentos específicamente válidos, la lógica debe acudir al significado de conceptos propios de otras disciplinas. Por ello, al poner en duda estos presupuestos de la objeción de Alejandro, los estoicos podrían restarle fuerza a la objeción.

# Textos Anotados
# Teoría de la inferencia

**9.1 DL 7. 71-72 (*SVF* 2.207, 3 Crinis 4; *LS* 35A1-4; *FDS* 914)**

Τῶν δ' οὐχ ἁπλῶν ἀξιωμάτων συνημμένον μέν ἐστιν, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν ταῖς Διαλεκτικαῖς φησι καὶ Διογένης ἐν τῇ Διαλεκτικῇ τέχνῃ, τὸ συνεστὸς διὰ τοῦ "εἰ" συναπτικοῦ συνδέσμου. ἐπαγγέλλεται δ' ὁ σύνδεσμος οὗτος ἀκολουθεῖν τὸ δεύτερον τῷ πρώτῳ, οἷον "εἰ ἡμέρα ἐστί, φῶς ἐστι". παρασυνημμένον δέ ἐστιν, ὡς ὁ Κρῖνίς φησιν ἐν τῇ Διαλεκτικῇ τέχνῃ, ἀξίωμα ὃ ὑπὸ τοῦ "ἐπεί" συνδέσμου παρασυνῆπται ἀρχόμενον ἀπ' ἀξιώματος καὶ λῆγον εἰς ἀξίωμα, οἷον "ἐπεὶ ἡμέρα ἐστί, φῶς ἐστιν". ἐπαγγέλλεται δ' ὁ σύνδεσμος ἀκολουθεῖν τε τὸ δεύτερον τῷ πρώτῳ καὶ τὸ πρῶτον ὑφεστάναι. συμπεπλεγμένον δέ ἐστιν ἀξίωμα ὃ ὑπό τινων συμπλεκτικῶν συνδέσμων συμπέπλεκται, οἷον "καὶ ἡμέρα ἐστὶ καὶ φῶς ἐστι". διεζευγμένον δέ ἐστιν ὃ ὑπὸ τοῦ "ἤτοι" διαζευκτικοῦ συνδέσμου διέζευκται, οἷον "ἤτοι ἡμέρα ἐστὶν ἢ νύξ ἐστιν". ἐπαγγέλλεται δ' ὁ σύνδεσμος οὗτος τὸ ἕτερον τῶν ἀξιωμάτων ψεῦδος εἶναι. αἰτιῶδες δέ ἐστιν ἀξίωμα τὸ συντασσόμενον διὰ τοῦ "διότι", οἷον διότι ἡμέρα ἐστί, φῶς ἐστιν· οἱονεὶ γὰρ αἴτιόν ἐστι τὸ πρῶτον τοῦ δευτέρου.

**2** ἐν τοῖς Διαλεκτικοῖς <ὅροις> Gigante : ἐν ταῖς Διαλεκτικαῖς BP **2-3** ἐν τῇ Διαλεκτικῇ τέχνῃ om. F **6** ὡς – τέχνῃ in marg. infer. F[2] **16** τοῦ διότι <συνδέσμου> Marcovich / οἷον διότι et ἐστί om. B[1]P : οἷον διότι ἐστὶν ἡμέρα B[2] Marcovich

**4-8** Para la noción de παρασυνημμένον y otras fuentes sobre ella, cf. Frede 1974: 100-101.

**6** Κρῖνις El presente texto y el siguiente están entre las escasas referencias antiguas a este estoico del siglo II d. C. Cf. *SVF* 3 Crinis 1-5.

**12-14** Para las disyunciones, cf. **9.14** y **9.15** así como **10.5**.

**17** οἱονεί Cf. LS vol. 2: 210. Sobre la diferencia entre estas proposiciones causales (B porque A) y los subcondicionales (puesto que A, B) cf. Burnyeat 1982: 218-220.

**9.2 DL 7.76-77 (*SVF* 3 Crinis 5; *LS* 36A1-3; *FDS* 1036)**

Λόγος δέ ἐστιν, ὡς οἱ περὶ τὸν Κρῖνίν φασι, τὸ συνεστηκὸς ἐκ λήμματος [ἢ λημμάτων] καὶ προσλήψεως καὶ ἐπιφορᾶς, οἷον ὁ τοιοῦτος, "εἰ ἡμέρα ἐστί, φῶς ἐστι· ἡμέρα δέ ἐστι· φῶς ἄρα ἐστί". λῆμμα μὲν γάρ ἐστι τὸ "εἰ ἡμέρα ἐστί, φῶς ἐστι"· πρόσληψις τὸ "ἡμέρα δέ ἐστιν"· ἐπιφορὰ δὲ τὸ "φῶς ἄρα ἐστί." τρόπος δέ ἐστιν οἱονεὶ σχῆμα λόγου, οἷον ὁ τοιοῦτος, "εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον." Λογότροπος δέ ἐστι τὸ ἐξ ἀμφοτέρων σύνθετον, οἷον "εἰ ζῇ Πλάτων, ἀναπνεῖ Πλάτων· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον." παρεισήχθη δὲ ὁ λογότροπος ὑπὲρ τοῦ ἐν ταῖς μακροτέραις συντάξεσι τῶν λόγων μηκέτι τὴν πρόσληψιν μακρὰν οὖσαν καὶ τὴν ἐπιφορὰν λέγειν, ἀλλὰ συντόμως ἐπενεγκεῖν, "τὸ δὲ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον."

**2** λήμματος ἢ λημμάτων καὶ προσλήψεως codd. : λήμματος [ἢ λημμάτων] καὶ προσλήψεως Beier : λήμματος ἢ λημμάτων [καὶ προσλήψεως] Egli **5** πρόσλημψις B πρόσλημμα D **11** πρόσληψιν $B^{2}P^{2}$QF πρόσλημψιν $B^{1}P^{1}$ σύλληψιν Suda

**1-4** Sobre la definición de argumento, cf. Sexto Empírico, *PH* 2. 135, 8 -136, 5: "Un argumento es el conjunto compuesto de premisas y conclusión. Se dice que sus premisas son las proposiciones que se toman para el establecimiento consistente de la conclusión, mientras que la conclusión es la proposición establecida a partir de las premisas" (λόγος ἐστὶ σύστημα ἐκ λημμάτων καὶ ἐπιφορᾶς· τούτου δὲ λήμματα μὲν εἶναι λέγεται τὰ πρὸς κατασκευὴν τοῦ συμπεράσματος συμφώνως λαμβανόμενα ἀξιώματα, ἐπιφορὰ δὲ [συμπέρασμα] τὸ ἐκ τῶν λημμάτων κατασκευαζόμενον ἀξίωμα).

**2** Hemos adoptado la lectura de Beier (seguido por H.S. Long y Marcovich) que consiste en omitir ἢ λημμάτων y mantener προσλήψεως. Manteniéndose ἢ λημμάτων, como piden los códices (seguidos por Long y Sedley), podría haber argumentos cuyo antecedente está compuesto de varias premisas *más* una premisa adicional, lo cual sería extraño (pues si está compuesto de varias premisas no hace falta añadir "más una premisa adicional"). Sobre la lectura de Egli (seguido por Hülser), cf. LS vol. 2: 214. En el comentario, hemos supuesto que la llamada "premisa adicional" (πρόσληψις) puede estar compuesta de varias proposiciones unidas por conectivas. En cualquier caso, algunos estoicos, entre ellos Crisipo, sostuvieron que todo argumento tiene que tener al menos *dos* premisas. En cambio, otros estoicos, entre ellos Antípatro, parecen haber sostenido que puede haber argumentos dotados de sólo una premisa (sin premisa adicional). Cf. el texto **9.3** a continuación. Para otro ejemplo de πρόσληψις cf. **10.6** y **10.7**.

### 9.3 Sexto Empírico, *AM* 8. 443 (*SVF* 2.249; *LS* 36C7; *FDS* 1053)

τὸ μὲν γὰρ λέγειν μὴ ἀρέσκειν τῷ Χρυσίππῳ μονολημμάτους εἶναι λόγους, ὃ τάχα τινὲς ἐροῦσι πρὸς τὴν τοιαύτην ἔνστασιν, τελέως ληρῶδες. οὔτε γὰρ ταῖς Χρυσίππου φωναῖς ὡς πυθοχρήστοις παραγγέλμασιν ἀνάγκη πείθεσθαι, οὔτε μαρτυρίᾳ προσέχειν ἀνδρῶν ἐστιν εἰς οἰκείαν ἀπόρησιν ἐκ μάρτυρος τοῦ τὸ ἐναντίον λέγοντος· Ἀντίπατρος γάρ, τῶν ἐν τῇ Στωικῇ αἱρέσει ἐπιφανεστάτων ἀνδρῶν, ἔφη δύνασθαι καὶ μονολημμάτους λόγους συνίστασθαι.

**5-6** ἀπόρησιν LEς. : ἀπορύησιν N : ἀπόρρησιν Gen. : ἐστιν <ὑγιές, οὕς γε ῥᾳδίως περιτρέπειν ἐστὶν> εἰς ἀπόρησιν coni. Mutschmann

Sobre esta polémica, cf. nuestras nn. al texto anterior. Sobre los argumentos monolemáticos de Antípatro, cf. Ps. Apuleyo, *Int*. 200, 15-18 y Alejandro de Afrodisia, *in Top*. 8, 16-20

### 9.4 Sexto Empírico, *AM* 8. 314 (*SVF* 2. 266; *FDS* 1066)

ἔνθεν καὶ οὕτως αὐτὴν ὑπογράφουσιν· "ἀπόδειξίς ἐστι λόγος δι' ὁμολογουμένων λημμάτων κατὰ συναγωγὴν ἐπιφορὰν ἐκκαλύπτων ἄδηλον ", οἷον ὁ τοιοῦτος "εἰ ἔστι κίνησις, ἔστι κενόν· ἀλλὰ μὴν ἔστι κίνησις· ἔστιν ἄρα κενόν ". τὸ γὰρ εἶναι κενὸν ἄδηλόν τ' ἐστί, καὶ δι' ἀληθῶν δοκεῖ, τοῦ τε "εἰ ἔστι κίνησις, ἔστι κενόν"καὶ τοῦ "ἔστι δὲ κίνησις", κατὰ συναγωγὴν ἐκκαλύπτεσθαι.

Sobre la noción estoica de demostración, cf. *PH* 2.113-114, *AM* 8. 135, 5-7 y los textos **9.5** y **9.6** a continuación. Sobre la propiedad de "ser no-manifiesto" como definitoria de las conclusiones de las demostraciones, cf. Brunschwig 1980: 132-134, quien cita a Aristóteles cuando sostiene en *A. Po*. 71b21 que, en cierto sentido, las premisas de una demostración deben ser "más cognoscibles" (γνωριμωτέρον) que la conclusión.

### 9.5 Sexto Empírico, *PH* 2.139-143 (LS 36B6-11; *FDS* 1064)

ἔνθεν καὶ ἀληθῆ λόγον εἶναί φασι τὸν δι' ἀληθῶν λημμάτων ἀληθὲς συνάγοντα συμπέρασμα. πάλιν δὲ τῶν ἀληθῶν λόγων οἱ μέν εἰσιν ἀποδεικτικοὶ, οἱ δ' οὐκ ἀποδεικτικοί, καὶ ἀποδεικτικοὶ μὲν οἱ διὰ προδήλων ἄδηλόν τι συνάγοντες, οὐκ ἀποδεικτικοὶ δὲ οἱ μὴ τοιοῦτοι. οἷον ὁ μὲν τοιοῦτος λόγος 'εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστιν· ἀλλὰ μὴν ἡμέρα ἔστιν· φῶς ἄρα ἔστιν 'οὐκ ἔστιν ἀποδεικτικός· τὸ γὰρ φῶς εἶναι, ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ συμπέρασμα, πρόδηλόν ἐστιν. ὁ δὲ τοιοῦτος 'εἰ ἱδρῶτες ῥέουσι διὰ τῆς ἐπιφανείας, εἰσὶ νοητοὶ πόροι· ἀλλὰ μὴν ἱδρῶτες ῥέουσι διὰ τῆς ἐπιφανείας· εἰσὶν ἄρα νοητοὶ πόροι' ἀποδεικτικός ἐστι, τὸ συμπέρασμα ἔχων ἄδηλον, τὸ 'εἰσὶν ἄρα νοητοὶ πόροι'. τῶν δὲ ἄδηλόν τι συναγόντων οἱ μὲν ἐφοδευτικῶς μόνον ἄγουσιν ἡμᾶς διὰ τῶν λημμάτων ἐπὶ τὸ συμπέρασμα, οἱ δὲ ἐφοδευτικῶς ἅμα καὶ ἐκκαλυπτικῶς. οἷον ἐφοδευτικῶς μὲν οἱ ἐκ πίστεως καὶ μνήμης ἠρτῆσθαι δοκοῦντες, οἷός ἐστιν ὁ τοιοῦτος 'εἴ τίς σοι <θεῶν> εἶπεν ὅτι πλουτήσει οὗτος, πλουτήσει οὗτος· οὑτοσὶ δὲ ὁ θεός (δείκνυμι δὲ καθ' ὑπόθεσιν τὸν Δία) εἶπέ σοι ὅτι πλουτήσει οὗτος· πλουτήσει ἄρα οὗτος'· συγκατατιθέμεθα γὰρ τῷ συμπεράσματι οὐχ οὕτως διὰ τὴν τῶν λημμάτων ἀνάγκην ὡς πιστεύοντες τῇ τοῦ θεοῦ ἀποφάσει. οἱ δὲ οὐ μόνον ἐφοδευτικῶς ἀλλὰ καὶ ἐκκαλυπτικῶς ἄγουσιν ἡμᾶς ἐπὶ τὸ συμπέρασμα, ὡς ὁ τοιοῦτος 'εἰ ῥέουσι διὰ τῆς ἐπιφανείας ἱδρῶτες, εἰσὶ νοητοὶ πόροι. ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ δεύτερον ἄρα·' τὸ γὰρ ῥεῖν τοὺς ἱδρῶτας ἐκκαλυπτικόν ἐστι τοῦ πόρους εἶναι, διὰ τὸ προειλῆφθαι ὅτι διὰ ναστοῦ σώματος ὑγρὸν οὐ δύναται φέρεσθαι. ἡ οὖν ἀπόδειξις καὶ λόγος εἶναι ὀφείλει καὶ συνακτικὸς καὶ ἀληθὴς καὶ ἄδηλον ἔχων συμπέρασμα [καὶ] ἐκκαλυπτόμενον ὑπὸ τῆς δυνάμεως τῶν λημμάτων, καὶ διὰ τοῦτο εἶναι λέγεται ἀπόδειξις λόγος δι' ὁμολογουμένων λημμάτων κατὰ συναγωγὴν ἐπιφορὰν ἐκκαλύπτων ἄδηλον. διὰ τούτων μὲν οὖν σαφηνίζειν εἰώθασι τὴν ἔννοιαν τῆς ἀποδείξεως.



**17** θεῶν add. Fabricius **21** τὴν om. M **30** καὶ del. Kayser : om. T : καὶ ἐκκαλυπτόμενον ὑπὸ τῆς δυνάμεως τῶν λημμάτων secl. Brunschwig **34** σαφηνίζων EAB

Para dos artículos clásicos sobre la noción estoica de demostración que discuten este texto en particular, cf. Brunschwig 1980 y Barnes 1980.

**1-2** ἀληθῆ λόγον Cf. **9.7** y *PH* 2.138 donde se ofrece una definición detallada de esta noción y se usa, para definirla, la noción de condicional "congruente" (ὑγιές): (τῶν δὲ συνακτικῶν [cf. **9.7**] οἱ μέν εἰσιν ἀληθεῖς οἱ δὲ οὐκ ἀληθεῖς, ἀληθεῖς μέν, ὅταν μὴ μόνον τὸ συνημμένον ἐκ τῆς τῶν λημμάτων συμπλοκῆς καὶ τῆς ἐπιφορᾶς, ὡς προειρήκαμεν, ὑγιὲς ᾖ, ἀλλὰ καὶ τὸ συμπέρασμα καὶ τὸ διὰ τῶν λημμάτων αὐτοῦ συμπεπλεγμένον ἀληθὲς ὑπάρχῃ, ὅ ἐστιν ἡγούμενον ἐν τῷ συνημμένῳ. ἀληθὲς δὲ συμπεπλεγμένον ἐστὶ τὸ πάντα ἔχον ἀληθῆ, ὡς τὸ 'ἡμέρα ἔστι, καὶ εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστιν') Sobre la noción de congruencia, cf. nuestro comentario.

**9-11** En este ejemplo se usa νοητός por oposición a ὁρατός, término que tiene aquí el sentido amplio de "perceptible" o "sensible". Cf. Platón, *Rep*. 509d.

### 9.6 Sexto Empírico, *AM* 8. 277-278 (*SVF* 2. 223; *FDS* 1031)

ἡ ἀπόδειξις τῷ γένει σημεῖον εἶναι. δηλωτικὴ γάρ ἐστι τοῦ συμπεράσματος, καὶ ἔσται ἡ διὰ τῶν λημμάτων αὐτῆς συμ-

πλοκὴ σημεῖον τοῦ ὑπάρχειν τὸ συμπέρασμα. οἷον ἐπὶ τῆς τοιαύτης "εἰ ἔστι κίνησις, ἔστι κενόν· ἔστι δὲ κίνησις· ἔστιν ἄρα κενόν" τὸ τοιοῦτον συμπεπλεγμένον "εἰ ἔστι κίνησις, ἔστι κενόν", διὰ τῶν λημμάτων συμπεπλεγμένον, εὐθὺς καὶ σημεῖόν ἐστι τοῦ συμπεράσματος τοῦ "ἔστι κενόν".

**5** συμπεπλεγμένον codd.: συνημμένον Mutschmann-Mau cum Bekker **5-6** τὸ τοιοῦτον συμπεπλεγμένον "εἰ ἔστι κίνησις, ἔστι κενόν" G : τὸ τοιοῦτον συμπεπλεγμένον <"ἔστι κίνησις, καὶ> εἰ ἔστι κίνησις, ἔστι κενόν" Heintz : τὸ τοιοῦτον συμπεπλεγμένον "εἰ ἔστι κίνησις, ἔστι κενόν <καὶ ἔστι κίνησις>" von Arnim **6** διὰ τῶν λημμάτων συμπεπλεγμένον del. Heintz

Sobre esta clasificación de la demonstración como un tipo de signo, véase también *PH* 2. 122 y 2.131. La definición misma de signo aparece en nuestro texto **9.12** (φασὶ σημεῖον εἶναι ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ προκαθηγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος). Cf. *AM* 8. 245: "ciertamente afirman que signo es la proposición antecedente en un condicional congruente, reveladora del consecuente" (τοίνυν φασὶ σημεῖον εἶναι ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ καθηγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος). Para un análisis de la concepción estoica de signo en el contexto de la filosofía helenística, cf. Sorabji 1980: 266-270 y Sedley 1982.

## 9.7 DL 77-81 (*SVF* 2. 238, 241, 243; LS 36A4-16; *FDS* 1036)

Τῶν δὲ λόγων οἱ μέν εἰσιν ἀπέραντοι, οἱ δὲ περαντικοί. ἀπέραντοι μὲν ὧν τὸ ἀντικείμενον τῆς ἐπιφορᾶς οὐ μάχεται τῇ διὰ τῶν λημμάτων συμπλοκῇ, οἷον οἱ τοιοῦτοι, "εἰ ἡμέρα ἐστί, φῶς ἐστι· ἡμέρα δέ ἐστι· περιπατεῖ ἄρα Δίων."

Τῶν δὲ περαντικῶν λόγων οἱ μὲν ὁμωνύμως τῷ γένει λέγονται περαντικοί· οἱ δὲ συλλογιστικοί. συλλογιστικοὶ μὲν οὖν εἰσιν οἱ ἤτοι ἀναπόδεικτοι ὄντες ἢ ἀναγόμενοι ἐπὶ τοὺς ἀναποδείκτους κατά τι τῶν θεμάτων ἤ τινα, οἷον οἱ τοιοῦτοι, "εἰ περιπατεῖ Δίων, <κινεῖται Δίων· ἀλλὰ μὴν περιπατεῖ Δίων·> κινεῖται ἄρα Δίων." περαντικοὶ δέ εἰσιν εἰδικῶς οἱ συνάγοντες μὴ συλλογιστικῶς, οἷον οἱ τοιοῦτοι, "ψεῦδός ἐστι τὸ ἡμέρα ἐστὶ καὶ νύξ ἐστι· ἡμέρα δέ ἐστιν· οὐκ ἄρα νύξ ἐστιν." ἀσυλλόγιστοι δ' εἰσὶν οἱ παρακείμενοι μὲν πιθανῶς τοῖς συλλογιστικοῖς, οὐ συνάγοντες δέ, οἷον "εἰ ἵππος ἐστὶ Δίων, ζῷόν ἐστι Δίων· ἀλλὰ μὴν οὐχ ἵππος ἐστὶ Δίων· οὐκ ἄρα ζῷόν ἐστι Δίων."

Ἔτι τῶν λόγων οἱ μὲν ἀληθεῖς εἰσιν, οἱ δὲ ψευδεῖς. ἀληθεῖς μὲν οὖν εἰσι λόγοι οἱ δι' ἀληθῶν συνάγοντες, οἷον "εἰ ἡ ἀρετὴ ὠφελεῖ, ἡ κακία βλάπτει· <ἀλλὰ μὴν ὠφελεῖ ἡ ἀρετή· ἡ κακία ἄρα βλάπτει>." ψευδεῖς δέ εἰσιν οἱ τῶν λημμάτων ἔχοντές τι ψεῦδος ἢ ἀπέραντοι ὄντες, οἷον "εἰ ἡμέρα ἐστί, φῶς ἐστιν· ἡμέρα δέ ἐστι· ζῇ ἄρα Δίων". καὶ δυνατοὶ δ' εἰσὶ λόγοι καὶ ἀδύνατοι καὶ ἀναγκαῖοι καὶ οὐκ ἀναγκαῖοι· εἰσὶ δὲ καὶ ἀναπόδεικτοί τινες, τῷ μὴ χρῄζειν ἀποδείξεως, ἄλλοι μὲν παρ' ἄλλοις, παρὰ δὲ τῷ Χρυσίππῳ πέντε, δι' ὧν πᾶς λόγος πλέκεται· οἵτινες λαμβάνονται ἐπὶ τῶν περαντικῶν καὶ ἐπὶ τῶν συλλογισμῶν καὶ ἐπὶ τῶν τροπικῶν. πρῶτος δέ ἐστιν ἀναπόδεικτος ἐν ᾧ πᾶς λόγος συντάσσεται ἐκ συνημμένου καὶ τοῦ ἡγουμένου, ἀφ' οὗ ἄρχεται τὸ συνημμένον καὶ τὸ λῆγον ἐπιφέρει, οἷον "εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον". δεύτερος δ' ἐστὶν ἀναπόδεικτος ὁ διὰ συνημμένου καὶ τοῦ ἀντικειμένου τοῦ λήγοντος



τὸ ἀντικείμενον τοῦ ἡγουμένου ἔχων συμπέρασμα, οἷον "εἰ ἡμέρα ἐστί, φῶς ἐστιν· ἀλλὰ μὴν φῶς οὐκ ἔστιν· οὐκ ἄρα ἡμέρα ἐστίν". ἡ γὰρ πρόσληψις γίνεται ἐκ τοῦ ἀντικειμένου τῷ λήγοντι καὶ ἡ ἐπιφορὰ ἐκ τοῦ ἀντικειμένου τῷ ἡγουμένῳ. τρίτος δέ ἐστιν ἀναπόδεικτος ὁ δι' ἀποφατικῆς συμπλοκῆς καὶ ἑνὸς τῶν ἐν τῇ συμπλοκῇ ἐπιφέρων τὸ ἀντικείμενον τοῦ λοιποῦ, οἷον "οὐχὶ τέθνηκε Πλάτων καὶ ζῇ Πλάτων· ἀλλὰ μὴν τέθνηκε Πλάτων· οὐκ ἄρα ζῇ Πλάτων". τέταρτος δέ ἐστιν ἀναπόδεικτος ὁ διὰ διεζευγμένου καὶ ἑνὸς τῶν ἐν τῷ διεζευγμένῳ τὸ ἀντικείμενον τοῦ λοιποῦ ἔχων συμπέρασμα, οἷον "ἤτοι τὸ πρῶτον ἢ τὸ δεύτερον· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· οὐκ ἄρα τὸ δεύτερον". πέμπτος δέ ἐστιν ἀναπόδεικτος ἐν ᾧ πᾶς λόγος συντάσσεται ἐκ διεζευγμένου καὶ <τοῦ> ἑνὸς τῶν ἐν τῷ διεζευγμένῳ ἀντικειμένου καὶ ἐπιφέρει τὸ λοιπόν, οἷον "ἤτοι ἡμέρα ἐστὶν ἢ νύξ ἐστιν· οὐχὶ δὲ νύξ ἐστιν· ἡμέρα ἄρα ἐστίν."

**2** οὐ D: om. BPF **7** ἐπὶ D : ἐπί τι BPF **8** θεαμάτων F **9-10** εἰ περιπατεῖ Δίων, <κινεῖται Δίων· ἀλλὰ μὴν περιπατεῖ Δίων·> κινεῖται ἄρα Δίων von Arnim et Long : εἰ περιπατεῖ Δίων, κινεῖται <Δίων· Δίων δὲ περιπατεῖ· κινεῖται> ἄρα Δίων Egli et Hülser **10** ἰδικῶς $F^2$ **15** Δίων BPD : ζῷον F **16** ἀλλὰ μὴν οὐχ ἵππος ἐστὶ Δίων Marcovich : ἀλλὰ μὴν ἵππος οὐκ ἔστι Δίων D: om. BPF **19-20** ἀλλὰ μὴν ὠφελεῖ ἡ ἀρετή· ἡ κακία ἄρα βλάπτει suppl. von Arnim **24** χρίζειν B **25** πᾶς <συλ>λογ<ισμ>ὸς Egli **27** τρόπ<ων συλλογιστ>ικῶν Egli et Hülser **29** καὶ τὸ λῆγον ἐπιφέρει codd. : <ἐξ οὗ> τὸ λῆγον ἐπιφέρει Marcovich **32-33** ἐστί – ἡμέρα om. $BP^1$ : in mg. $P^2QD$ **33** φῶς οὐκ ἔστιν D : οὐχὶ φῶς ἐστιν Mates et Marcovich : νύξ ἐστιν $P^2F^2$ **34** πρόσλημψις B **36** ἀποφατικῆς F: ἀποφατικοῦ BP **41** ἔχων B : ἔχον PF **43** τοῦ add. Shorey

Para un estudio detallado de la silogística estoica cf. Bobzien 1996 (cf. Barnes-Bobzien-Mignucci 1999)

**2-3** ἀπέραντοι μὲν ὧν τὸ ἀντικείμενον τῆς ἐπιφορᾶς οὐ μάχεται τῇ διὰ τῶν λημμάτων συμπλοκῇ Sobre la prueba de validez por condicionalización, cf. **9.11**, Mates 1953: 74-75 y Barnes-Bobzien-Mignucci 1999: 123. De acuerdo con Mates, los argumentos válidos de los estoicos parten de premisas previamente establecidas como verdaderas (cf. *PH* 2.136 y *AM* 8.302 con comentario de Brunschwig en 1980: 127-129), lo cual implicaria que los argumentos no son condicionales sino subcondicionales (παρασυνημμένα) tal como éstos se definen en el texto **9.1**, a saber, como condicionales cuyo antecedente se asume como verdadero.

**10** εἰδικῶς La clase de los argumentos "específicamente" válidos no debe confundirse con la de los "asilogísticos" (ἀσυλλόγιστοι) mencionados inmediatamente después, los cuales *no* son válidos en absoluto, por ejemplo, *Si A, B. No-A. Por lo tanto, no-B*. Los "específicamente" válidos son plenamente válidos, pero no son silogísticos, porque no son ni uno de los cinco indemostrables ni reducibles a uno de ellos mediante alguno de los θέματα. El ejemplo que ofrece Diógenes es de un argumento cuya forma lógica es idéntica a la del tercer indemostrable excepto por una diferencia lingüística en la formulación de la primera premisa: "es falso que (A y B)" en vez de "no (Ay B)". Frede (1974b: 101-103) y Barnes-Bobzien-Mignucci (1999: 151-157) argumentan que, en ciertas fuentes, se distinguen dos tipos de argumentos válidos no-silogísticos: los ὑποσυλλογιστικοί o "hiposilogísticos" (Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr*. 84, 12-14 y 373, 34-35 y Galeno, *Inst. Log*. 19.6) y los ἀμεθόδως περαίνοντες, es decir, argumentos que "infieren válida pero no metódicamente" (Galeno, *Inst. Log*. 17.2, 19.6, Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr*. 21, 28-22, 23; 24, 1-12; 68, 22-69, 4; 345, 13-346, 6; 373, 29-35; *in Top*. 14, 18-15, 14; Filópono, *in A. Pr*. 36, 5-12). En lo tocante a los hiposilogísticos, nótese que, según lo sugiere el caso citado por Alejandro en *in A. Pr*. 373, 34-35 (ἀκολουθεῖ τῷ A τὸ B, τὸ δὲ A, τὸ ἄρα B), se trata de argumentos que tienen la forma lógica de un indemostrable, en este caso, la del primero, excepto por diferencias lingüísticas en su formulación, lo cual implica que el ejemplo ofrecido por Diógenes en este texto es de un hiposilogismo. En cambio, un ejemplo de argumento que infiere "válida pero no metódicamente" sería "Dices que es de día, dices la verdad, por lo tanto es de día" (Galeno, *Inst. Log*. 17.2; cf. Alejandro, *in A. Pr*. 22, 17-19 y 345, 24-30). Según Frede 1974b: 102-103 (y aparentemente según Barnes 1993: 42-43 y 47-48 también) estos dos tipos de argumento son los *únicos* válidos εἰδικῶς. Para una interpretación distinta, cf. Barnes-Bobzien-Mignucci 1999: 151-152.

**20-21** Esta definición de argumento falso está emparentada con la definición aristotélica de ἐριστικός συλλογισμός en *Top.* 100b23-101a4 (cf. *SE* 167b7-8). Cf. Mates 1953: 60: "A true argument is an argument which is valid and which has true premisses; a false argument is either invalid or [is valid but] has a false premiss". Por ello, el concepto estoico de argumento *verdadero* no tiene la misma extensión que el concepto de argumento válido de la lógica moderna, pues, según este último, todo argumento dotado de premisas falsas es válido en la medida en que, de acuerdo con este concepto, de una falsedad puede inferirse válidamente cualquier verdad o cualquier falsedad (el único argumento *invalido* siendo aquel cuya conclusión es falsa pero la conjunción de todas sus premisas es verdadera).

**27** τροπικῶν Es una probable referencia a los modos silogísticos (λογότροποι) descritos **9.2** (que es la intuición de Egli y Hülser quienes proponen leer τρόπ<ων συλλογιστ>ικῶν), aunque también podría tratarse de una alusión a premisas hipotéticas de silogismos. Cf. nuestras nn. a **9.8**.

**27-39** Una descripción de los primeros tres indemostrables también aparece en Sexto Empírico, *AM* 8. 223-226 (*SVF* 2. 242). Véase también *PH* 2. 157-158.

## 9.8 Galeno, *PHP* 114, 1-10 (*SVF* 2.248, 3 Antipater Tarsensis 31; *LS* 36H; *FDS* 1160)

νυνὶ δὲ πῶς μὲν οἱ διὰ δύο τροπικῶν ἀναλύονται συλλογισμοὶ καὶ πῶς οἱ ἀδιαφόρως περαίνοντες ἤ τινες ἄλλοι τοιοῦτοι τῷ πρώτῳ καὶ δευτέρῳ θέματι προσχρώμενοι, πολλοῖς ἐστι συντυχεῖν ἀκριβῶς ἠσκημένοις, ὥσπερ ἀμέλει καὶ ἄλλοις ἐφ' ὅσους διὰ τοῦ τρίτου θέματος ἢ τετάρτου συλλογισμοὺς ἀναλύουσι. καίτοι τούτων τοὺς πλείστους ἔνεστιν ἑτέρως ἀναλύειν συντομώτερον, ὡς Ἀντίπατρος ἔγραψε, πρὸς τῷ καὶ περιεργίαν εἶναι οὐ μικρὰν ἀχρήστου πράγματος ἅπασαν τὴν τῶν τοιούτων συλλογισμῶν πλοκήν, ὡς αὐτὸς ὁ Χρύσιππος ἔργῳ μαρτυρεῖ μηδαμόθι τῶν ἑαυτοῦ συγγραμμάτων εἰς ἀπόδειξιν δόγματος ἐκείνων δεηθεὶς τῶν συλλογισμῶν.

**1-2** δύο τροπικῶν τρίων MR, Ald. δύο τροπικῶν <ἢ> τρίων Ricci **5** ἄλλοις ἐφ' ὅσους De Lacy et Hülser : ἐπ' ἄλλοις ὅσους Long-Sedley cum MR : ἐπ' ἄλλοις, ὅσοις Arnim **6** συλλογισμοὺς del. Müller

**1** τροπικῶν Cf. LS vol. 2: 220. Según se sugiere en Orígenes, *c. Cel.* 7. 15 (*LS* 36F, *FDS* 1181), parece tratarse de proposiciones condicionales y los silogismos en cuestión son posiblemente los que fueron llamados en la antigüedad "enteramente hipotéticos" (δι' ὅλου ὑποθετικοί), por ejemplo, "si A, B y si B, C, entonces A, C". Al respecto, cf. Bobzien 2000.

**2-3** ἀδιαφόρως περαίνοντες Se trata de argumentos cuya conclusión es idéntica a una de las premisas, los cuales, dependiendo de su forma lógica, los estoicos consideraron que pueden ser válidos e incluso silogísticos. Cf. las nn. al texto **9.13**.

## 9.9 Ps. Apuleyo, *Int.* 191, 5-10 (*SVF* 2. 239a; LS 36I; *FDS* 1161)

est et altera probatio communis omnium etiam indemonstrabilium, quae dicitur per impossibile appellaturque a Stoicis prima constitutio vel primum expositum. quod sic definiunt: "si ex duobus tertium quid colligitur, alterum eorum cum contrario illationis colligit contrarium reliquo."

**3** cum contrarium C **4** reliquo G : relinquit CSEL : reliqui Goldbacher : relinqui Prantl

Sobre la autenticidad de la obra a la que este texto pertenece cf. *FDS* vol. 4: 1904, Dillon 1996: 310-311 y Morford 2002: 227. Este pasaje podría ser la única fuente en que aparece la primera regla de reducción. Para un estudio detallado de los θέματα en la silogística estoica, cf. Mignucci 1993 y Bobzien 1996: 142-171.

**3** *contrario* Por el contexto, este término parece corresponder al griego ἀντικείμενον tal como es usado en los textos **9.7** y **9.13** y al término "oppositus" en **9.14**.



## 9.10 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr.* 278, 11-14 (*SVF* 2.255; LS 36J; *FDS* 1167)

τοῦ δέ γε τρίτου καλουμένου θέματος ἡ περιοχὴ καὶ αὐτοῦ ἔχει ὧδε 'ὅταν ἐκ δυεῖν τρίτον τι συνάγηται, ἑνὸς δὲ αὐτῶν ἔξωθεν ληφθῇ συλλογιστικά, ἐκ τοῦ λοιποῦ καὶ ἐκ τῶν ἔξωθεν τοῦ ἑτέρου συλλογιστικῶν τὸ αὐτὸ συναχθήσεται'.

**1** θέματος B : θεωρήματος a

La única otra fuente en que aparece la tercera regla de reducción (τὸ τρίτον λεγόμενον παρὰ τοῖς Στωικοῖς θέμα) es Simplicio, *in Cael.* 237, 2-4 (*SVF* 2. 256): "cada vez que de dos [proposiciones] se deduce una tercera y la deducida junto con alguna otra externa deduce otra, la misma [sc. esta última] también se deducirá de las dos primeras y la externa [que fue] propuesta" (ἐὰν ἐκ δυεῖν τρίτον τι συνάγηται, τὸ δὲ συναγόμενον μετ' ἄλλου τινὸς ἔξωθεν συνάγῃ τι, καὶ ἐκ τῶν πρώτων δυεῖν καὶ τοῦ ἔξωθεν προσληφθέντος συναχθήσεται τὸ αὐτό). Sobre la diferencia entre estas dos versiones, cf. Frede 1974a: 181, 193, Müller 1979: 201, 203 y 211, Mignucci 1993: 221-4 y Bobzien 1996: 145-151.

## 9.11 Sexto Empírico, *PH* 2.137 (LS 36B3-4, *FDS* 1058)

τῶν δὲ λόγων οἱ μέν εἰσι συνακτικοὶ οἱ δὲ ἀσύνακτοι, συνακτικοὶ μέν, ὅταν τὸ συνημμένον τὸ ἀρχόμενον μὲν ἀπὸ τοῦ διὰ τῶν τοῦ λόγου λημμάτων συμπεπλεγμένου, λῆγον δὲ εἰς τὴν ἐπιφορὰν αὐτοῦ, ὑγιὲς ᾖ, οἷον ὁ προειρημένος λόγος συνακτικός ἐστιν, ἐπεὶ τῇ διὰ τῶν λημμάτων αὐτοῦ συμπλοκῇ ταύτῃ 'ἡμέρα ἔστι, καὶ εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστιν 'ἀκολουθεῖ τὸ 'φῶς ἔστιν' ἐν τούτῳ τῷ συνημμένῳ 'εἰ ἡμέρα ἔστι, καὶ εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστιν <· φῶς ἄρα ἔστιν>' ἀσύνακτοι δὲ οἱ μὴ οὕτως ἔχοντες.

**8** 'εἰ ἡμέρα ἔστι, καὶ εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστιν.' codd. : '[εἰ] ἡμέρα ἔστι, καὶ εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστιν.' Rüstow, Mutschmann : '[εἰ] ἡμέρα ἔστι, καὶ εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστιν <· φῶς ἄρα ἔστιν>.' Pappenheim, Bury : 'εἰ ἡμέρα ἔστι, καὶ εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστιν <· φῶς ἄρα ἔστιν>.' Mates, Long-Sedley

Para textos paralelos a éste cf. *AM* 8. 303-305 y 415-417.

**1** συνακτικοὶ La definición de argumento concluyente que se ofrece aquí coincide con la de argumento válido en términos de que su condicionalización genera un condicional congruente, aunque para una definición alternativa de argumento concluyente, en la cual se hace énfasis en la condición de que el argumento debe ser verdadero (entendiendo por verdadero algo distinto de "congruente") cf. *PH* 2.138 citado en nuestras nn. al texto **9.5** y *AM* 8. 417. Cf. nuestro comentario y Barnes-Bobzien-Mignucci 1999: 123.

## 9.12 Sexto Empírico, *PH* 2.104-106 (LS 35C; *FDS* 1030)

οἱ ἀκριβῶς περὶ αὐτοῦ διειληφέναι δοκοῦντες, οἱ Στωικοί, βουλόμενοι παραστῆσαι τὴν ἔννοιαν τοῦ σημείου, φασὶ σημεῖον εἶναι ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ προκαθηγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος. καὶ τὸ μὲν ἀξίωμά φασιν εἶναι λεκτὸν αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ, ὑγιὲς δὲ συνημμένον τὸ μὴ ἀρχόμενον ἀπὸ ἀληθοῦς καὶ λῆγον ἐπὶ ψεῦδος. τὸ γὰρ συνημμένον ἤτοι ἄρχεται ἀπὸ ἀληθοῦς καὶ λήγει ἐπὶ ἀληθές, οἷον 'εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστιν', ἢ ἄρχεται ἀπὸ ψεύδους καὶ λήγει ἐπὶ ψεῦδος, οἷον 'εἰ πέταται ἡ γῆ, πτερωτή ἐστιν ἡ γῆ', ἢ ἄρχεται ἀπὸ ἀληθοῦς καὶ λήγει ἐπὶ ψεῦδος, οἷον 'εἰ ἔστιν ἡ γῆ, πέταται

ἡ γῆ', ἢ ἄρχεται ἀπὸ ψεύδους καὶ λήγει ἐπὶ ἀληθές, οἷον 'εἰ πέταται ἡ γῆ, ἔστιν ἡ γῆ'. τούτων δὲ μόνον τὸ ἀπὸ ἀληθοῦς ἀρχόμενον καὶ λῆγον ἐπὶ ψεῦδος μοχθηρὸν εἶναί φασιν, τὰ δ' ἄλλα ὑγιῆ. προκαθηγούμενον δὲ λέγουσι τὸ ἐν συνημμένῳ ἀρχομένῳ ἀπὸ ἀληθοῦς καὶ λήγοντι ἐπὶ ἀληθὲς ἡγούμενον. ἐκκαλυπτικὸν δέ ἐστι τοῦ λήγοντος, ἐπεὶ τὸ 'γάλα ἔχει αὕτη' τοῦ 'κεκύηκεν αὕτη' δηλωτικὸν εἶναι δοκεῖ ἐν τούτῳ τῷ συνημμένῳ 'εἰ γάλα ἔχει αὕτη, κεκύηκεν αὕτη'.

**20-21** τὸ 'γάλα ἔχει αὕτη' τοῦ 'κεκύηκεν αὕτη' edd. : τοῦ 'γάλα ἔχει αὕτη' τὸ 'κεκύηκεν αὕτη' G

**4-6** σημεῖον εἶναι – τοῦ λήγοντος Cf. **9.6**.

**7-17** Esta definición de ὑγιές no fue compartida por todos los estoicos, pues, según lo indica el texto siguiente, **9.13**, algunos sostuvieron que la verdad de un condicional (el hecho de que su consecuente no sea falso cuando su antecedente es verdadero), la cual se identifica aquí como una condición suficiente para que ese condicional sea ὑγιές, no es realmente suficiente. En **9.13** se presenta como errónea y atribuída a Filón y Diodoro la idea de que la verdad de un condicional basta para su congruencia.

**106, 4-6** Sobre este ejemplo, cf. Aristóteles, *A. Pr.* 70a12-16 (*cf. Rhet.* 1355a6-7, 1357b13-21 y Platón, *Menex.* 237E). Es también uno de los ejemplos a las que recurre Sorabji (1980: 266-270) para sostener, contra Sambursky (1959: 79) y Michael Frede (1974a: 80-93), que para los estoicos hay condicionales genuinos que expresan relaciones empíricas entre sucesos. Contra Sorabji y en defensa de la interpretación Sambursky-Frede, han argumentado, entro otros, Sedley (1982: 247-249 y 253-256) y LS vol. 1: 211 y vol. 2: 210).

## 9.13 Sexto Empírico, *PH* 2.110-112 (LS 35B; *FDS* 958)

ὁ μὲν γὰρ Φίλων φησὶν ὑγιὲς εἶναι συνημμένον τὸ μὴ ἀρχόμενον ἀπὸ ἀληθοῦς καὶ λῆγον ἐπὶ ψεῦδος, οἷον ἡμέρας οὔσης καὶ ἐμοῦ διαλεγομένου τὸ 'εἰ ἡμέρα ἔστιν, ἐγὼ διαλέγομαι', ὁ δὲ Διόδωρος, ὃ μήτε ἐνεδέχετο μήτε ἐνδέχεται ἀρχόμενον ἀπὸ ἀληθοῦς λήγειν ἐπὶ ψεῦδος· καθ' ὃν τὸ μὲν εἰρημένον συνημμένον ψεῦδος εἶναι δοκεῖ, ἐπεὶ ἡμέρας μὲν οὔσης ἐμοῦ δὲ σιωπήσαντος ἀπὸ ἀληθοῦς ἀρξάμενον ἐπὶ ψεῦδος καταλήξει, ἐκεῖνο δὲ ἀληθές 'εἰ οὐκ ἔστιν ἀμερῆ τῶν ὄντων στοιχεῖα, ἔστιν ἀμερῆ τῶν ὄντων στοιχεῖα'· ἀεὶ γὰρ ἀπὸ ψεύδους ἀρχόμενον τοῦ 'οὐκ ἔστιν ἀμερῆ τῶν ὄντων στοιχεῖα' εἰς ἀληθὲς καταλήξει κατ' αὐτὸν τὸ 'ἔστιν ἀμερῆ τῶν ὄντων στοιχεῖα'. οἱ δὲ τὴν συνάρτησιν εἰσάγοντες ὑγιὲς εἶναί φασι συνημμένον, ὅταν τὸ ἀντικείμενον τῷ ἐν αὐτῷ λήγοντι μάχηται τῷ ἐν αὐτῷ ἡγουμένῳ· καθ' οὓς τὰ μὲν εἰρημένα συνημμένα ἔσται μοχθηρά, ἐκεῖνο δὲ ἀληθές 'εἰ ἡμέρα ἔστιν, ἡμέρα ἔστιν'. οἱ δὲ τῇ ἐμφάσει κρίνοντές φασιν ὅτι ἀληθές ἐστι συνημμένον οὗ τὸ λῆγον ἐν τῷ ἡγουμένῳ περιέχεται δυνάμει· καθ' οὓς τὸ 'εἰ ἡμέρα ἔστιν, ἡμέρα ἔστι' καὶ πᾶν τὸ διφορόμενον [ἀξίωμα] συνημμένον ἴσως ψεῦδος ἔσται· αὐτὸ γάρ τι ἐν ἑαυτῷ περιέχεσθαι ἀμήχανον.

**2** μὴ secl. Kayser **14** συνάγοντες L **21** τὸ om. Bekker / διφορόμενον L (eras. α): διαφορούμενον MEAB / ἀξίωμα del. Bekker



Para una discusión de las nociones de condicional en Filón y Diodoro desde un ángulo parecido a éste, cf. *AM* 8. 112-117. La noción de condicional congruente es constitutiva de la noción estoica de argumento válido. Cf. más arriba **9.7**.

**13-14** οἱ δὲ τὴν συνάρτησιν εἰσάγοντες Sobre el posible origen de esta noción técnica en Crisipo, cf. Sedley 1982: 245 y 245n17.

**18** οἱ δὲ τῇ ἐμφάσει κρίνοντές No se sabe quiénes son estos filósofos, pero, en todo caso, su postura es claramente distinta de la de los estoicos referidos más arriba (οἱ δὲ τὴν συνάρτησιν εἰσάγοντες): según estos filósofos anónimos, un condicional διφορόμενον o "reduplicado" (siguiendo la lectura de L contra la de MEAB) como "si es de día, es de día" no sería ni siquiera verdadero. En el texto presente, no se define de forma general qué es un condicional reduplicado, pero es probable que se trate de una noción análoga a la noción estoica de *argumento* reduplicado (διφορούμενος), a saber, un argumento cuya conclusión es idéntica a una de las premisas, el cual, piensan los estoicos es silogístico, por ejemplo: "si es de día, es de día; es de día; por lo tanto, es de día". Cf. Alejandro de Afrodisia, *in Top*. 10, 5-12 (*SVF* 2.269): "tal es el silogismo en el cual la conclusión es lo mismo que una de las premisas". De tal clase son, según los de la Estoa, los "reduplicados" y los que ellos dicen que deducen indistintamente. Reduplicados, según ellos, son los de este tipo: "si es de día, es de día; es de día; por lo tanto, es de día". En cambio son indistintamente deductivos en aquellos casos en que la conclusión es igual a una de las premisas, como ocurre en estos casos: "o bien es de día o bien hay luz; pero es de día; por lo tanto, es de día" (τοιοῦτος δὲ ὁ συλλογισμὸς ἐν ᾧ τὸ αὐτὸ <τὸ> συμπέρασμά τινι τῶν κειμένων· οἷοί εἰσι κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς οἱ διφορούμενοί τε καὶ οἱ ἀδιαφόρως περαίνειν ὑπ' αὐτῶν λεγόμενοι. διφορούμενοι μὲν γάρ εἰσι κατ' αὐτοὺς οἱ τοιοῦτοι 'εἰ ἡμέρα ἐστίν, ἡμέρα ἐστίν· ἀλλὰ μὴν ἡμέρα ἐστίν· ἡμέρα ἄρα ἐστίν'· ἀδιαφόρως δὲ περαίνοντες ἐν οἷς τὸ συμπέρασμα ταὐτόν ἐστιν ἑνὶ τῶν λημμάτων, ὡς ἐπὶ τῶν τοιούτων 'ἤτοι ἡμέρα ἐστὶν ἢ φῶς ἐστιν· ἀλλὰ μὴν ἡμέρα ἐστίν· ἡμέρα ἄρα ἐστίν'). Sobre la nociones de estoicas de argumento reduplicado e indistintamente deductivo (llamados "tautológicos" en Frede 1974a: 184-5 en un sentido más estrecho del término "tautológico" que el que encontramos en la tradición analítica contemporánea, cf. Wittgenstein 1922) véase también los textos recogidos en *FDS* 1169-1177.

## 9.14 Aulo Gelio, *NA* 16.8.12-14 (*SVF* 2.218; LS 35E; *FDS* 976)

est idem aliud, quod Graeci διεζευγμένον ἀξίωμα, nos "disiunctum" dicimus. id huiuscemodi est: "aut malam est voluptas, aut bonum aut neque bonum neque malum est." omnia autem, quae disiunguntur, pugnantia esse inter sese oportet, eorumque opposita, quae ἀντικείμενα Graeci dicunt, ea quoque ipsa inter se adversa esse. ex omnibus, quae disiunguntur, unum esse verum debet, falsa cetera. quod si aut nihil omnium verum, aut omnia plurave quam unum vera erunt, aut quae disiuncta sunt non pugnabunt, aut quae opposita eorum sunt contraria inter sese non erunt, tunc id disiunctum mendacium est et appellatur παραδιεζευγμένον; sicuti hoc est, in quo quae opposita, non sunt contraria: "aut curris aut ambulas aut stas." nam ipsa quidem inter se adversa sunt, sed opposita eorum non pugnant; "non ambulare" enim et "non stare" et "non currere" contraria inter sese non sunt, quoniam "contraria" ea dicuntur, quae simul vera esse non queunt; possis enim simul eodemque tempore neque ambulare neque stare neque currere.

Sobre esta distinción en Gelio, cf. *NA* 2.7.21.22 y 5.11.8-9 y sobre el ejemplo ético cf. nuestro texto **4.6**. En nuestra traducción de Gelio, "choque" corresponde a "pugnantia", "opuestos" a "opposita", "contrarios" a "adversa" y "contradictorias" a "contraria". Para la distinción entre proposiciones διεζευγμένα y παραδιεζευγμένα cf. **9.15** a continuación, Amonio, *in cat.*xi, 27-36 y *FDS* 978-981 así como Mates 1953: 51-54, Frede 1974a: 98-100 y Barnes-Bobzien-Mignucci 1999: 111.

**5** unum esse verum debet, falsa cetera En esta oración se establecen dos condiciones necesarias para que entre dos o más proposiciones haya choque o conflicto (*pugnantia*, griego μάχη, cf. **9.7** y **9.13**) y que ya mencionamos en el comentario: (i) sólo una puede ser verdadera, de modo que la verdad de cualquiera de ellas implica la falsedad de las demás, (ii) alguna de ellas tiene que ser verdadera, de modo que no pueden ser todas falsas. Esto restringe indirectamente el dominio de los condicionales congruentes y, al hacerlo, introduce una diferencia importante respecto de la noción de condicional congruente presentada en **9.12**. En efecto, (i) y (ii) implicarían que un condicional cuyo antecedente es falso y cuyo consecuente es verdadero no es congruente, pues no habría choque entre el antecedente y el opuesto del consecuente

en la medida en que ambos serían verdaderos, contrariamente a lo que exige la condición (ii). Esta teoría más restrictiva también aparece en el texto **9.15** a continuación.

7 *contraria* En este contexto, el término se aplica a las proposiciones llamadas en lógica moderna *contradictorias*, es decir, aquellas que no pueden ser ni ambas verdaderas y ni ambas falsas. De este modo, las proposiciones que Gelio llama "contraria" se distinguen de las que él llama "opposita" (término que, según él, corresponde al griego ἀντικείμενα) o "adversa". Son "opposita" o "adversa" dos proposiciones que no pueden ser ambas verdaderas, aunque puedan ser ambas falsas, por ejemplo, *Corro* y *Estoy sentado* (el ejemplo de Gelio es con tres proposiciones). En cambio, *Corro* y *No corro* son "contraria" pues, además de no poder ser ambas verdaderas, no pueden ambas ser falsas (el ejemplo de Gelio es con las tres proposiciones *malam est voluptas*, *bonum <est voluptas>* y *neque bonum neque malum <est voluptas>*).

**9** aut curris aut ambulas aut stas Cf. **9.15**.

### 9.15 Galeno, *Inst. Log.* 5.1-2 (*SVF* 220; *FDS* 977)

καὶ τοίνυν ἕνεκα σαφοῦς τε ἅμα καὶ συντόμου διδασκαλίας οὐδὲν κωλύει τὰ μὲν τὴν τελείαν μάχην ἔχοντα διεζευγμένα καλεῖν, τὰ δὲ τὴν ἐλλιπῆ παραπλήσια διεζευγμένοις· παραπλήσια δὲ λέγειν ἢ ὅμοια διαφερέτω μηδέν· <ἐν> ἐνίοις δ' ἀξιώμασιν ἐγχωρεῖ μὲν εἶναι καὶ πλείω καὶ πάντα, μὴ μόνον ἕν, ἀναγκαῖον δ' ἐστὶ τὸ ἓν ὑπάρχειν· ὀνομάζουσι δὲ ἔνιοι τὰ τοιαῦτα παραδιεζευγμένα, τῶν διεζευγμένων ἓν μόνον ἐχόντων ἀληθές, ἄν τ' ἐκ δυοῖν ἀξιωμάτων ἁπλῶν ἄν τ' ἐκ πλειόνων συγκέηται. ἓν μὲν γὰρ ἁπλοῦν ἀξίωμα τὸ 'Δίων περιπατεῖ ', καθάπερ γε καὶ τὸ 'κάθηται Δίων ', ἓν δὲ ἀξίωμα καὶ τὸ 'κατάκειται Δίων ', ὥσπερ γε καὶ τὸ 'τρέχει 'καὶ τὸ 'ἕστηκεν ', ἀλλ' ἐξ ἁπάντων αὐτῶν διεζευγμένον ἀξίωμα γίγνεται τοιόνδε 'Δίων ἤτοι περιπατεῖ ἢ κάθηται ἢ κατάκειται ἢ τρέχει ἢ ἕστηκεν '· ὅταν δὲ οὕτως τι συγκείμενον ᾖ, ἓν μὲν ἐν αὐτοῖς ὁτιοῦν ἑκάστῳ τῶν ἄλλων μάχεται μάχην ἐλλιπῆ, τὰ πάντα δὲ ἀλλήλοις ἅμα τελείαν, ἐπειδήπερ ἀναγκαῖόν ἐστιν ἓν μὲν ὑπάρχειν [τὸ] ἐν αὐτοῖς, οὐχ ὑπάρχειν δὲ τὰ ἄλλα.

**3-4** παραπλησίως διεζευγμένην P : παραπλήσια διεζευγμένοις corr. Kalbfleisch **5** ἔνιοι (eras. ἀξιώμασιν) P : <ἐν> ἐνίοις Kalbfleisch **7** τὸ ἐνυπάρχειν P : τὸ ἓν ὑπάρχειν dist. Kalbfleisch **9** ἁπλῶς P : ἁπλῶν corr. Kalbfleisch **10** συγκέιται P : συγκέηται corr. Mynas **18** τὲ ὅλον P: τελείαν corr. Prantl **19** [τὸ] om. Prantl

El tema del conflicto perfecto se retoma más adelante en este mismo tratado de Galeno, en 14.1-11 (*SVF 2.217*; *FDS* 1136)

**5** <ἐν> ἐνίοις – παραδιεζευγμένα Esto introduce una diferencia importante entre este testimonio y el de Gelio en **9.14**: en Gelio, en las subdisyunciones no todos los disyuntos pueden ser verdaderos (sólo uno puede serlo), en Galeno todos pueden serlo.

**10-12** Para un ejemplo parecido, también presente en **9.14**, cf. *SVF* 2.298a (esp. p. 109: περιπατεῖ Δίων, εἰ δὲ μὴ κάθεται) discutido en Sedley 1982: 251 y Brennan 2000: 168-9. Caminar es un ejemplo clásico de λεκτόν; cf. **8.5** y **8.13**.

**18-20** ἀναγκαῖόν ἐστιν ἓν μὲν ὑπάρχειν [τὸ] ἐν αὐτοῖς, οὐχ ὑπάρχειν δὲ τὰ ἄλλα Es decir, una tiene que ser verdadera y las otras falsas. Es la misma condición que en Gelio para que una disyunción sea disyuntiva y para que, en la terminología de Gelio, haya choque entre los disyuntos. Esto implica que el "choque" en la terminología de Gelio corresponde al choque o conflicto "completo" (τελεία μάχη) en la terminología de Galeno.



### 9.16 Cicerón, *Fat.* 14-15 (*SVF* 1.489 y 2.954; LS 38E; *FDS* 826 y 989)

Etenim si allud vere conectitur: "Si oriente Canicula natus es, in mari non moriere", primumque quod est in conexo: "Natus es oriente Canicula", necessarium est (omnia enim vera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet dissentienti a magistro Cleanthe, quia sunt inmutabilia nec in falsum e vero praeterita possunt convertere), si igitur quod primum in conexo est necessarium est, fit etiam quod consequitur necessarium. Quamquam hoc Chrysippo non videtur valere in omnibus; sed tamen, si naturalis est causa cur in mari Fabius non moriatur, in mari Fabius mori non potest. Hoc loco Chrysippus aestuans falli sperat Chaldaeos ceterosque divinos, neque eos usuros esse con<exis sed con>iunctionibus, ut <non> ita sua percepta pronuntient: "Si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur", sed potius ita dicant: "Non et natus est quis oriente Canicula et is in mari morietur".

4 falsum e vero $F^2M$ : falsum me vero $A^2BF^1$ : falsum ne vero $V^1$ : falsum nec in verum $V^2P$ **9** coniunctionibus, ut ita sua percepta pronuntient *codd.* : con<exis sed con>iunctionibus, ut <non> ita sua percepta pronuntient *Szymanski* : con<exis potius quam con>iunctionibus, ut ita sua percepta pronuntient *Plasberg* : conexionibus, ut ita sua percepta pronuntient *Madvig*

Para un estudio pormenorizado de este texto cf. Bobzien 1998: 144-179. Sobre la relación en Crisipo entre condicionales y conjunciones negadas, cf. también Mates 1953: 55-57 y Sedley 1984. El hecho de que para Crisipo la conjunción negada *Non et natus est quis oriente Canicula et is in mari morietur* no implique el condicional *Si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur* no significa que, según él, las conjunciones negadas en general no pueden expresarse mediante condicionales y éstos mediante conjunciones negadas. Sólo implica que una conjunción negada de proposiciones *empíricas*, como es el caso aquí, no puede expresarse mediante un condicional.

### 9. 17 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr.* 84, 12-19 y 373, 31-35 (*SVF* 2.253 y 264, *FDS* 1084-1085)

τοιοῦτός ἐστιν ὁ ὑποσυλλογιστικὸς ὑπὸ τῶν νεωτέρων λεγόμενος ὁ λαμβάνων μὲν τὸ ἰσοδυναμοῦν τῇ προτάσει τῇ συλλογιστικῇ ταὐτὸν δὲ καὶ ἐκ ταύτης συνάγων· τῷ γὰρ τινὶ μὴ ὑπάρχειν τὸ μὴ παντὶ ὑπάρχειν ἰσοδυναμοῦν μετείληπται. ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν οὐ λέγουσι τοὺς τοιούτους συλλογισμοὺς εἰς τὴν φωνὴν καὶ τὴν λέξιν βλέποντες, ἀλλὰ Ἀριστοτέλης πρὸς τὰ σημαινόμενα ὁρῶν, ἐφ' ὧν ὁμοίως σημαίνεται, οὐ πρὸς τὰς φωνὰς τὸν αὐτόν φησι συνάγεσθαι συλλογισμὸν καὶ ἐν τῇ τοιαύτῃ τῆς λέξεως ἐν τῷ συμπεράσματι μεταλήψει, ἂν ᾖ συλλογιστικὴ ὅλως συμπλοκή.
[...] ταὐτὸν γὰρ σημαίνοντος τοῦ 'εἰ τὸ Α, τὸ Β '[ἐν]τῷ ἀκολουθεῖν τῷ Α τὸ Β, συλλογιστικὸν μὲν λόγον φασὶν εἶναι τοιαύτης ληφθείσης τῆς λέξεως 'εἰ τὸ Α τὸ Β, τὸ δὲ Α, τὸ ἄρα Β ', οὐκέτι δὲ συλλογιστικὸν ἀλλὰ περαντικὸν τὸ 'ἀκολουθεῖ τῷ Α τὸ Β, τὸ δὲ Α, τὸ ἄρα Β '.

4 οὐ B: om. LMa: οὖν von Arnim

**2** τὸ ἰσοδυναμοῦν τῇ προτάσει τῇ συλλογιστικῇ Cf. **9.19**: οἱ δὲ ὑποσυλλογιστικοὶ κληθέντες ἐν ἰσοδυναμούσαις λέξεσι τοῖς συλλογιστικοῖς λεγόμενοι ("por otra parte, los llamados "hiposilogísticos", que se formulan en enunciados equivalentes a los silogísticos").

**4** Esta lectura parece ser la correcta dada la forma en que los estoicos definen los silogismos (sólo son silogísticos los indemostrables o los argumentos reducibles a los indemostrables: cf. **9.7**) y dado lo que se afirma en el ejemplo al final de este pasaje: οὐκέτι δὲ συλλογιστικὸν ἀλλὰ περαντικὸν.

**5** εἰς τὴν φωνὴν καὶ τὴν λέξιν βλέποντες Cf. en este mismo tratado 372, 29-30 y 373, 16-30 así como Galeno, *Inst. Log.* 3.5

**8** συμπλοκή Se trata probablemente de la conjunción de las *premisas*. Cf. este uso de συμπλοκή en **9.7**.

**9. 18 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr.* 22, 17-23 (*SVF* 2.260; *FDS* 1087)**

καὶ ὅλως τοιοῦτον τὸ εἶδός ἐστι τῶν λόγων, οὓς οἱ νεώτεροι λέγουσιν ἀμεθόδως περαίνοντας, οἷόν ἐστι καὶ τὸ ‘ἡμέρα ἐστίν· ἀλλὰ καὶ σὺ λέγεις, ὅτι ἡμέρα ἐστίν· ἀληθεύεις ἄρα’· οὐ γὰρ συλλογισμὸς τοῦτο· ἔσται δὲ προστεθείσης καθόλου προτάσεως τῆς ‘ὁ τὸ ὂν εἶναι λέγων ἀληθεύει’, ἢ προστεθείσης τῆς ‘ὁ δὲ ἡμέρας οὔσης ἡμέραν εἶναι λέγων τὸ ὂν εἶναι λέγει’· συμπέρασμα γὰρ ἐπὶ τοῖς κειμένοις ‘ὁ ἄρα ἡμέρας οὔσης ἡμέραν εἶναι λέγων ἀληθεύει’.

Sobre la noción estoica de “argumento concluyente de manera no metódica”, cf. Alejandro, *in A. Pr.* 24, 1-12; 68, 22-69, 4; 345, 13-346, 6; 373, 29-35; *in Top.* 14, 18-15, 14; Galeno, *Inst. Log.* 17.2 (además de **9.19**) y Filópono, *in A. Pr.* 36, 5-12, así como y Barnes-Bobzien-Mignucci 1999: 151-157. Para ejemplos similares y el recurso a supuestos semánticos generales para explicar la validez del argumento cf. Galeno, *Inst. Log.* 17, 2-4 y también los argumentos denominados por Posidonio “concluyentes por la fuerza de una proposición [universal]” citado por Galeno en *Inst. Log.* 18.8.

**9.19 Galeno, *Inst. Log.* 19.6 (*SVF* 2.247; *FDS* 1086)**

διὰ τοῦτο οὖν οὐδὲ τοὺς ὑπὸ Χρυσίππου συντεθέντας ἐν ταῖς τρισὶ Συλλογιστικαῖς [ἀχρήστοις] ἐπιδεικτέον μοι νῦν ἐστιν ἀχρήστους ὄντας· ἑτέρωθι γὰρ ἔδειξα τοῦτο, καθάπερ καὶ <περὶ> τῶν περαντικῶν ὑπ’ αὐτοῦ κληθέντων· ἐδείχθη<σαν> γὰρ καὶ τούτων ἔνιοι μὲν οὐκ ἴδιόν τι γένος ὄντες συλλογισμῶν, ἀλλὰ <διὰ> πεπονθυίας λέξεως ἑρμηνευόμενοι, ποτὲ μὲν κατ’ ἀκολουθίας ὑπέρθεσιν <*>, οἱ δὲ ὑποσυλλογιστικοὶ κληθέντες ἐν ἰσοδυναμούσαις λέξεσι τοῖς συλλογιστικοῖς λεγόμενοι· τέλος δὲ περιττοὶ πρὸς αὐτοῖς οὓς ἀμεθόδους ὀνομάζουσιν, οἷς οὐδενὸς ὄντος ὅλως μεθοδικοῦ λόγου συλλογιστέον.

**3** [ἀχρήστοις] del. Kalbfleisch **4** <περὶ> add. Kalbfleisch **5** ἐδείχθη<σαν> corr. Mynas : ἐδείχθη P **7** <διὰ> add. Kalbfleisch **7-8** ἑρμηνευόμενοι corr. Prantl ἑρμηνευομένου P **8** κατ’ ἀκολουθίας corr. Prantl κατακολουθοῦσαν P κατ’ ἀκόλουθον Barnes / <*> lac. ind. Kalbfleisch : <ποτὲ δὲ κατ’ ἄλλο τι πάθος> Mynas **11** αὐτοὺς P αὐτοῖς corr. Kalbfleisch

Éste parece ser el único testimonio en que se atribuye explícitamente a Crisipo los argumentos hiposilogísticos y los concluyentes de manera no metódica. Para un estudio detallado de este texto, cf. Barnes 1993.

**2-3** ἐν ταῖς τρισὶ Συλλογιστικαῖς Sobre la identidad de esta obra de Crisipo, cf. Barnes 1993: 39-40 y 40 n. 37.

**7** <διὰ> πεπονθυίας λέξεως Cf. Barnes 1993: 42-43: se trata probablemente de una modificación morfológica o sintáctica de una λέξις.

**8** ὑπέρθεσιν La ὑπέρθεσις es uno de los πάθη que puede modificar una λέξις. Cf. nota anterior.

**9.20 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr.* 2, 22-33**

ἔτι δὲ συμβαίνει τοῖς μέρος αὐτὸ φιλοσοφίας λέγουσι τὸ φιλοσοφίας μέρος ὄργανον λέγειν εἶναι τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν τε καὶ τεχνῶν, ὅσαι πρὸς τὴν τῶν οἰκείων κατασκευήν τε καὶ σύστασιν συλλογισμοῖς τε καὶ ἀποδείξεσι χρῶνται· χρῶνται γὰρ αὐτοῖς, οὐ μὴν ὡς μέρεσιν οἰκείοις· οὔτε γὰρ τῶν διαφόρων ἐπιστημῶν οἷόν τε ταὐτὸν εἶναι μέρος, οὔτε τις ἐκείνων περὶ τὴν σύστασιν αὐτῶν καὶ τὴν εὕρεσιν πραγματεύεται, ὥστε εἶεν ἂν αὐτοῖς ὡς ὀργάνοις χρώμεναι. εἰ δὲ τοῦτο, ἀρχιτεκτονικωτέρα δὲ ἀεὶ τέχνη τε καὶ ἐπιστήμη ἡ πρὸς τὸ οἰκεῖον ἔργον χρωμένη ἔργῳ καὶ τέλει



τινὸς τέχνης τῆς τὸ ἴδιον ἔργον ἐπὶ τὴν ταύτης χρείαν ἀναφερούσης, ὡς ἔχει χαλινοποιητικὴ μὲν πρὸς ἱππικήν, ναυπηγικὴ δὲ πρὸς κυβερνητικήν, εἶεν ἂν καὶ φιλοσοφίας ἕτεραι τελεώτεραι κατ’ αὐτοὺς ἐπιστῆμαί τε καὶ τέχναι, ὧν ὄργανον τὸ ταύτης μέρος.

**1** συμβαίνει om. L **2** λέγει L : εἶναι λέγειν aK / τε om. a **3** ὅσοι L / τε (ante καὶ) **5** οἷόν τε LM : οἴονται aK **6** τὴν (ante σύστασιν) om. K **9** τέχνης om. L / τῆς τὸ ἴδιον ἔργον om. LM

Sobre la tesis estoica de que la lógica es parte de la filosofía se remonta a Zenón de Citio. Cf. nuestros textos **1.1 y 1.2**. Cf. *SVF* 2.49 y 49a y *FDS* 27-32. La polémica entre estoicos y peripatéticos sobre si es parte o instrumento de la filosofía surge aparentemente con Posidonio (*ap.* Sexto Empírico *AM* 7.19 y Séneca, *Ep.* 88.21-8), se torna clásica con Alejandro y reaparece con fuerza en otros comentadores de los *Primeros Analíticos*, en particular, Amonio, *in A. Pr.* 8, 15-11, 21, Filópono, *in A. Pr.* 6, 19-9, 20 y Elías, *in A. Pr.* 134, 4-138, 13. La historia de este problema en la antigüedad tardía se discute detalladamente en Lee 1984: 44-54. Véase también Barnes 1993: 33-34 y Salles 2009c.

# Capítulo 10
# Sofismas

### 10.1 Sexto Empírico, *PH* 2.229-231 (*LS* 37A; *FDS* 1200)

Probablemente no esté fuera de lugar enfocarnos brevemente en la teoría de los sofismas, pues quienes veneran la dialéctica misma dicen que también es necesaria para la solución de éstos. En efecto, afirman, si ésta es capaz de identificar argumentos verdaderos y falsos, y los sofismas también son argumentos falsos, también debe ser capaz de distinguirlos a ellos por ultrajar la verdad por medio de su aparente verosimilitud. Por ello, los dialécticos, saliendo al rescate de nuestra vacilante vida, intentan con empeño enseñarnos la concepción de los sofismas, sus diferencias y sus soluciones, al decir que un sofisma es un argumento convincente pero hecho engañoso de tal modo modo que es aceptada su conclusión, que es falsa o igual a una falsa o no-evidente o de otra forma inaceptable. Por ejemplo, es falsa como en el caso de <este> sofisma: "Nadie da de beber un predicado; pero *beber ajenjo* es un predicado; por lo tanto, nadie da de beber ajenjo". En cambio, [la conclusión] es igual a una falsa como en éste: "aquello que ni era ni es el caso, no es absurdo; pero ni era ni es el caso que el médico en cuanto médico comete un asesinato; <por lo tanto, no es absurdo que el médico en cuanto médico cometa un asesinato>". Por otra parte, [la conclusión] es no manifiesta de este modo: "no ambas son el caso: te he hecho una primera pregunta y no es par el número de estrellas; pero te hecho una primera pregunta: por lo tanto, el número de estrellas es par". Y [la conclusión] es de otra forma inaceptable como en los argumentos que enuncian solecismos, por ejemplo "lo que ves existe; pero ves una alucinación; por lo tanto, la alucinación existe". "Lo que observas existe; pero inflamado observas un lugar ; por lo tanto, existe un lugar inflamado".

### 10.2 Luciano, *Vit. auc.* 22 (*SVF* 2.287; *LS* 37L; *FDS* 1228)

CRISIPO: – Pero mira: ¿tienes un niño? COMPRADOR: – ¿Y qué? CRISIPO: – Si, al encontrarlo paseando cerca del río, un cocodrilo de algún modo lo rapta y enseguida te promete entregarlo si dices con verdad lo que le parece a él respecto de la entrega del crío, ¿qué le dirás que sabes? COMPRADOR: – Preguntas algo difícil de responder, pues me confunde con cuál [de las respuestas], al pronunciarla, recobraría [al niño]; tú, en cambio, por Zeus, sálvame al niño respondiendo [la pregunta con verdad], para que [el cocodrilo] no se precipite tragándoselo. CRISIPO: – No temas, pues habré de enseñarte otras cosas aún más sorprendentes. COMPRADOR: – ¿Cuáles son? CRISIPO: – El Segador, el Maestro y, sobre todo, La Electra, es decir, el Encapuchado. COMPRADOR: – ¿Cuál es el Encapuchado y cuál es la Electra? CRISIPO: – Electra es aquella famosa, la de Agamenón, la cual conoce y al mismo tiempo no conoce las mismas cosas. En efecto, al ponerse Orestes junta a ella sin aún darse a conocer, ella conoce a Orestes, porque es su hermano, pero ignora que éste es Orestes. También escucharás el Encapuchado, un argumento sumamente sorprendente. Respóndeme: ¿conoces a tu propio padre? COMPRADOR: – Sí. CRISIPO: – Pues bien: si, habiendo colocado frente a tí alguien encapuchado, [te] pregunto si lo conoces, ¿qué [me] dirás? COMPRADOR: – Obviamente que ignoro [quién es] CRISIPO: – Sin embargo, esta misma persona era tu padre. Por consiguiente, si ignoras quién es, es claro que ignoras quién es tu padre.

### 10.3 *DL* 7.186-187 (*SVF* 2.279; *LS* 37R; *FDS* 1205)

[Crisipo] el filósofo también ponía a consideración argumentos como los siguientes: "quien divulga los misterios a los no-iniciados es impío; pero el hierofante, al menos, divulga los misterios a los impíos; por consiguiente, el hierofante es impío". Otro más: "lo que no está



en la ciudad, tampoco está en la casa; no hay un pozo en la ciudad; por consiguiente, tampoco hay uno en la casa". Otro más: "hay cierta cabeza y no la tienes; pues bien, hay una cabeza que no tienes; por consiguiente, no tienes una cabeza". Otro más: "Si alguien está en Megara, no está en Atenas; el hombre está en Megara; por consiguiente, el hombre no está en Atenas". De nuevo: "si pronuncias algo, eso pasa por tu boca; pronuncias carro; por consiguiente un carro pasa por tu boca" y "si no has perdido algo, lo tienes; no has perdido cuernos; por lo tanto, tienes cuernos". Otros dicen que éste es de Eubúlides.

### 10.4 Cicerón, *Acad.* 2.95 (*LS* 37H; *FDS* 1212)

Claramente es fundamento de la dialéctica que aquello que se enuncia (a esto lo llaman *axíoma*, es decir, proposición) es o bien verdadero o bien falso. Pues bien ¿qué son éstas [*sc.* estas proposiciones], verdaderas o falsas: "si dices que mientes y en esto dices la verdad, mientes <y, si mientes,> dices la verdad"? Ustedes dicen que son inexplicables, lo cual es aún más repugnante que aquellas que decimos que no comprendemos y no percibimos. Pero dejo esto de lado y me pregunto lo siguiente: si éstas [sc. proposiciones] no pueden explicarse y ningún juicio respecto de ellas se descubre que les permita a ustedes responder si son verdaderas o falsas, ¿dónde está aquella definición, según la cual [una proposición] es aquello que o bien es verdadero o bien es falso?

### 10.5 Plutarco, *CN* 1059D-E (*SVF* 2.250; *LS* 37I; *FDS* 1213)

Este hombre me parece echar abajo y hundir la costumbre con gran ahinco y destreza como ocasionalmente lo testifican incluso quienes lo veneran, cada vez que se enfrentan con él respecto del Mentiroso. En efecto, ¿a qué clase de concepción de demostración o de preconcepción de prueba no derriba el negar que es falsa sin restricción una conjunción que se obtiene por medio de [proposiciones] contradictorias indefinidas y, asimismo, afirmar que en ciertos argumentos que poseen premisas verdaderas y [llevan a cabo] una inferencia congruente, las contradictorias de sus conclusiones también son verdaderas? En todo caso, dicen que el pulpo carcome sus propios tentáculos en la época de invierno, pero la dialéctica de Crisipo, al destruir y amputarse sus principales partes y principios, ¿a cuál de las demás concepciones ha dejado fuera de sospecha?

### 10.6 Simplicio, *in Phys.* 1299, 36-1300, 10 (*SVF* 2.206; *LS* 37K; *FDS* 1025)

Comenzando a partir de estos argumentos, dice Alejandro [de Afrodisia], es posible mostrar que, en los estoicos, las proposiciones que algunos llaman "cambiantes de forma indeterminada" no son tales. Éstas [sc. las "cambiantes de forma indeterminada"] son de este tipo: "Si Dión está vivo, Dión estará vivo", pues si bien esto es verdadero ahora (teniendo como antecedente la proposición verdadera "Dión está vivo" y como consecuente verdadero "estará vivo"), sin embargo llegará un momento en que, siendo verdadera la premisa adicional "pero Dión está vivo", el condicional cambiará [de valor de verdad] a falso, en virtud de que llegará un momento en que, siendo todavía verdadera "Dión vive" [ya] no será verdadera "y estará vivo": al no ser ésta verdadera, el condicional en su conjunto, al ser cambiante, se volvería falso. En efecto, no siempre [es verdadera] "estará vivo" cuando "está vivo" es verdadera, pues de ese modo Dión sería inmortal. Pero ciertamente no será posible decir definidamente cuándo, al estar vivo él, no será verdadera "estará vivo". Por ello, dicen que el cambio [de valor de verdad] de tales proposiciones ocurre en un tiempo indefinido e indeterminado.

### 10.7 DL 7.82 (*SVF* 2.274; *LS* 37D; *FDS* 1207)

También hay algunos argumentos aporéticos: los encapuchados, los ocultos, los montones, los cornudos y los no-alguien. El encapuchado es como éste <*>. <El montón es como éste:> no es el caso que dos sean pocos, pero que tres no lo sean, ni que éstos [lo sean] pero cuatro no lo sean, y así hasta llegar a diez. Sin embargo, dos son pocos, por consiguiente

también lo son diez. <*> El no-alguien es un argumento concluyente que, al tener una premisa adicional y una conclusión, está formado por una proposición indefinida y una definida [como primera premisa], por ejemplo, "si hay una persona aquí, ésta no está en Rodas". <Pero hay una persona aquí; por consiguiente, no hay una persona en Rodas.>

**10.8 DL 7. 62 (*SVF* 3 Diogenes 23; *LS* 37P; *FDS* 621)**

Una ambigüedad es una expresión que, lingüística y estrictamente, significa dos o incluso más estados de cosas y de acuerdo con el mismo uso, de manera que, conforme a esa expresión, se admiten simultáneamente los múltiples [significados]. Por ejemplo, *auletris peptoke* pues por sí misma [esta expresión en griego] revela lo siguiente: "una casa tres veces se ha caído" y lo siguiente: "Una flautista se ha caído".

**10.9 Galeno, *De sophismatis seu captionibus penes dictionem* 106, 7-108, 9 y 108, 16-110-6 (*SVF* 2.153; *LS* 37Q; *FDS* 633)**

Deben tomarse en cuenta las mismas diferencias entre las llamadas "ambigüedades". En todo caso, se enuncian ocho por parte de los [estoicos] más agudos. Una primera es la que llaman común al [nombre] dividido y al indivisible, tal como la [ambigüedad] "AULETRISPESOUSA", pues es común al nombre "auletris" [en la oración "auletris pesousa": "la flautista que cayó"] y al nombre dividido [sc. "aule tris" en la oración "aule tris pesousa": "una casa que cayó tres veces"]. Una segunda se da respecto de la <homonimia> en [nombres] simples, por ejemplo "masculino", pues [masculino] es abrigo u hombre. Una tercera se da respecto de la homonimia en [nombres] compuestos, por ejemplo "es hombre", pues es ambiguo si la expresión significa la substancia o el caso nominativo. Una cuarta se da respecto de la omisión como "¿de quién eres?", pues se omite el término medio, por ejemplo, "del amo" o "del padre" Una quinta se da respecto del pleonasmo, como la de este tipo "le prohibió no velear". En efecto, la palabra "no", al agregarse, hace que el todo tenga un doble sentido respecto de si [el hablante] le prohibió velear o no velear. Dicen que una sexta es la que no dejó claro qué parte asemántica se construye con cuál, como en la [expresión] "KAINUKEN*H*PARELASSEN". En efecto, la letra <"*H*"> es <o bien primera, o final, o> disyuntiva. Una séptima es la que no muestra qué parte semántica se construye con cuál, como en la [expresión] "el noble Aquiles dejó cincuenta de cien hombres". Una octava es la que no muestra qué se refiere a qué, como podrías encontrarla en la <expresión> "Dión es también Teón", pues no es patente si se refiere a la existencia de ambos [sc. Dión es y también Teón, es decir, ambos existen] o a algo tal como "Dión es Teón" y al revés [es decir, existe una identidad entre ambos: son la misma persona]. [...] Y ¿cómo no sería simplista añadir [diferencias] específicas a las diferencias genéricas [entre ambigüedades], como de hecho lo hacen en los casos de división al dividir la parte asemántica [de una expresión] y la parte semántica? En efecto, uno podría tomar en todo caso más diferencias específicas si se procede así. Además, de este modo uno provocaría que las llamadas difencias específicas de la homonimia fueran más numerosas, porque algunas de ellas se formarían por coincidencia, mientras que otras por analogía o igualdad o por algún otro modo.

**10.10 Simplicio, *in cat.*24, 9-21 (*LS* 37S; *FDS* 1257)**

Y argumentan correctamente [al decir] que las homonimias manifiestas proceden de las cosas cada vez que, al pronunciarse el mismo nombre, proponemos yo una concepción y tú otra respecto del nombre, como cuando al haberse pronunciado el nombre "perro" yo [pensé] en el terrestre, pero tú en el marino. Por ello, en los silogismos que descansan sobre una homonimia, los dialécticos nos sugieren callar hasta que la persona que pregunta remita la palabra a otro referente. Por ejemplo, si alguien pregunta si el abrigo es masculino, concordaremos (si resultara que es masculino). Y si preguntara si el masculino es animoso, también



concordaremos, pues es cierto. En cambio, si dedujera que, por lo tanto, el abrigo es animoso, en esa circunstancia [recomiendan] distinguir la homonimia de "masculino" y mostrar que se predica de una manera del abrigo y de otra distinta de quien tiene valentía. Por consiguiente, en sentido estricto, [son] los estados de cosas, pero no los nombres, que producen la homonimia.

**10.11 Plutarco, *CN* 1084C-D (*SVF* 2.665; *LS* 51G; *FDS* 971).**

Y que no se disgusten si son conducidos por el argumento que [avanza] poco a poco hacia esos casos, acordándonos de Crisipo que en el libro I de sus *Investigaciones Físicas* concluye así: no es el caso que la noche es un cuerpo y la tarde, el alba y la medianoche no son cuerpos; tampoco es el caso que el día sea un cuerpo pero que no sea un cuerpo el primer día del mes, el décimo, el quinceavo, el trigésimo, el mes [entero], el verano, el otoño y el año.

## COMENTARIO

En el capítulo anterior, nos ocupamos de la teoría estoica de los argumentos y de su noción de validez. El presente capítulo, dedicado a los sofismas, es un apéndice del anterior, pues los sofismas son un tipo particular de argumento. En primer lugar, veremos las dificultades que entraña la clasificación estoica de estos sofismas y, en especial, de la distinción entre sofismas que dependen del "sonido vocal" y aquellos que dependen de "estados de cosas" (τὰ παρὰ τὴν φωνὴν καὶ τὰ πράγματα σοφίσματα). En segundo lugar, nos detendremos en dos clases de sofismas que dependen de estados de cosas: los "Mentirosos" y los "Montones". Acerca de estos últimos, intentaremos comparar la postura de Crisipo sobre cómo solucionarlos con algunas posturas contemporáneas como el epistemicismo, el semanticismo y el realismo.

Según el testimonio de Sexto Empírico en **10.1**, para los estoicos un sofisma es un argumento falso (ψευδής) y, según sabemos gracias al texto **9.7** del capítulo anterior, es falso aquel argumento cuyas premisas no son todas verdaderas o cuya conclusión no se sigue válidamente de sus premisas aunque éstas sean todas verdaderas (siendo "verdaderos" únicamente aquellos argumentos en los cuales la conclusión se sigue válidamente de las premisas y todas éstas son verdaderas). De acuerdo con **10.1**, los estoicos sostienen que la diferencia específica del sofisma en el interior de la clase de los argumentos falsos radica en ser convincente pero engañoso (δεδολιευμένον) de tal manera que, por medio de su aparente verosimilitud (φαινομέναις πιθανότησιν), se acepta su conclusión a pesar de que ésta es, de hecho, inaceptable (ἀπρόσδεκτον). Hay antecedentes importantes de los sofismas estudiados por los estoicos en los *Tópicos* y las *Refutaciones Sofísticas* de Aristóteles (cf. 100b23-101a4 y 165b7-8 respectivamente) y en el *Eutidemo* de Platón (cf. 278A7-C2). Cabe observar algunos parecidos importantes, por ejemplo, (a) entre los sofismas estoicos citados en **10.3** y los citados por Platón en *Euti.* 297E-298A y 298D-E, (b) entre los sofismas que los estoicos estudian en los textos **10.9** y **10.10** y los que Aristóteles (en *SE* 165a10-20) y Platón (*Euti.* 275D-276C y 276D-277A) atribuyen al uso equívoco de términos, y (c) entre los sofismas que en **10.9** se dan por culpa de ambigüedades sintácticas y los que Platón menciona en *Euti.* 300A y 301C. ¿Cuál pudo entonces haber sido el origen común de todos ellos? Una posibilidad es el personaje histórico Eutidemo, ateniense del fines del siglo V a.C. (cf. Praechter 1932 y Canto 1989: 27-28). Este Eutidemo y su escuela pudieron haber sido la fuente de inspiración común de Platón y Aristóteles en estas obras y, directa o indirectamente, de los sofismas estoicos. Sin embargo, hay sofismas cuya formulación debemos principalmente a los estoicos mismos. Entre ellos, como veremos, cabe destacar el Mentiroso y Montón.

En las fuentes estoicas, encontramos una clasificación sistemática de los sofismas. Una de ellas, tal vez la principal, aparece en **5.6**: los sofismas se dividen en aquellos que dependen

del sonido vocal y aquellos que dependen de estados de cosas (τῶν παρὰ τὴν φωνὴν καὶ τὰ πράγματα σοφισμάτων). Aunque en **5.6** no se indica cuál es el criterio que rige esta división, es posible que corresponda *grosso modo* a la clasificación básica que propone Aristóteles en *SE* de los silogismos erísticos entre aquellos que acompañan a la expresión lingüística y aquellos ajenos a ella (165b23: οἱ μὲν γάρ εἰσι παρὰ τὴν λέξιν, οἱ δ' ἔξω τῆς λέξεως).

Es probable que, en la categoría estoica de los sofismas que dependen del sonido vocal (παρὰ τὴν φωνήν), entran aquellos que se deben al uso equívoco de ciertos expresiones, es decir, aquellos que engañan al oyente en virtud de usar una misma expresión con significados distintos (cf. Atherton 1993: 415 y Barnes-Bobzien-Mignucci 1999: 158). Un ejemplo serían "los silogismos que descansan sobre una homonimia" en **10.10**. En ellos, parece obtenerse la conclusión en virtud del uso equívoco del término "masculino" (ἀνδρεῖος) pues, como explica el texto y según veremos más adelante, este término tiene en griego al menos dos significados claramente distintos. La hominimia, sin embargo, es sólo un caso, entre mucho otros posibles, en que puede darse el uso equívoco de expresiones. En verdad, hay casos de uso equívoco de expresiones que *no* se deben a una homonimia. La homonimia atañe a la pluralidad de significados de una *palabra*, pero hay expresiones lingüísticas que, no siendo palabras, pueden tener, ellas mismas, múltiples significados. Esto ocurriría con ciertas oraciones, en que, según explica **10.9**, la oración completa tiene una multiplicidad de significados en virtud meramente de su sintaxis, sin que necesariamente ninguna de las palabras que figuran en ella tenga, ella misma, más de un significado. Cabe notar también que, según **10.9**, la homonimia es un tipo de ambigüedad (ἀμφιβολία), pero hay, cuando menos, ochos tipos distintos de ambigüedad, siendo la homonimia sólo una de las dos ambigüedades que atañen a la semántica de palabras (las otras seis, como lo sugiere el texto **10.9**, atañen a la sintaxis de oraciones). En resumen, los sofismas que dependen del sonido vocal entrañan una ambigüedad -de palabra o de sintaxis oracional- en virtud de la cual la expresión ambigua puede emplearse equívocamente. Asimismo, al haber ocho tipos de ambigüedad, habría al menos ocho tipos de sofismas que dependen del sonido vocal.

La definición general de ambigüedad aparece en **10.8**: es ambigua aquella expresión que significa dos o más estados de cosas (πράγματα) es decir, dos o más decibles (λεκτά) siempre y cuando ella signifique ambos estados de cosas "lingüística y estrictamente y de acuerdo con el mismo uso" (λεκτικῶς καὶ κυρίως καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ἔθος). Cabe notar que, según **10.8**, los portadores de ambigüedad son, de forma genérica, las expresiones lingüísticas (λέξεις) y no únicamente los sonidos vocales (φωναί), los cuales constituyen, en realidad, sólo un *tipo* de expresión lingüística. Esto implica que a los sofismas que dependen del "sonido vocal" (παρὰ τὴν φωνήν) debería llamárseles, estrictamente, sofismas que dependen de la "expresión lingüística" (παρὰ τὴν λέξιν) para dar cabida a expresiones lingüísticas no vocales. En cualquier caso, tanto λέξις como φωνή pueden referirse indistintamente a palabras sueltas u oraciones, lo cual implica que la definición que aparece en **10.8** se aplica tanto a la ambigüedad en la semántica de una palabra como a la ambigüedad en la sintaxis de una oración. El ejemplo que se ofrece en **10.8** (y que vuelve a aparecer al inicio de **10.9** bajo una forma ligeramente distinta) es la expresión *auletris peptoke* (Αὐλητρίς πέπτωκε). Se trata de ambigüedad semántica porque la expresión puede significar que una casa tres veces se ha caído (aule=casa, tris=tres veces, peptoke=se ha caído) y, a la vez, que la flautista se ha caído (auletris= flautista). Esta ambigüedad ha de haber sido particularmente evidente en el caso de la expresión escrita, pues, como era costumbre en la época clásica y helenística, las expresiones escritas aparecían en mayúsculas y, sobre todo, sin espacios ni acentos: en nuestro ejemplo, ΑΥΛΗΤΡΙΣΠΕΠΤΩΚΕ. Aquí es patente que no hay nada en la expresión misma que descarte uno de los significados, a diferencia de lo que ocurre si se escribe la expresión como aparece en algunos códices -Αὐλητρὶς πέπτωκε- pues, en este caso, parece descartarse el significado



*una casa tres veces se ha caído* en la medida en que Αὐλη y τρίς aparecen unidos y no separados como tendrían que estarlo para poder dar ese significado. Dadas estas condiciones sumamente precisas para que una palabra sea ambigüa es difícil entender en qué sentido, según Crisipo, toda palabra es, por naturaleza, ambigua (*ap.* Aulo Gelio, *NA* 11.12.1-3, cf. *SVF* 2.152, LS 37N, *FDS* 636). Si observamos la lista de ocho ambigüedades que aparece en **10.9** podemos notar que varias de ellas se ajustan a la definición de ambigüedad ofrecida en **10.8**. Las ambigüedades sintácticas que aparecen en sexto y en octavo lugar, por ejemplo, son casos claros de ello.

Pasemos ahora a la clase de los sofismas que dependen de estados de cosas (παρὰ τὰ πράγματα). De acuerdo con **5.6**, esta clase incluye una larga serie de sofismas que ya eran famosos en la época helenística. La enumeración que aparece en **5.6** merece dos comentarios. El primero es que el uso de plurales puede significar que los estoicos lidiaron con varias versiones de cada uno de los sofismas que se mencionan, porque probablemente no existía una única formulación canónica de ninguno de ellos (cf. Barnes-Bobzien-Mignucci 1999: 158 n. 157). El segundo comentario se refiere a la tripartición entre sofismas "defectuosos", "aporéticos" y "concluyentes". A primera vista, podría tratarse de tres clases específicas de sofismas que dependen de estados de cosas. Es decir, al igual que los mentirosos, los que dicen la verdad, los que niegan, los montones, los encapuchados, los cornudos, los no-alguien y los segadores, las tres clases que nos interesan compondrían la clase genérica de los que dependen de estados de cosas. Sin embargo, ésta podría ser una división distinta e independiente (Cf. Barnes-Bobzien-Mignucci 1999: 158). De acuerdo con esta lectura, habría, en verdad, *dos* clasificaciones estoicas de los sofismas que dependen de estados de cosas: una de ellas los dividiría en ocho (mentirosos, que dicen la verdad, que niegan, montones, encapuchados, cornudos, no-alguien y segadores) y la segunda, posterior a ésta, dividiría a estas ocho clases en defectuosos, aporéticos y concluyentes. A favor de esta lectura, se halla **10.7**: al clasificar los encapuchados, los montones, los cornudos y los no-alguien *dentro* de la clase de los aporéticos, este texto parece sugerir que los sofismas aporéticos son, en sí mismos, una clase que *comprende* a los encapuchados, los montones, los cornudos y los no-alguien. Sin embargo, contra esta lectura está **5.6**. Ahí los sofismas aporéticos se presentan como una clase *alineada* a de las de los encapuchados, los montones, los cornudos y los no-alguien, es decir, como clases del mismo orden donde unas no comprenden a las otras, según lo supone la interpretación anterior. Esto indica la presencia de una tensión en las fuentes, probablemente insuperable, respecto de la clasificación estoica de los sofismas. En lo que sigue, nos detendrenos en dos de los sofimas que dependen de estados de cosas: los Mentirosos y los Montones.

La principal formulación de los Mentirosos proviene de Cicerón en **10.4**. Debido a una laguna textual importante, es imposible conocer el significado exacto del texto (cf. nuestras notas al texto latino). Pero una posibilidad es: "si dices que mientes y en esto dices la verdad, mientes <y, si mientes,> dices la verdad". Es decir, si digo "Miento" y lo que digo -la proposición *Miento*- es verdadero, entonces, si esta proposición se refiere a todo lo que digo, incluyéndola a ella, se sigue que estoy mintiendo y, por lo tanto, que lo que digo es falso. Pero si lo que digo es falso, es decir, si es falso que miento, entonces, dado que lo opuesto de mentir es decir la verdad, lo que digo es verdadero. En conclusión, al decir "Miento", si lo que digo es verdadero, lo que digo es falso y, si lo que digo es falso, lo que digo es verdadero. Es difícil entender a partir del testimonio de Plutarco en **10.5** cuál fue exactamente la solución que Crisipo intentó aportar al problema. Pero, según **10.4**, su percepción del problema parece haber sido que éste sólo surge cuando se intenta atribuir un valor de verdad a estas proposiciones y que, por consiguiente, una solución al problema requiere no atribuirles ningún valor de verdad. Proposiciones como *Miento* serían, por lo tanto, una excepción al principio de

bivalencia (cf. Mignucci 1999, Barnes-Bobzien-Mignucci 1999: 168-169 y Bobzien 2002: 221-222).

A una conclusión similar puede llegarse respecto de la solución que parece haber propuesto Crisipo a los Montones. Una de las principales formulaciones aparece en **10.7**: "no es el caso que dos sean pocos, pero que tres no lo sean, ni que éstos [lo sean] pero cuatro no lo sean, y así hasta llegar a diez. Sin embargo, dos son pocos, por consiguiente también lo son diez". En principio, la adopción por parte de los estoicos del principio de bivalencia los obliga a aceptar que la proposición *x son pocos* tiene un valor de verdad determinado en cada una de las etapas del proceso, pues no puede carecer de uno en algún punto si es que efectivamente, como lo pide el principio de bivalencia, *toda* proposición es verdadera o falsa. Esto, sin embargo, implica que hay un punto exacto del proceso en que la proposición cambia de valor de verdad, a saber, cuando el valor de la variable *x* deja de ser poco y pasa a ser mucho. Ahora bien, dado que existe tal punto, se sigue que la conclusión a la que pretende llegar el sofisma –"diez también son pocos"– es falsa: pues aunque no *sepamos* en qué punto de 1 a 10 dejó de haber pocos y empezó a haber muchos, sabemos, en virtud de la verdad del principio de bivalencia, que hubo tal punto. *Ergo*, no estamos obligados a aceptar esa conclusión y, con ello, se viene abajo el sofisma. Según esta interpretación la estrategia estoica puede calificarse de "epistemicista". La indeterminación que afecta el uso de predicados como *Ser pocos* no se debería a los objetos que satisfacen esos predicados, pues todo objeto o bien satisface ese predicado o bien no lo satisface (no hay objetos vagos), sino a nuestra falta de discernimiento: la causa de la vaguedad es una carencia de nuestro aparato epistemológico. Habría casos límite en que somos *incapaces* de determinar con claridad si un objeto dado satisface ese predicado o no.

Sin embargo, esta interpretación epistemicista de los estoicos, cuyo defensor más reciente es Timothy Williamson (Williamson 1994: 8-35, esp. 12-27), se contrapone a una lectura no-epistemicista y de carácter más bien metafísico, desarrollada en todo detalle por Susanne Bobzien en un trabajo reciente (Bobzien 2002). Como en el caso de los sofismas mentirosos, los sofismas montones constituirían casos especiales en que es necesario abandonar el principio de bivalencia: así como los estoicos, y tal vez el propio Crisipo, habría sostenido que proposiciones autoreferenciales como *Miento* carecen de un valor de verdad, así también Crisipo habría afirmado que proposiciones que involucran el uso de predicados como *Ser pocos* carecen de valor de verdad en algunos casos límite. Esta interpretación es metafísica porque supone que, de cierto modo, existen *objetos vagos* en el sentido de que hay objetos que son neutrales respecto de ciertos predicados: no satisfacen ni estos predicados ni su negación. Según esta lectura, la solución que los estoicos habrían aportado a los sofismas montones habría consistido en simplemente suspender el juicio o "guardar silencio" tal como lo sugiere **10.10**. Sabiendo que cierto objeto *x* es neutral respecto de cierto predicado P y su negación no-P (por ejemplo, sabiendo que 5 no es ni poco ni mucho), el sabio estoico no debe de asentir ni a la proposición *Px* (*cinco es poco*) ni a la proposición *no-Px* (*cinco no es poco [o es mucho]*).

Para concluir ¿cómo se sitúan los estoicos respecto de la postura que adoptan los filósofos contemporáneos de la lógica sobre el problema de la vaguedad? Si la lectura realista de los estoicos es la correcta hay una diferencia importante entre ellos y la postura predominante en la actualidad. De acuerdo con ésta, que podríamos calificar de "semanticista", el fenómeno de la vaguedad se debe a los significados del lenguaje y no al mundo extra-lingüístico: hay predicados lingüísticos cuyo significado no es del todo preciso, de tal manera que su dominio se traslapa en ciertos casos con el de su negación. Por ejemplo, "calvo" y "no-calvo", en virtud de una imprecisión de significado, pueden *ambos* predicarse correctamente de un cierto número de casos. El semanticismo se aparta del epistemicismo en la medida en que el primero



atribuye la vaguedad a una imprecisión semántica del lenguaje, mientras que el segundo a una carencia de nuestro aparato cognoscitivo. Pero el semanticismo también se aparta del realismo en la medida en que el realismo atribuye la vaguedad a ciertos rasgos del mundo extra-lingüístico y no a una imperfección semántica del lenguaje. De acuerdo con el realismo, existen *objetos* vagos en el sentido en que hay predicados tales que ni ellos ni su negación se predican de estos objetos. Para regresar a un ejemplo anterior, en la serie numérica de 1 a 10, suponiendo que 10 es mucho y 1 es poco, habría números intermedios que no son ni poco ni mucho. Como puede apreciarse a través de estos dos ejemplos, las dos teorías, además de diferenciarse por atribuir la vaguedad a cosas distintas (al lenguaje en un caso y al mundo extra-lingüístico en el otro), también difieren entre sí en virtud de querer explicar fenómenos distintos relacionados con la vaguedad: (a) el que haya predicados tales que ellos y su negación pueden, en ciertos casos, aplicarse a los mismos objetos ("calvo" y "no-calvo") y (b) el que haya predicados tales que ellos y su negación no se aplican a ningún objeto de un cierto dominio. El semanticismo contemporáneo se centra en el primer fenómeno y lo atribuye a una imprecisión en el significado de los predicados lingüísticos; el estoicismo, en cambio, se refiere al segundo fenómeno y lo atribuye a una especie de neutralidad en los objetos mismos respecto de ciertos predicados y sus negaciones, pues no satisfacen ni los unos ni los otros y, por ello, son "vagos" en el sentido de que son neutrales a este respecto. Ésta es, sin duda, una razón por la cual los estoicos, a diferencia de la mayoría de los filósofos modernos de la lógica, son realistas respecto de la vaguedad.

# Textos Anotados
# Sofismas

### 10.1 Sexto Empírico, *PH* 2.229-231 (*LS* 37A; *FDS* 1200)

Οὐκ ἄτοπον δὲ ἴσως καὶ τῷ περὶ τῶν σοφισμάτων ἐπιστῆσαι λόγῳ διὰ βραχέων, ἐπεὶ καὶ εἰς τὴν τούτων διάλυσιν ἀναγκαίαν εἶναι λέγουσι τὴν διαλεκτικὴν οἱ σεμνύνοντες αὐτήν. εἰ γὰρ τῶν τε ἀληθῶν καὶ ψευδῶν λόγων, φασίν, ἐστὶν αὕτη διαγνωστική, ψευδεῖς δὲ λόγοι καὶ τὰ σοφίσματα, καὶ τούτων ἂν εἴη διακριτικὴ λυμαινομένων τὴν ἀλήθειαν φαινομέναις πιθανότησιν. ὅθεν ὡς βοηθοῦντες οἱ διαλεκτικοὶ σαλεύοντι τῷ βίῳ καὶ τὴν ἔννοιαν καὶ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς ἐπιλύσεις δὴ τῶν σοφισμάτων μετὰ σπουδῆς ἡμᾶς πειρῶνται διδάσκειν, λέγοντες σόφισμα εἶναι λόγον πιθανὸν καὶ δεδολιευμένον ὥστε προσδέξασθαι τὴν ἐπιφορὰν ἤτοι ψευδῆ ἢ ὡμοιωμένην ψευδεῖ ἢ ἄδηλον ἢ ἄλλως ἀπρόσδεκτον, οἷον ψευδῆ μὲν ὡς ἐπὶ <τούτου> τοῦ σοφίσματος ἔχει 'οὐδεὶς δίδωσι κατηγόρημα πιεῖν· κατηγόρημα δέ ἐστι τὸ ἀψίνθιον πιεῖν· οὐδεὶς ἄρα δίδωσιν ἀψίνθιον πιεῖν', ἔτι δὲ ὅμοιον ψευδεῖ ὡς ἐπὶ τούτου 'ὃ μήτε ἐνεδέχετο μήτε ἐνδέχεται, τοῦτο οὐκ ἔστιν ἄτοπον· οὔτε δὲ ἐνεδέχετο οὔτε ἐνδέχεται τὸ ὁ ἰατρός, καθὸ ἰατρός ἐστι, φονεύει· <οὐκ ἄρα ἄτοπόν ἐστι τὸ ὁ ἰατρός, καθὸ ἰατρός ἐστι, φονεύει>'. ἔτι δὲ ἄδηλον οὕτως 'οὐχὶ καὶ ἠρώτηκά τί σε πρῶτον, καὶ οὐχὶ οἱ ἀστέρες ἄρτιοί εἰσιν· ἠρώτηκα δέ τί σε πρῶτον· οἱ ἄρα ἀστέρες ἄρτιοί εἰσιν'. ἔτι δὲ ἀπρόσδεκτον ἄλλως, ὡς οἱ λεγόμενοι σολοικίζοντες λόγοι, οἷον 'ὃ βλέπεις, ἔστιν· βλέπεις δὲ φρενιτικόν· ἔστιν ἄρα φρενιτικόν'. 'ὃ ὁρᾷς, ἔστιν· ὁρᾷς δὲ φλεγμαίνοντα τόπον· ἔστιν ἄρα φλεγμαίνοντα τόπον'.

**5** φασίν om. EAB **8-9** τῷ βίῳ edd. Genev.: τὸν βίον G: adiuvantes concussam vitam T **9** δὴ om. T **12** ψευδεῖ EABT: ψευδῆ ML **14** <τούτου> add. T **15** ποεῖν EAB **17** ἔτι δὲ edd. Genev.: ἐπὶ δὲ G: om. T (similis autem false) **20-21** <οὐκ – φονεύει> suppl. Bekker **23-24** ἠρώτηκα δέ τί σε πρῶτον· οἱ ἄρα ἀστέρες ἄρτιοί εἰσιν om. M **24** οἱ LT: εἰ EAB

Para la diferencia entre sofismas y paradojas (παράδοξα), véase *SVF* 3.544 y 599. Para ejemplos de paradojas, cf. Cicerón, *Paradoxa Stoicorum Proemium* 4-5. Tal como se presentan en estos textos, las παράδοξα son tesis más que argumentos y, en eso, se distinguen de las paradojas modernas, las cuales son principalmente una clase de argumentos (Sainsbury 2009). En este medida, los *sofismas* antiguos, más que las paradojas antiguas, serían los ancestros de las paradojas modernas. Como se señala en este texto, el σόφισμα estoico es un argumento que pretende engañar al oyente y, en esto, se parece al ἐριστικός συλλογισμός aristotélico. Cf. *Top*. 100b23-101a4.

### 10.2 Luciano, *Vit. auc.* 22 (*SVF* 2.287; LS 37L; *FDS* 1228)

ΧΡΥΣΙΠΠΟΣ Σκόπει γοῦν· ἔστι σοι παιδίον;

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ Τί μήν;

ΧΡΥΣΙΠΠΟΣ Τοῦτο ἤν πως κροκόδειλος ἁρπάσῃ πλησίον τοῦ



ποταμοῦ πλαζόμενον εὑρών, κᾆτά σοι ἀποδώσειν ὑπισχνῆται αὐτό, ἢν εἴπῃς τἀληθὲς ὅ τι δέδοκται αὐτῷ περὶ τῆς ἀποδόσεως τοῦ βρέφους, τί φήσεις αὐτὸν ἐγνωκέναι;

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ Δυσαπόκριτον ἐρωτᾷς. ἀπορῶ γὰρ ὁπότερον εἰπὼν ἀπολάβοιμι. ἀλλὰ σὺ πρὸς Διὸς ἀποκρινάμενος ἀνάσωσαί μοι τὸ παιδίον, μὴ καὶ φθάσῃ αὐτὸ καταπιών.

ΧΡΥΣΙΠΠΟΣ Θάρρει· καὶ ἄλλα γάρ σε διδάξομαι θαυμασιώτερα.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ Τὰ ποῖα;

ΧΡΥΣΙΠΠΟΣ Τὸν θερίζοντα καὶ τὸν κυριεύοντα καὶ ἐπὶ πᾶσι τὴν Ἠλέκτραν καὶ τὸν ἐγκεκαλυμμένον.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ Τίνα τοῦτον τὸν ἐγκεκαλυμμένον ἢ τίνα τὴν Ἠλέκτραν λέγεις;

ΧΡΥΣΙΠΠΟΣ Ἠλέκτραν μὲν ἐκείνην τὴν πάνυ, τὴν Ἀγαμέμνονος, ἣ τὰ αὐτὰ οἶδέ τε ἅμα καὶ οὐκ οἶδε· παρεστῶτος γὰρ αὐτῇ τοῦ Ὀρέστου ἔτι ἀγνῶτος οἶδε μὲν Ὀρέστην, ὅτι ἀδελφὸς αὐτῆς, ὅτι δὲ οὗτος Ὀρέστης ἀγνοεῖ. τὸν δ' αὖ ἐγκεκαλυμμένον καὶ πάνυ θαυμαστὸν ἀκούσῃ λόγον· ἀπόκριναι γάρ μοι, τὸν πατέρα οἶσθα τὸν σεαυτοῦ;

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ Ναί.

ΧΡΥΣΙΠΠΟΣ Τί οὖν; ἤν σοι παραστήσας τινὰ ἐγκεκαλυμμένον ἔρωμαι, τοῦτον οἶσθα; τί φήσεις;

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ
Δηλαδὴ ἀγνοεῖν.

ΧΡΥΣΙΠΠΟΣ
Ἀλλὰ μὴν αὐτὸς οὗτος ἦν ὁ πατὴρ ὁ σός· ὥστε εἰ τοῦτον ἀγνοεῖς, δῆλος εἶ τὸν πατέρα τὸν σὸν ἀγνοῶν.

Sobre el sofisma del cocodrilo, cf. *FDS* 1219-1226 y sobre el sofisma Encapuchado y La Electra, cf. *FDS* 1227-1235. Sobre el origen de éstos últimos cf. Aristóteles, *SE* 179a33-b6 y Anon., *in SE* 125, 13-18. Antes de los estoicos, Eubúlides de Megara, también parece haber lidiado con ellos. Cf. *DL* 2. 108. Sobre la influencia de Eubúlides, cf. **10.3** y **10.4**.

### 10.3 DL 7.186-187 (*SVF* 2.279; LS 37R; *FDS* 1205)

Ὁ δὴ φιλόσοφος καὶ τοιούτους τινὰς ἠρώτα λόγους· "ὁ λέγων τοῖς ἀμυήτοις τὰ μυστήρια ἀσεβεῖ· ὁ δέ γ' ἱεροφάντης τοῖς ἀμυήτοις λέγει <τὰ μυστήρια>· ἀσεβεῖ ἄρα ὁ ἱεροφάντης." ἄλλο· "ὃ οὐκ ἔστιν ἐν τῇ πόλει, τοῦτ' οὐδ' ἐν τῇ οἰκίᾳ· οὐκ ἔστι δὲ φρέαρ ἐν τῇ πόλει, οὐδ' ἄρ' ἐν τῇ οἰκίᾳ." ἄλλο· "ἔστι τις κεφαλή· ἐκείνην δ' οὐκ ἔχεις· ἔστι δέ γέ τις κεφαλὴ <ἣν οὐκ ἔχεις>· οὐκ ἄρα ἔχεις κεφαλήν." ἄλλο· "εἴ τις ἐστιν ἐν Μεγάροις, οὐκ ἔστιν ἐν Ἀθήναις· ἄνθρωπος δ' ἐστὶν ἐν Μεγάροις· οὐκ ἄρ' ἐστὶν ἄνθρωπος ἐν Ἀθήναις." καὶ πάλιν· "εἴ τι λαλεῖς, τοῦτο διὰ τοῦ στόματός σου διέρχεται· ἅμαξαν δὲ λαλεῖς· ἅμαξα ἄρα διὰ τοῦ στόματός σου διέρχεται." καί· "εἴ τι οὐκ ἀπέβαλες, τοῦτ' ἔχεις· κέρατα δ' οὐκ ἀπέβαλες· κέρατ' ἄρ' ἔχεις." οἱ δ' Εὐβουλίδου τοῦτό φασιν.

**3** ante λέγει add. εἰ $F^2$ / <τὰ μυστήρια> Hübner, von Arnim : <αὐτά> Marcovich **4** ὃ οὐκ ἔστιν ἐν τῇ πόλει, τοῦτ' οὐδ' ἐν τῇ οἰκίᾳ D : ὃ ἔστιν ἐν τῇ πόλει, τοῦτο καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ BPF, Suda **4-5** οὐκ ἔστι δὲ φρέαρ ἐν τῇ πόλει, οὐδ' ἄρ' ἐν τῇ οἰκίᾳ in mg. F2 **6-7** <ἣν οὐκ ἔχεις > add. Ménage **12-13** οἱ δ' Εὐβουλίδου τοῦτό φασιν. om. F

Para un texto paralelo a éste, cf. Suda *s. v.* Chrysippos (*FDS* 1206).

**1** Ὁ δὴ φιλόσοφος Se trata de Crisipo, el filósofo estoico, por oposición al Crisipo médico al cual Diógenes Laercio se refiere en el pasaje inmediatamente anterior a éste.

**7-9** Sobre este sofisma, cf. **4.4**.

**9-11** Este sofisma (con la solución que aportaron los estoicos) también aparece en Clemente, *Strom.* 8.9.26.5 (*LS* 33O; *FDS* 763). Véase también Gelio, *NA* 16.2.1-13 (*FDS* 1246) discutido en Bobzien 1999: 161.

## 10.4 Cicerón, *Acad.* 2.95 (LS 37H; *FDS* 1212)

nempe fundamentum dialecticae est quidquid enuntietur (id autem appellant ἀξίωμα, quod est quasi effatum) aut verum esse aut falsum. quid igitur haec vera an falsa sunt: "si te mentiri dicis idque verum dicis, mentiris <*> verum dicis"? Haec scilicet inexplicabilia esse dicitis, quod est odiosius quam illa quae nos non comprehensa et percepta dicimus. Sed hoc omitto, illud quaero: si ista explicari non possunt nec eorum ullum iudicium in venitur ut respondere possitis verane an false sint, ubi est illa definitio, effatum esse id quod aut verum aut falsum sit?

**3** mentiris <*> verum dicis lac. ind. edd. : [idque verum dicis], mentiris <et> verum dicis Plasberg : mentiris <an> verum dicis Reid, Rüstow : mentiris <et, si te mentiri dicis, idque mentiris> verum dicis Hülser : mentiris <et, si mentiris,> verum dicis Barnes-Bobzien-Mignucci

Sobre el sofisma del Mentiroso cf. (1) los fragmentos de las *Investigaciones Lógicas* de Crisipo en cols. 9-21 de *PHerc.* 307 (*SVF* 2.298a, *FDS* 698), (2) Gelio, *NA* 18.2.9-10 (*FDS* 1209) y (3) Anon. *in SE* 25. 58, 29-33 tradicionalmente atribuído a Alejandro de Afrodisia. Cf. Mignucci 1999: 1 nn. 1-6. Este sofisma tiene probablemente su origen en Eubúlides (*DL* 7.108), sucesor de Euclides de Megara (cf. nn. al texto **10.2**). Hay rastros de este sofisma en el propio Aristóteles, cf. *SE* 25 (180b2-3: ὁ λόγος καὶ περὶ τοῦ ψεύδεσθαι τὸν αὐτὸν ἅμα καὶ ἀληθεύειν) aunque el pasaje es oscuro y su interpretación ha generado polémica. Cf. Mignucci 1999: 55-56. Para definir el género al que pertenece el sofisma mentiroso dentro de la lógica contemporánea, cf. cap. 5 de Sainsbury 2009 y también Beal 2003 y 2007.

**3** *mentiris <*> verum dicis* En la traducción adoptamos la lectura de Barnes-Bobzien-Mignucci: si te mentiri dicis idque verum dicis, *mentiris <et, si mentiris,> verum dicis* ("si dices que mientes y en esto dices la verdad, *mientes <y, si mientes,> dices la verdad.*") Para una defensa filosófica y filológica de esta lectura, cf. Mignucci 1999: 59-60. Para una discusión detallada de las distintas propuestas editoriales para colmar la laguna. cf. Mignucci 1999: 56-62, Barnes-Bobzien-Mignucci 1999: 163-167 y Bobzien 2002: 221-222. Según indicamos en el Comentario, estos estudiosos atribuyen a los estoicos una solución distinta a las propuesta por los *restringentes* medievales y a las de sus adversarios *cassantes*. Como bien señalan ellos, un antecedente importante de los *cassantes* aparece en Alejandro de Afrodisia *in Top.* 188, 19-28. Una interpretación alternativa es la propuesta en LS vol. 1: 229, según la cual proposiciones autoreferenciales paradójicas como *Miento* cambian de valor de verdad. Sobre proposiciones estoicas que cambian de valor de verdad (ἀξιώματα μεταπίπτοντά) cf. **10.6.**

## 10.5 Plutarco, *CN* 1059D-E (*SVF* 2.250; *LS* 37I; *FDS* 1213)

ἐμοὶ δοκεῖ μετὰ πλείστης ἐπιμελείας καὶ δεινότητος οὗτος ὁ ἀνὴρ ἀνατρέπειν καὶ καταβάλλειν τὴν συνήθειαν, ὡς ἐνιαχοῦ καὶ αὐτοὶ μαρτυροῦσιν οἱ τὸν ἄνδρα σεμνύνοντες, ὅταν αὐτῷ περὶ τοῦ ψευδομένου μάχωνται. τὸ γάρ ἀορίστων συμπεπλεγμένον τι δι' ἀντικειμένων μὴ φάναι ψεῦδος εὐπόρως εἶναι, λόγους δὲ πάλιν αὖ φάναι τινὰς ἀληθῆ τὰ λήμματα καὶ τὰς ἀγωγὰς ὑγιεῖς ἔχοντας εἶτα καὶ τὰ ἀντικείμενα τῶν συμπερασμάτων ἔχειν ἀληθῆ,



ποίαν ἔννοιαν ἀποδείξεως ἢ τίνα πίστεως οὐκ ἀνατρέπει πρόληψιν; τὸν μέν γε πολύποδά φασι τὰς πλεκτάνας αὑτοῦ περιβιβρώσκειν ὥρᾳ χειμῶνος, ἡ δὲ Χρυσίππου διαλεκτικὴ τὰ κυριώτατα μέρη καὶ τὰς ἀρχὰς αὑτῆς ἀναιροῦσα καὶ περικόπτουσα τίνα τῶν ἄλλων ἐννοιῶν ἀπολέλοιπεν ἀνύποπτον;

**2-3** ὡς ἐνιαχοῦ καὶ αὐτοὶ μαρτυροῦσιν corr. Wyttenbach : ὡς ἔνια γοῦν καίτοι μαρτυροῦσιν EB **3** καὶ αὐτοὶ Wyttenbach : καίτοι EB : καὐταὶ Cherniss : καὐτοὶ Hülser **4** ἀορίστων Long-Sedley : ὦ ἄριστε EB ἀορίστως Wyttenbach, Hülser.

**4-5** Véase LS vol. 2: 227. Cf. Barnes-Bobzien-Mignucci 1999: 168. Para la noción de ἀορίστων συμπεπλεγμένον cf. Dufour 2004: 378 n. 366. Sobre las disyunciones y conjunciones, cf. **9.1**, **9.14** y **9.15**.

## 10.6 Simplicio, *in Phys.* 1299, 36-1300, 10 (*SVF* 2.206; LS 37K; *FDS* 1025)

"Ἐκ δὴ τούτων τῶν λόγων, φησὶν ὁ Ἀλέξανδρος, δυνατὸν ὁρμώμενον δεικνύναι τὰ παρὰ τοῖς Στωικοῖς ἀξιώματα, ἃ μεταπίπτοντά τινες λέγουσιν ἀπεριγράφως μὴ ὄντα τοιαῦτα. ἔστι δὲ ταῦτα τοιαῦτα· "εἰ ζῇ Δίων, ζήσεται Δίων." τοῦτο γὰρ εἰ καὶ ἀληθές ἐστι νῦν ἀρχόμενον ἀπὸ ἀληθοῦς τοῦ 'ζῇ Δίων' καὶ λῆγον εἰς ἀληθὲς τὸ 'ζήσεται', ἀλλ' ἔσται ποτέ, ὅτε τῆς προσλήψεως ἀληθοῦς οὔσης τῆς 'ἀλλὰ μὴν ζῇ Δίων' μεταπεσεῖται τὸ συνημμένον εἰς ψεῦδος τῷ ἔσεσθαί ποτε, ὅτε ἀληθοῦς ὄντος ἔτι τοῦ 'ζῇ Δίων', οὐκ ἔσται ἀληθὲς τὸ 'καὶ ζήσεται ', οὗ μὴ ὄντος ἀληθοῦς τὸ ὅλον συνημμένον γίνοιτο ἂν ψεῦδος μεταπῖπτον· οὐ γὰρ ἀεί, ὅτε τὸ 'ζῇ ' ἀληθές, καὶ τὸ 'ζήσεται', ἐπεὶ οὕτως ἀθάνατος ἂν εἴη ὁ Δίων. οὐ μὴν ἔσται ὁρίσαντας εἰπεῖν, πότε οὐκ ἀληθὲς ἔσται ζῶντος αὐτοῦ τὸ 'ζήσεται'. διὸ καὶ ἐν ἀπεριγράφῳ καὶ ἀορίστῳ χρόνῳ λέγουσι γίνεσθαι τὴν τῶν τοιούτων ἀξιωμάτων μετάπτωσιν. "

**7** τῷ ed. Aldina, Diels : τὸ cod. Marcianus 226

Este pasaje es una cita de Alejandro de Afrodisia dentro del comentario de Simplicio. Sobre el tema de este texto, cf. nn. al texto **10.4**.

## 10.7 DL 7.82 (*SVF* 2.274; *LS* 37D; *FDS* 1207)

Καὶ ἄποροι δέ τινές εἰσι λόγοι ἐγκεκαλυμμένοι καὶ διαλεληθότες καὶ σωρῖται καὶ κερατίδες καὶ οὔτιδες. ἔστι δὲ ἐγκεκαλυμμένος, οἷον ὁ τοιοῦτος <ἔστι δὲ σωρίτης οἷον ὁ τοιοῦτος> οὐχὶ τὰ μὲν δύο ὀλίγα ἐστίν, οὐχὶ δὲ καὶ τὰ τρία, οὐχὶ δὲ καὶ ταῦτα μέν, οὐχὶ δὲ καὶ τὰ τέσσαρα καὶ οὕτω μέχρι τῶν δέκα· τὰ δὲ δύο ὀλίγα ἐστί· καὶ τὰ δέκα ἄρα. <*> οὔτις δέ ἐστι λόγος συνακτικὸς ἐξ ἀορίστου καὶ ὡρισμένου συνεστώς, πρόσληψιν δὲ καὶ ἐπιφορὰν ἔχων, οἷον "εἴ τίς ἐστιν ἐνταῦθα, οὐκ ἔστιν ἐκεῖνος ἐν Ῥόδῳ. <ἀλλὰ μήν ἐστί τις ἐνταῦθα· οὐκ ἄρα τίς ἐστιν ἐν Ῥόδῳ>."

**3** lac. ind. Cujas ap. Casaubon : <ἔστι δὲ σωρίτης οἷον ὁ τοιοῦτος> suppl. Sedley **5** τῶν δέκα BPF τῶν μυρίων Egli, Hülser / δέκα ἄρα BPF : post ἄρα lac. ind. Cujas ap. Casaubon : μύρια ἄρα <ὀλίγα ἐστίν> Egli / οὔτις BF: οὕτω B **6** συνακτικὸς $P^1$QF: συναπτικὸς B: συντακτικὸς $P^4$H / ἐξ ἀορίστου codd. : ἐκ <συνημμένου μὲν> ἀορίστου suppl. Marcovich **7** ἐπιφορὰν ἔχων codd. ἐπιφορὰν <ἀόριστον> ἔχων suppl. von Arnim **8-9** post Ῥόδῳ lac. ind. Cobet, Long, Gigante, Hülser: <ἀλλὰ μήν ἐστί τις ἐνταῦθα· οὐκ ἄρα τίς ἐστιν ἐν Ῥόδῳ> suppl. von Arnim, Egli, Hülser

Este texto es particularmente valioso por contener una versión importante del "sofisma (del) montón". Para otras versiones, cf. *FDS* 1236-1243. Véase también **10.11** (*FDS* 971). El origen probable de este sofisma es Diódoro Crono (cf. Sedley 2009).

**1** λόγοι Sobre el uso de plurales en esta lista, véase también **5.6** y Bobzien 2009: 158 n. 175.

**3-5** οὐχὶ τὰ μὲν δύο ὀλίγα ἐστίν, οὐχὶ δὲ καὶ τὰ τρία, οὐχὶ δὲ καὶ ταῦτα μέν, οὐχὶ δὲ καὶ τὰ τέσσαρα καὶ οὕτω μέχρι τῶν δέκα· τὰ δὲ δύο ὀλίγα ἐστί· καὶ τὰ δέκα ἄρα. Según Bobzien (2002), esta versión del sofisma no es la que discutió Crisipo ni, según ella, tampoco es la que propone Williamson cuando éste le atribuye a Crisipo una concepción epistemicista de la vaguedad (1994: 8-35, esp. 12-27). La interpretación epistemicista de Williamson se basa primordialmente en un testimonio de Sexto Empírico que citamos en **7.7** (*AM* 7.415-417, cf. *PH* 2. 253).

## 10.8 DL 7. 62 (*SVF* 3 Diogenes 23; LS 37P; *FDS* 621)

Ἀμφιβολία δέ ἐστι λέξις δύο ἢ καὶ πλείονα πράγματα σημαίνουσα λεκτικῶς καὶ κυρίως καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ἔθος, ὥσθ' ἅμα τὰ πλείονα ἐκδέξασθαι κατὰ ταύτην τὴν λέξιν· οἷον Αὐλητρὶς πέπτωκε· δηλοῦται γὰρ δι' αὐτῆς τὸ μὲν τοιοῦτον, Οἰκία τρὶς πέπτωκε, τὸ δὲ τοιοῦτον, Αὐλήτρια πέπτωκε.

**2** λεκτικῶς PF Suda : ἑκτικῶς B / καὶ κυρίως om. F / ἔθνος Menagius, Aldobrandini / τὰ om. Suda : del. Marcovich : τινὰ von Arnim **3** ἐκδέξασθαι B, Suda : ἐκλέξασθαι P : δέξασθαι F / ταύτην τὴν BPF τὴν αὐτὴν Suda, von Arnim / Αὐλήτρια F **4** δηλοῦται B², Suda : δηλοῦνται B¹PF

Para un análisis detallado de este texto, cf. Atherton 1993: 135-174. Véase también Salles 2002: 9-12, 2005a: 100-103 y Boeri: 2003. Sobre este ejemplo, cf. **10.9**.

## 10.9 Galeno, *De sophismatis seu captionibus penes dictionem* 106, 7-108, 9 y 108, 16-110-6 (*SVF* 2.153; LS 37Q; FDS 633)

τὰς δὲ διαφορὰς τῶν λεγομένων ἀμφιβολιῶν αὐτὰς ληπτέον· εἰσί γε πρὸς τῶν χαριεστέρων λεγόμεναι τὸν ἀριθμὸν η'. μία μέν, ἣν κοινὴν ὀνομάζουσι τοῦ τε <δι>ῃρημένου καὶ τοῦ <ἀ>διαιρετοῦ, οἷα ἐστὶν ἡ 'ΑΥΛΗΤΡΙΣΠΕΣΟΥΣΑ'· κοινὴ γὰρ αὕτη τοῦ τε αὐλητρὶς ὀνόματος καὶ τοῦ <δι >ῃρημένου. δευτέρα δὲ παρὰ τὴν ἐν τοῖς ἁπλοῖς <ὁμωνυμίαν>, οἷον "ἀνδρεῖος", ἢ γὰρ χιτὼν ἢ ἄνθρωπος· τρίτον δὲ παρὰ τὴν ἐν τοῖς συνθέτοις ὁμωνυμίαν, οἷον "ἄνθρωπός ἐστιν"· ἀμφίβολος γὰρ ὁ λόγος, εἴτε τὴν οὐσίαν εἴτε τὴν πτῶσιν εἶναι σημαίνει. τετάρτον δέ ἐστι παρὰ τὴν ἔλλειψιν, <ὡς> "τίνος σὺ εἶ;" καὶ γὰρ ἐλλείπει τὸ διὰ μέσου, οἷον δεσπότου ἢ πατρός. πέμπτον δὲ παρὰ τὸν πλεονασμόν, ὥσπερ ἡ τοιαύτη "ἀπηγόρευσεν αὐτῷ μὴ πλεῖν"· τὸ γὰρ "μὴ" προσκείμενον ἀμφίδοξον ποιεῖ τὸ πᾶν, εἴτε τὸ πλεῖν ἀπηγόρευσεν εἴτε τὸ μὴ πλεῖν. ἕκτην φασὶν εἶναι τὴν μὴ διασαφοῦσαν τί μετὰ τίνος ἄσημον μόριον τέτακται, ὡς ἐν τῷ "ΚΑΙΝΥΚΕΝΗΠΑΡΕΛΑΣΣΕΝ." τὸ γὰρ <η> στοιχεῖον ἂν γένοιτο <ἢ πρῶτον ἢ τελευταῖον ἢ> διαζευκτικόν. ἑβδόμη δέ ἐστιν ἡ μὴ δηλοῦσα τί μετὰ τίνος τέτακται σημαντικὸν μόριον, ὡς ἐν τῷ "Πεντήκοντ' ἀνδρῶν ἑκατὸν λίπε δῖος Ἀχιλλεύς". ὀγδόη <δ' ἡ> μὴ δηλοῦσα τί ἐπὶ τί ἀναφέρεται, ὡς ἐν τῷ "Δίων <ἐστὶ καὶ> Θέων" εὕροις ἄν· ἄδηλον γάρ ἐστιν, εἴτε ἐπὶ τὴν ἀμφοτέρων ὕπαρξιν ἀναφέρεται εἴτε ἐπὶ τοιοῦτον οἷον ὁ Δίων Θέων ἐστὶν ἢ πάλιν. [...] ἔτι δὲ πῶς οὐκ εὔηθες ταῖς γενικαῖς διαφοραῖς εἰδικὰς <προσ>καταριθμεῖσθαι, καθάπερ ἐπὶ τῶν κατὰ τὴν διαίρεσιν ποιοῦσιν ἀσήμαντον μόριον <καὶ> σημαῖνον διαιρούμενοι· λάβοι γὰρ <ἄν τις> οὕτως γε πλείους τὰς εἰδικὰς διαφοράς· ἔτι δ' ἂν τοῦτον τὸν τρόπον τις καὶ τῆς ὁμωνυμίας ποιήσειε [δὲ] πλείους τὰς εἰδικὰς λεγομένας διαφοράς, ὅτι <αἱ μὲν> αὐτῶν παρὰ τὸ ἀπὸ τύχης, αἱ δὲ παρὰ τὴν ἀναλογίαν ἢ ὁμοιότητα ἢ ἄλλον τινὰ τρόπον συνίστανται.



En esta clasificación, las dos primeras especies ambigüedad atañen a la semántica de una palabra, mientras que las seis restantes atañen, más bien, a la sintaxis de oraciones.

**2** λεγομένων M : λεγόμεναι corr. von Arnim **3** <δι>ῃρημένου Long-Sedley et Hülser cum Ebbesen: εἰρημένου M : om. AB : εἰρομένου Edlow cum von Arnim in app. crit. / <ἀ>διαιρετοῦ Long-Sedley et Hülser cum Ebbesen : διαιρετοῦ M **4** πέσουσα von Arnim : παῖς οὖσα M : om. AB / κοινὴ – αὐλητρὶς om. AB **5** <δι >ῃρημένου Long-Sedley, Hülser et Edlow cum Kalbfleisch : εἰρημένου M / ἁπλῶς M : ἁπλοῖς corr. Limanus **5-6** <ὁμωνυμίαν> suppl. von Arnim **9** <ὡς> "τίνος σὺ εἶ;" καὶ γὰρ Sedley **14** rest. von Arnim ex *Il.* 23.382 : καὶ νῦν καὶ μὴ παρέλασε MAB **14-15** τὸ γὰρ <η> στοιχεῖον ἂν γένοιτο <ἢ πρῶτον ἢ τελευταῖον ἢ> διαζευκτικόν Long-Sedley : τὸ γὰρ <η> στοιχεῖον <ἢ πρῶτον ἢ τελευταῖον> ἂν γένοιτο <ἢ> διαζευκτικόν Edlow et Hülser cum Gabler **18** <δ' ἡ> Long-Sedley : <δέ ἐστιν ἡ> Hülser cum Gabler **19** "Δίων <ἐστὶ καὶ> Θέων" εὕροις ἄν· ἄδηλον Sedley : Δίων Θέων εστί· ἄδηλον Hülser et Edlow cum Limanus: Δίων Θέων εὕρω· ἄδηλος M **21** ἔστι δέ πως M : corr. Kalbfleisch **21-22** ταῖς γενικαῖς διαφοραῖς εἰδικὰς <προσ>καταριθμεῖσθαι Edlow et Hülser cum Gabler : <ἐν> ταῖς γενικαῖς διαφοραῖς εἰδικὰς καταριθμεῖσθαι Ebbesen **23** <καὶ> add. Limanus / <ἄν τις> add. Gabler **25** ποιήσειεν MABCh : ποιήσειε Gabler / [δὲ] om. ABCh **26** <αἱ μὲν> add. Kalbfleisch

**4** ΑΥΛΗΤΡΙΣΠΕΣΟΥΣΑ Un ejemplo equivalente figura en **10.8**. Siguiendo a Edlow, en este ejemplo y en el de la línea 14 hemos dejado las letras unidas, en mayúsculas y sin signos diacríticos, que es como mejor puede apreciarse la ambigüedad. Véase nuestro Comentario.

**8** εἴτε τὴν οὐσίαν εἴτε τὴν πτῶσιν La ambigüedad estriba en que no es claro si la afirmación se refiere a la cosa (hombre) o a su nombre ("hombre") que, en caso nominativo, puede efectivamente prestarse a esa confusión. Como bien se señala en LS vol. 1: 230, es posible que a esto se refiera Crisipo al sostener que todo nombre es por naturaleza ambiguo (*ap.* Aulo Gelio, *NA* 11.12.1-3, cf. *SVF* 2.152, LS 37N, *FDS* 636).

**9** <ὡς> "τίνος σὺ εἶ;" καὶ γὰρ La lectura altenativa de Gabler (seguida por Edlow) <ὡς> σός ἐστιν [ὡς] υἱός· καὶ γὰρ permitiría asociar este sofisma con Aristóteles, *SE* 179b39-180a7. Para una crítica detallada de esta lectura, cf. LS vol. 2: 231.

**14** ΚΑΙΝΥΚΕΝΗΠΑΡΕΛΑΣΣΕΝ La ambigüedad radica en que, dentro de la expresión en su conjunto, la letra Η puede en principio ir con ΚΕΝ (κενή: vacío), con ΠΑΡ (ἧπαρ: hígado) o funcionar como disyunción (ἢ) y, dependiendo del caso, hacer que la expresión en su conjunto tenga un significado distinto. Cf. LS vol. 1: 228 y Edlow 1977: 66-67.

**17** Πεντήκοντ' ἀνδρῶν ἑκατὸν λίπε δῖος Ἀχιλλεύς Como bien observa Edlow (en su comentario a 88, 18, lugar donde también figura este mismo ejemplo, cf. Edlow 1977: 119-20), la ambigüedad radica en que tanto πεντήκοντα como ἑκατόν, por ser indeclinables, pueden entenderse como objeto de λίπε o como genitivo partitivo junto con ἀνδρῶν: "el noble Aquiles dejó cincuenta de cien hombres" o "el noble Aquiles dejó cien de cincuenta hombres", aunque en este último caso, el signicado es absurdo por ser aritméticamente imposible, lo cual parecería eliminar esta opción y, junto con ella, la ambigüedad. Sobre este problema, cf. el comentario de Edlow *ad* 88, 18.

**23** ἀσήμαντον μόριον <καὶ> σημαῖνον Se trata de la diferencia entre el sexto y el séptimo tipo de ambigüedad.

## 10.10 Simplicio, *in cat.*24, 9-21 (LS 37S; *FDS* 1257)

καὶ λέγουσιν καλῶς, ὅτι ἀπὸ τῶν πραγμάτων γίνεται δῆλα τὰ ὁμώνυμα, ὅταν τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος ῥηθέντος ἐγὼ μὲν ἄλλην ἔννοιαν, σὺ δὲ ἄλλην περὶ τοῦ ὀνόματος προβαλλώμεθα, ὥσπερ τοῦ κύων ὀνόματος ῥηθέντος ἐγὼ μὲν τὸν χερσαῖον, σὺ δὲ τὸν θαλάττιον ἐννοήσειας. διὸ καὶ ἐν τοῖς παρ' ὁμωνυμίαν συλλογισμοῖς ἡσυχάζειν οἱ διαλεκτικοὶ παρακελεύονται, ἕως ἂν ἐπ' ἄλλο σημαινόμενον ὁ ἐρωτῶν μεταγάγῃ τὸ ὄνομα· οἷον, εἴ τις ἐρωτᾷ εἰ ὁ χιτὼν ἀνδρεῖος, εἰ τύχοι ἀνδρεῖος ὤν, συγχωρησόμεθα· κἂν ἐρωτήσῃ εἰ ὁ ἀνδρεῖος εὔψυχος, καὶ τοῦτο συγχωρησόμεθα, ἀληθὲς γάρ· εἰ δὲ συναγάγῃ ὅτι ὁ χιτὼν ἄρα εὔψυχος, ἐνταῦθα τὴν ὁμωνυμίαν τοῦ ἀνδρείου διαστεῖλασθαι καὶ δεῖξαι [τὴν ἀνδρείαν ἤγουν τὴν εὐψυχίαν] ὅτι ἄλλως μὲν ἐπὶ τοῦ χιτῶνος, ἄλλως δὲ ἐπὶ τοῦ τὴν ἀνδρείαν ἔχοντος λέγεται. ὥστε τὰ πράγματα κυρίως, οὐχὶ τὰ

ὀνόματα ποιεῖ τὴν ὁμωνυμίαν.

**1** λέγουσιν JLK : λύσιν ἐπάγουσι πρὸς τοῦτο Av

**6** ἡσυχάζειν cf. **7.7** así como *PH* 2.253 y Cicerón, *Acad.* 2.93 con comentario en Bobzien 2002: 228-230 y LS vol. 1: 230.

**5** τὸν θαλάττιον puede tratarse del tiburón. Cf. *LSJ* s.v. κύων IV

**12-13** ὥστε τὰ πράγματα κυρίως, οὐχὶ τὰ ὀνόματα ποιεῖ τὴν ὁμωνυμίαν Esto parece contradecir la idea sostenida por algunos estudiosos (cf. Barnes-Bobzien-Mignucci 1999: 158) de que la homonimia pueda incluirse en la categoría de los sofismas debidos al sonido vocal (παρὰ τὴν φωνὴν).

### 10.11 Plutarco, *CN* 1084C-D (*SVF* 2.665; LS 51G; *FDS* 971)

καὶ μὴ δυσχεραινέτωσαν ἐπὶ ταῦτ' ἀγόμενοι τῷ κατὰ μικρὸν λόγῳ, Χρυσίππου μνημονεύοντες ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν Ζητημάτων οὕτω προσάγοντος· οὐχ ἡ μὲν νὺξ σῶμ' ἐστίν, ἡ δ' ἑσπέρα καὶ ὁ ὄρθρος καὶ τὸ μέσον τῆς νυκτὸς σώματ' οὔκ ἐστιν· οὐδ' ἡ μὲν ἡμέρα σῶμ' ἐστὶν οὐχὶ δὲ καὶ ἡ νουμηνία σῶμα καὶ ἡ δεκάτη καὶ πεντεκαιδεκάτη καὶ ἡ τριακὰς καὶ ὁ μὴν σῶμ' ἐστὶ καὶ τὸ θέρος καὶ τὸ φθινόπωρον καὶ ὁ ἐνιαυτός.

Sobre la relevancia de este texto para entender la postura estoica sobre el sorites, cf. Williamson 1994: 24-26 (cf. 25 n. 33) y Bobzien 2002: 217 n. 3 y 227 n. 36 a quienes nos referimos en el comentario. Cf. Konstan 1987: 27-28: "[...] according to certain schools, apparently including the Stoics and one faction among the skeptics (and also Epicureans and certain medical writers, if their references to atoms and pores are any evidence on this score), there exists a class of non-evident things such that it is not the case that we simply do not know, or do not yet know, whether the predicate *F* or *-F* applies to them, but rather such that it is true that we can apply neither *F* nor *-F* [...] all the examples of this class of phenomena involve very large numbers of things, and, more specifically, the fact that a certain pair of contradictory attributes –oddness and evenness– that are predicable of ordinary quantities are neither of them predicable in the case of the number of stars or of the hairs in one' s head." Sobre este tema y, en particular, la discusión de Crisipo sobre el dilema del cono según Plutarco, *CN* 1079E-1080D, cf. Hahm 1972.

# Capítulo 11
# La división de la física

### 11.1 DL 7.132-133 (LS 43B)

[Los estoicos] dividen la teoría física en área que se refiere a los cuerpos, [la que trata] de los principios, de los elementos, de los dioses, de los límites, del lugar y del vacío. De este modo [están dividiendo la física] en sentido específico. Pero [también la dividen] genéricamente en tres áreas: la que se refiere al cosmos, la que se refiere a los elementos y la tercera es la etiología. Afirman que el [área que se refiere] al cosmos se divide en dos partes, pues los matemáticos tienen en común [con los físicos] un único examen de él, examen en virtud del cual investigan no sólo acerca de las estrellas fijas, sino también de las errantes (*sc.* los planetas); por ejemplo, si el sol es tan grande como parece, y si del mismo modo es así con la luna, y sus investigaciones se refieren a la rotación [de tales astros] y a asuntos semejantes a éstos. Sin embargo, hay otro examen del cosmos que únicamente atañe a los físicos, examen en virtud del cual se investiga no sólo su sustancia, sino también si el sol y los astros se componen de materia y forma, y si [el cosmos] es generado o inengendrado, animado o inanimado, corruptible o incorruptible, y si es administrado por la providencia, etc. [El área] de la investigación causal también tiene dos partes: la investigación de los médicos tiene en común con [la física] una sola vía de investigación de ella; en virtud de dicha vía de investigación, [los físicos] investigan sobre lo conductor del alma, sobre lo que sucede en el alma, sobre las semillas y sobre asuntos semejantes a éstos. Los matemáticos también reivindican la otra [parte de la etiología]; por ejemplo, cómo vemos cuál es la causa de la imagen del espejo, cómo se forman las nubes, los truenos, los arcoíris, los discos [del sol o la luna], los cometas y los fenómenos semejantes.

### 11.2 Simplicio, *In Phys.* 291, 21-292, 31 (Frag. 18 EK)

Alejandro trabajosamente cita un pasaje de Gémino que deriva de su compendio de los *Meteorológicos* de Posidonio; dicho compendio tomó los puntos de partida de su exposición de Aristóteles. El pasaje es así: "Corresponde a la teoría física examinar lo relativo a la sustancia, al cielo, a las estrellas, a la fuerza, a la cualidad, a la generación y la corrupción y, ¡por Zeus!, es capaz de probar lo que se refiere a su tamaño, figura y orden. Por otra parte, la astronomía no intenta hablar de nada de tal índole, sino que muestra el orden de los cielos tras declarar que el cielo realmente es un cosmos, y habla de las figuras, de los tamaños, de las distancias de la tierra, el sol y la luna, de los eclipses, de las conjunciones de las estrellas, y de la cualidad y la cantidad en sus movimientos. De aquí que, dado que entra en contacto con la teoría que se refiere al tamaño, a cuánto y de qué tipo es la relación que tiene con la figura, es así verosímil que requiera no sólo de la aritmética, sino también de la geometría. Pues solamente de aquellas cosas respecto de las cuales declaró que proporcionaría una explicación es capaz de demostrar a través de la aritmética y la geometría. Pues bien, en muchos casos tanto el astrónomo como el físico se propondrán demostrar el mismo asunto capital; por ejemplo, que el sol es grande, que la tierra es esférica. Por cierto que no seguirán los mismos caminos: pues el físico demostrará cada cosa a partir de su sustancia, o de su fuerza o de que es mejor que sea así, o de la generación y el cambio. El astrónomo, en cambio, [demostrará] a partir de las propiedades de las figuras o los tamaños [de las cosas], o a partir de la cantidad del movimiento y del tiempo que a él le corresponde. Y mientras el físico muchas veces entra en contacto con la causa cuando considera la fuerza productiva, el astrónomo, en cambio, cuando demuestra a partir de los sucesos externos, no se vuelve un observador apropiado de la causa;

por ejemplo, cuando explica que la tierra o las estrellas son esféricas, y a veces ni siquiera apunta a captar la causa, como cuando habla del eclipse. A veces [el astrónomo] descubre por hipótesis, dando cuenta de algunos modos a través de los cuales, si ellos [efectivamente] existen, los fenómenos se conservarán. Por ejemplo, ¿por qué el sol, la luna y los planetas parecen moverse de un modo anómalo? Porque, si suponemos que sus círculos no tienen como centro la tierra, o que los astros giran en epiciclos, su anomalía aparente se conservará. Y habrá que desarrollar la explicación en relación a cuántos modos es posible que estos fenómenos se cumplan, de manera tal que el tratamiento de los cuerpos celestes errantes se parece a la etiología de acuerdo con el modo posible. Es también por eso que hay un cierto Heráclides del Ponto, que se adelanta y dice que, aunque la tierra en cierto modo está en movimiento y el sol está detenido, la anomalía aparente del sol puede conservarse. Pues no corresponde en absoluto al astrónomo saber qué se encuentra detenido por naturaleza ni qué clase de cosas son movibles, sino que, al introducir hipótesis relacionadas con el hecho de que algunas cosas están detenidas y otras en movimiento, investiga a qué hipótesis acompañarán los fenómenos celestes. El astrónomo debe tomar sus principios del físico, [a saber], que los movimientos de las estrellas son simples, uniformes y ordenados, y por medio de [tales principios] podrá probar que la danza de todas las [estrellas] es circular, y que unos giran unas junto a otras, y otras en círculos oblicuos". Pues bien, ésta es la manera en que Gémino, o [más precisamente], Posidonio junto a Gémino transmite la diferencia entre filosofía natural y astronomía, luego de tomar de Aristóteles sus puntos de partida.

**11.3 Séneca, *Ep.* 89, 16**

La parte de la filosofía natural se divide en dos partes: corpóreos e incorpóreos. La una y la otra se dividen, por decirlo así, en sus grados. El lugar de los cuerpos [se divide] primero en los siguientes: en aquellos [cuerpos] que producen y en los que se originan a partir de éstos. Pero los que se origina [de éstos] son los elementos. El lugar mismo acerca de los elementos, como piensan algunos, es simple; otros [creen] que se divide en materia y en la causa que pone en movimiento todas las cosas y los elementos.

## COMENTARIO

Como ya hemos visto en el capítulo 1 (y como veremos en el 21), aunque los estoicos eran proclives a ensayar divisiones y subdivisiones de las partes de la filosofía, también enfatizaban permanentemente que ninguna de tales partes podía entenderse independientemente de la otra (las imágenes más elocuentes al respecto aparecen en el capítulo 1, texto **1.2**, donde se compara la filosofía con un animal). "Física" es, según los estoicos, lo que uno hace cuando investiga el cosmos y lo que hay en él (cf. de nuevo capítulo 1, texto **1.1**). La física estoica es muchos detalles deudora de la física platónica del *Fed.* y, especialmente del *Tim.*: los estoicos no sólo adoptaron algunos aspectos relevantes de la explicación platónica de la naturaleza (como la de defender la idea de que el cosmos es un animal y que, por tanto, está dotado de alma, la misma que da cuenta de los procesos regulares y ordenados del mundo), sino también algunas tesis asociadas al naturalismo platónico que construye sobre la base de la distinción macro-microcosmos. Este aspecto deriva en la idea de una ética cosmológica y de la relevancia del punto de vista del todo sobre el punto de vista del individuo, que es considerado como una "parte" del todo que es el cosmos (algunos críticos han argumentado que la idea de una ética cosmológica es una tesis propia del estoicismo romano, sobre todo de Marco Aurelio; cf. Annas 1993: cap. 5 y Annas 2007. Sin embargo, la idea ya está presente en el *Himno* de Cleantes –cf. nuestro capítulo 17– y en el significativo pasaje de DL 7.88 (= capítulo 23, texto **23.1**).

Los tres pasajes que hemos incluidos en este capítulo se centran en la división del discurso o teoría física (textos **11.1** y **11.3**) y en una interesante discusión de Posidonio acerca de la



diferencia entre el filósofo natural o físico (que, en sentido estricto, es un "etiólogo", alguien que conoce las causas de los hechos naturales y, por tanto, la estructura del cosmos) y el astrónomo. En la división de "áreas" que proporciona el texto **11.1** se advierte que los temas de la física son los cuerpos, los principios y elementos, los dioses, los límites, el lugar y el vacío. Habida cuenta del corporeísmo estoico es clara la inclusión del tratamiento de los cuerpos, de los elementos y principios que, como reporta nuestro capítulo 14, textos **14.1-14.2**, también son cuerpos. Lo mismo puede decirse del tratamiento de los dioses, pues, como se sabe, dios es lo mismo que el principio activo y el factor causal por antonomasia, de modo que, en virtud de su fisicalismo y realismo corpóreo, dios también debe ser un cuerpo. Puede resultar curioso, en cambio, incluir los límites, el lugar y el vacío entre las áreas propias de la física, pues son incorpóreos (el lugar y el vacío aparecen habitualmente en las listas tradicionales de incorpóreos). Pero, en rigor, eso no tiene nada de raro pues, aunque incorpóreos, esos factores son cruciales en la constitución del mundo físico (una distinción similar aparece en el texto **11.3**; según Séneca, la división principal es entre corpóreos e incorpóreos. Los cuerpos, a su vez, pueden subdividirse en los que producen o actúan, por un lado, y los que reciben la acción, por el otro. Se trata de una fórmula abreviada de una de las definiciones de cuerpo: "lo que puede producir una acción o recibirla". Cf. capítulo 2).

Pero el pasaje más sustancioso de este capítulo es el texto **11.2** que reporta una discusión del estoico Posidonio sobre la naturaleza de la física como conocimiento de la naturaleza y del físico como portador de tal conocimiento. Posidonio se propone mostrar que la diferencia radical existente entre el físico y el astrónomo reside en el hecho de que en tanto el astrónomo solamente describe los hechos como siendo de un modo u otro, el físico (*i.e.* el filósofo de la naturaleza), en cambio, es capaz de demostrar o probar (ἀποδεικνύναι δύναται) lo concerniente a los fenómenos celestes: examina la sustancia (*i.e.* la materia o principio pasivo), el cielo, las estrellas, la fuerza o poder (probablemente, como indica Kidd 1988: 130, se refiere al poder del principio activo), la cualidad de las cosas celestes, su generación y destrucción. El astrónomo, en cambio, aunque "muestra" el orden de los cielos y afirma que el cielo es un cosmos, habla del sol, la luna, sus tamaños, etc., sólo lo hace en un plano puramente descriptivo. En realidad, uno advierte que éste es el caso un poco más adelante en el texto, cuando Posidonio proporciona su argumento de fondo para indicar que entre el físico y el astrónomo hay una diferencia crucial, pues en la sección inicial del pasaje tanto el físico como el astrónomo "muestran" o "demuestran" (ἀποδεικνύναι), aunque el contexto sugiere que solamente la "demostración" del físico va por el lado de una prueba y la del astrónomo consiste en una mera indicación descriptiva de un estado de cosas. Es claro que la astronomía (ἀστρολογία) es una disciplina "científica" (también ella hace uso de la geometría o la aritmética cuando debe hablar de los tamaños de las cosas, por ejemplo) pero, a diferencia de la física (que es una disciplina "filosófica"), parte de supuestos que no tematiza y no está particularmente interesada en asuntos tales como la sustancia de las cosas o la fuerza activa que atraviesa y configura la materia, etc. La física, entonces, se muestra así como anterior a la astronomía pues ésta parte de aquella, y aunque en algún momento ambas se propongan demostrar que el sol es grande o la tierra esférica, sus caminos o metodologías son diferentes. El punto de partida del físico es la sustancia o la fuerza de algo, su generación o cambio, o "que es mejor que algo sea así" (una frase que recuerda a Platón; cf. *Fed.* 97c-98e; *Tim.* 48a); el astrónomo, en cambio, solamente se concentra en las propiedades de la figuras (ἀπὸ τῶν συμβεβηκότων τοῖς σχήμασιν) o en los tamaños de las cosas. En suma, la diferencia decisiva entre el físico y el astrónomo es que aquél entra, efectivamente, "en contacto con la causa o explicación" (φυσικὸς τῆς αἰτίας ... ἅψεται) del hecho, y éste, en cambio, al "demostrar" a partir de hechos externos, no es un observador atento de la causa. Pero, como muestra Kidd (1988: 133), el procedimiento propio del científico (el astrónomo) solamente se asemeja al de quien hace uso

de la etiología en cuanto al método posible. El astrónomo, siguiendo su método, que "descubre por hipótesis", parece conservar los fenómenos pues ofrece una cierta explicación; sin embargo, hay una significativa cantidad de otras hipótesis que pueden acompañar a los fenómenos celestes, pero dado que el científico, a diferencia del físico (el filósofo de la naturaleza), es incapaz de saber qué es lo que se encuentra en reposo por naturaleza o qué tipo de cosas están sujetas a movimiento, se queda en el plano de las meras hipótesis. Dicho de otra manera, el astrónomo es parasitario del físico, pues sin los principios de la física no puede probar los movimientos circulares de los astros o cómo gira cada uno, si unos junto a otros o si en círculos oblicuos.

Parte del contenido de este pasaje de Posidonio coincide con la información que proporciona el texto **11.1**, pero lo más relevante de su contenido se centra en el hecho de que el estoico ya parece haber visualizado una diferencia esencial entre la "ciencia física" y la "física filosófica": la primera procede mediante meros supuestos que no puede finalmente explicar; la segunda da los puntos de partida y, por ende, los fundamentos y explicaciones estrictas de tales hipótesis.

# Textos Anotados
# La división de la física

### 11.1 DL 7.132-133 (LS 43B)

Τὸν δὲ φυσικὸν λόγον διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ σωμάτων τόπον καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ θεῶν καὶ περάτων καὶ τόπου καὶ κενοῦ. καὶ οὕτω μὲν εἰδικῶς, γενικῶς δ' εἰς τρεῖς τόπους, τόν τε περὶ κόσμου καὶ τὸν περὶ τῶν στοιχείων καὶ τρίτον τὸν αἰτιολογικόν.

Τὸν δὲ περὶ τοῦ κόσμου διαιρεῖσθαί φασιν εἰς δύο μέρη. μιᾷ γὰρ σκέψει ἐπικοινωνεῖν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων, καθ' ἣν ζητοῦσι περί τε τῶν ἀπλανῶν καὶ τῶν πλανωμένων, οἷον εἰ ὁ ἥλιός ἐστι τηλικοῦτος ἡλίκος φαίνεται, καὶ ὁμοίως εἰ ἡ σελήνη, καὶ περὶ δινήσεως καὶ τῶν ὁμοίων τούτοις ζητημάτων. ἑτέραν δ' αὐτοῦ σκέψιν εἶναι ἥτις μόνοις τοῖς φυσικοῖς ἐπιβάλλει, καθ' ἣν ζητεῖται ἥ τ' οὐσία αὐτοῦ [καὶ εἰ ὁ ἥλιος καὶ οἱ ἀστέρες ἐξ ὕλης καὶ εἴδους] καὶ εἰ γενητὸς ἢ ἀγένητος καὶ εἰ ἔμψυχος ἢ ἄψυχος καὶ εἰ φθαρτὸς ἢ ἄφθαρτος καὶ εἰ προνοίᾳ διοικεῖται καὶ περὶ τῶν λοιπῶν. τόν τ' αἰτιολογικὸν εἶναι καὶ αὐτὸν διμερῆ· μιᾷ δ' αὐτοῦ ἐπισκέψει ἐπικοινωνεῖν τὴν τῶν ἰατρῶν ζήτησιν, καθ' ἣν ζητοῦσι περί τε τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἐν ψυχῇ γινομένων καὶ περὶ σπερμάτων καὶ τῶν τούτοις ὁμοίων· τοῦ δ' ἑτέρου καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντιποιεῖσθαι, οἷον πῶς ὁρῶμεν, τίς ἡ αἰτία τῆς κατοπτρικῆς φαντασίας, ὅπως νέφη συνίσταται, βρονταὶ καὶ ἴριδες καὶ ἅλως καὶ κομῆται καὶ τὰ παραπλήσια.

**2-3** καὶ τόπου καὶ κενοῦ codd. : τοῦ κόσμου καὶ τόπου κενοῦ Suda **4** τόπους F : τούτους BP **12-13** [καὶ εἰ ὁ ἥλιος ...καὶ εἴδους] del. Usener et Marcovich

### 11.2 Simplicio, *In Phys*. 291, 21-292, 31 (Frag. 18 EK)

Ὁ δὲ Ἀλέξανδρος φιλοπόνως λέξιν τινὰ τοῦ Γεμίνου παρατίθησιν ἐκ τῆς ἐπιτομῆς τῶν Ποσειδωνίου Μετεωρολογικῶν <τῆς> ἐξηγήσεως τὰς ἀφορμὰς ἀπὸ Ἀριστοτέλους λαβοῦσαν. ἔχει δὲ ὧδε· 'τῆς μὲν φυσικῆς θεωρίας ἐστὶ τὸ σκοπεῖν περί τε οὐσίας οὐρανοῦ καὶ ἄστρων καὶ δυνάμεως καὶ ποιότητος γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς καὶ νὴ Δία τούτων περὶ μεγέθους καὶ σχήματος καὶ τάξεως ἀποδεικνύναι δύναται· ἡ δὲ ἀστρολογία περὶ τοιούτου μὲν οὐδενὸς ἐπιχειρεῖ λέγειν, ἀποδείκνυσι δὲ τὴν τάξιν τῶν οὐρανίων κόσμον ὄντως ἀποφήνασα τὸν οὐρανόν, περί τε σχημάτων λέγει καὶ μεγεθῶν καὶ ἀποστημάτων γῆς τε καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ περὶ ἐκλείψεων καὶ συνάψεων τῶν ἄστρων καὶ περὶ τῆς ἐν ταῖς φοραῖς αὐτῶν ποιότητος καὶ ποσότητος. ὅθεν ἐπειδὴ τῆς περὶ ποσὸν καὶ πηλίκον καὶ ποιὸν κατὰ σχῆμα θεωρίας ἐφάπτεται, εἰκότως ἀριθμητικῆς τε καὶ γεωμετρίας ἐδεήθη ταύτῃ. καὶ περὶ τούτων, ὧν ὑπισχνεῖτο μόνων λόγον ἀποδώσειν, δι' ἀριθμητικῆς τε καὶ γεωμετρίας συμβιβάζειν ἰσχύει. πολλαχοῦ τοίνυν ταὐτὸν κεφάλαιον ἀποδεῖξαι προθήσεται ὅ τε ἀστρολόγος καὶ ὁ φυσικός, οἷον ὅτι μέγας ὁ ἥλιος, ὅτι σφαιροειδὴς ἡ γῆ, οὐ μὴν κατὰ τὰς αὐτὰς ὁδοὺς βαδιοῦνται. ὁ μὲν γὰρ ἀπὸ τῆς οὐσίας ἢ τῆς δυνάμεως ἢ τοῦ ἄμεινον οὕτως ἔχειν ἢ

ἀπὸ τῆς γενέσεως καὶ μεταβολῆς ἕκαστα ἀποδείξει, ὁ δὲ ἀπὸ τῶν συμβεβηκότων τοῖς σχήμασιν ἢ μεγέθεσιν ἢ ἀπὸ τῆς ποσότητος τῆς κινήσεως καὶ τοῦ ἐφαρμόττοντος αὐτῇ χρόνου. καὶ ὁ μὲν φυσικὸς τῆς αἰτίας πολλαχοῦ ἅψεται εἰς τὴν ποιητικὴν δύναμιν ἀποβλέπων, ὁ δὲ ἀστρολόγος ὅταν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν συμβεβηκότων ἀποδεικνύῃ, οὐχ ἱκανὸς θεατὴς γίνεται τῆς αἰτίας, οἷον ὅτε σφαιροειδῆ τὴν γῆν ἢ τὰ ἄστρα ἀποδίδωσιν, ἐνιαχοῦ δὲ οὐδὲ τὴν αἰτίαν λαβεῖν ἐφίεται, ὡς ὅταν περὶ ἐκλείψεως διαλέγηται· ἄλλοτε δὲ καθ' ὑπόθεσιν εὑρίσκει τρόπους τινὰς ἀποδιδούς, ὧν ὑπαρχόντων σωθήσεται τὰ φαινόμενα. οἷον διὰ τί ἀνωμάλως ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οἱ πλάνητες φαίνονται κινούμενοι; ὅτι εἰ ὑποθώμεθα ἐκκέντρους αὐτῶν τοὺς κύκλους ἢ κατ' ἐπίκυκλον πολούμενα τὰ ἄστρα, σωθήσεται ἡ φαινομένη ἀνωμαλία αὐτῶν, δεήσει τε ἐπεξελθεῖν, καθ' ὅσους δυνατὸν τρόπους ταῦτα ἀποτελεῖσθαι τὰ φαινόμενα, ὥστε ἐοικέναι τῇ κατὰ τὸν ἐνδεχόμενον τρόπον αἰτιολογίᾳ τὴν περὶ τῶν πλανωμένων ἄστρων πραγματείαν. διὸ καὶ παρελθών τίς φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός, ὅτι καὶ κινουμένης πως τῆς γῆς, τοῦ δὲ ἡλίου μένοντός πως δύναται ἡ περὶ τὸν ἥλιον φαινομένη ἀνωμαλία σῴζεσθαι. ὅλως γὰρ οὐκ ἔστιν ἀστρολόγου τὸ γνῶναι, τί ἠρεμαῖόν ἐστι τῇ φύσει καὶ ποῖα τὰ κινητά, ἀλλὰ ὑποθέσεις εἰσηγούμενος τῶν μὲν μενόντων, τῶν δὲ κινουμένων σκοπεῖ, τίσιν ὑποθέσεσιν ἀκολουθήσει τὰ κατὰ τὸν οὐρανὸν φαινόμενα. ληπτέον δὲ αὐτῷ ἀρχὰς παρὰ τοῦ φυσικοῦ, ἁπλᾶς εἶναι καὶ ὁμαλὰς καὶ τεταγμένας κινήσεις τῶν ἄστρων, δι' ὧν ἀποδείξει ἐγκύκλιον οὖσαν τὴν χορείαν ἁπάντων τῶν μὲν κατὰ παραλλήλους, τῶν δὲ κατὰ λοξοὺς κύκλους εἱλουμένων'. οὕτως μὲν οὖν καὶ ὁ Γέμινος ἤτοι ὁ παρὰ τῷ Γεμίνῳ Ποσειδώνιος τὴν διαφορὰν τῆς τε φυσιολογίας καὶ τῆς ἀστρολογίας παραδίδωσιν ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους τὰς ἀφορμὰς λαβών.

**2** τῶν fortasse < τῆς> τῶν Diels **3** τε DE : τῆς F Ald. **4** post οὐσίας add. του F Ald. **5** νὴ Δία <διά> Bake **8** post οὐρανόν add. καὶ F Ald. **11** post τῆς περὶ add. τὸ D **13** μόνων DF : μόνον E Ald. / δι' om. D **15** ἀποδείξας E Ald. / ὁ ante φυσικός om. F Ald. **20** τῆς αἰτίας πολλαχοῦ ἅψεται D :/ τὰς αἰτίας πολλαχοῦ ὄψεται EF **23** αἰτίας DEF : οὐσίας Ald. Ald. **24** οὐδὲ om. D **27** πλανήτης F Ald. **28** πολούμενα F Ald. : πηλούμενα D : πολούμεθα E / τὰ ἄστρα om. D **32** Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός secl. Tannery / post Ποντικός add. ἔλεγεν Ald. **36** σκοπεῖ] σιωπεῖ D **41-42** καὶ τῆς ἀστρολογίας om. F / τοῦ ante Ἀριστοτέλους om. D[1]

**2** τῶν Ποσειδωνίου Μετεωρολογικῶν Cf. DL 7.138 (Posidonio, Frag. 14 EK).
**31** αἰτιολογίᾳ τὴν ... πραγματείαν Cf. Posidonio, Frag. 176 y 223 (EK). Cf. *supra* texto **11.1**.

### 11.3 Séneca, *Ep*. 89, 16

Naturalis pars philosophiae in duo scinditur, corporalia et incorporalia; utraque dividuntur in suos, ut ita dicam, gradus. Corporum locus in hos primum, in ea quae faciunt et quae ex his gignuntur – gignuntur autem elementa. Ipse <de> elementis locus, ut quidam putant, simplex est, ut quidam, in materiam et causam omnia moventem et elementa dividitur.

**3** <de> elementis cod. det. Hense : elementis BQ : elementi Menteli et Schweighaeuser

# Capítulo 12
# Cosmos, hálito y teleología

### 12.1 Estobeo, *Ecl*. 1.184, 8-185, 24 (*SVF* 2.527)

De Crisipo. Crisipo afirma que el cosmos es el sistema compuesto de cielo, tierra y los seres naturales que existen en ellos, o el sistema compuesto de los dioses y los seres humanos y de las cosas que se generaron con vistas en ellos. De forma distinta, se dice que cosmos es el dios conforme al cual se origina y termina la ordenación cósmica. De lo que se llama cosmos conforme a la ordenación, una parte gira en su periferia y otra permanece [en él]. Gira en su periferia el éter, pero permanecen [en él] la tierra, las cosas húmedas que se hallan en su superficie y el aire. En efecto, el soporte de la totalidad de la substancia es, por naturaleza, la más densa de todas las cosas en el mismo sentido en que, en los animales, [el soporte] son los huesos [por ser lo más denso que hay en ellos]. Eso [sc. el soporte del cosmos] recibe el nombre de "tierra". A su alrededor, el agua se esparce de manera esférica al distribuir su masa de modo más uniforme. Por cierto, cuando la tierra tiene ciertas salientes irregulares que protruyen por encima del nivel del agua, se les llama "islas". En cambio, las [salientes] que más sobresalen reciben el nombre de "continentes" debido a la ignorancia de que ellas también están rodeadas de vastos mares. El aire, por su parte, se constituye a partir del agua exactamente como una evaporación y se esparce esféricamente [a su alrededor]. Y de éste proviene el éter al ser el más sutil y puro [de los cuatro elementos]. Lo que se llama cosmos según la ordenación se descompone en esos seres naturales. Lo que gira circularmente en su periferia es el éter, en el cual se sitúan los cuerpos celestes -tanto las estrellas como los planetas- en virtud de que la naturaleza es divina y de que está animada y ordenada conforme a la providencia. Es imposible conocer la cantidad de estrellas que hay, pero siete es el número de los planetas y todos ellos están menos alejados [de la tierra] que las estrellas. Como también se observa, éstas se ordenan sobre un mismo plano, mientras que los distintos planetas [se ordenan] sobre distintas esferas, aunque todas las esferas de los planetas están contenidas en la esfera de las estrellas. Después de la [esfera] <de las> estrellas, la más alta [de las esferas] de los planetas es la de Crono, después de ella está la de Zeus, enseguida la de Ares, a continuación la de Hermes, después de ella la de Afrodita, después la del sol y, al frente de todas, aproximándose al aire, la de la luna. Por ello también [la luna] parece ser [el cuerpo celeste] más similar al aire y el que, desde sí, más extiende su campo de acción a los fenómenos terrestres. Debajo de la luna [se encuentra] la [esfera] del aire semoviente, enseguida la [del] agua y, por último, la de la tierra al asentarse sobre el punto medio del cosmos, el cual está abajo de todo. "Arriba", en cambio, es lo que se sitúa encima de ella circularmente y en todas las direcciones.

### 12.2 Sexto Empírico, *AM* 9.331-336 (*SVF* 2.524; LS 44A; *FDS* 869)

La investigación respecto del universo es obligada para los físicos (pues resulta absurdo que ellos, al anunciar que dirán la verdad sobre el universo y la totalidad, no sepan qué es el universo y cuáles son sus partes) y para los escépticos que pretenden refutar la precipitación de los dogmáticos. Pues bien, los filósofos de la Estoa suponen que el universo y la totalidad son cosas distintas, pues dicen que el cosmos es el universo, pero que el vacío extracósmico junto con el cosmos es la totalidad y que, por ello, el universo es limitado (pues el cosmos está limitado), mientras que la totalidad es ilimitada (pues de tal clase es el vacío fuera del cosmos). Epicuro, por su parte, suele llamar a la naturaleza de los cuerpos y a la del vacío "universo" y "totalidad" de manera indistinta. En efecto, a veces afirma que la naturaleza de

todo lo que está en el universo es cuerpos y vacío, pero a veces que la totalidad es ilimitada según ambas cosas, cuerpos y vacío, es decir, según la multitud de cuerpos y según el tamaño del vacío, al ser cada una de estas dos infinitudes coextensiva con la otra. Por su parte, los que afirman que el vacío no existe en absoluto, como los peripatéticos, sólo predican los términos "universo" y "totalidad" de los cuerpos y no del vacío. También ha surgido una pequeña disputa respecto de la parte. Epicuro pensaba que la parte resulta ser distinta del todo, así como el átomo [resulta ser distinto] del compuesto, si es que efectivamente el primero carece de cualidades y el compuesto, en cambio, las posee, siendo ya sea blanco o negro o, de forma general, dotado de color y ya sea caliente o frío o dotado de alguna otra cualidad. Los estoicos, en cambio, afirman que la parte no es ni lo mismo ni otra cosa que todo: la mano no es lo mismo que el hombre (pues no es un hombre) pero tampoco es otra cosa (pues se piensa que el hombre es hombre con ella).

**12.3 DL 7.137-140 (*SVF* 2.526 y 634; LS 44F y 47O)**

Aplican el término "cosmos" de tres maneras: a dios mismo, individualmente cualificado a partir de toda la substancia, indestructible e ingenerable al ser el demiurgo de la ordenación cósmica y, según ciertos lapsos de tiempo cualitativamente determinados, al absorber en sí mismo toda la substancia y generarla nuevamente a partir de sí mismo; también aplican "cosmos" a la ordenación misma de los astros y, en tercer lugar, a lo compuesto de ambos. Asimismo, cosmos es el individuo cualificado peculiarmente [a partir de] la substancia de la totalidad de las cosas o, según dice Posidonio en la *Conformación meteorológica de los elementos*, un sistema compuesto de cielo y tierra y los seres naturales que hay en ellos, o también un sistema compuesto de dioses y seres humanos y de las cosas que se han generado para ellos. El cielo es la última periferia [del cosmos], en la cual se instala todo lo divino. El cosmos se administra conforme a la razón y la providencia, según dice Crisipo en el [libro] quinto de *Sobre la providencia* y Posidonio en el [libro] tercero *Sobre los dioses*, al difundirse la razón en todas sus partes, así como en nuestro caso el alma [se difunde en todas nuestras partes]. Sin embargo, ciertamente [hay partes nuestras] a través de las cuales [el alma se difunde] más y otras menos. En efecto, por un lado, están aquellas a través de las cuales se propaga en cuanto disposición, como [ocurre] a través de los huesos y los nervios; por otro, aquellas a través de las cuales [se propaga] en cuanto razón, como [ocurre] a través de la parte rectora. De forma análoga, también el cosmos, al ser un animal (es decir, un ser dotado de alma) y al ser racional, tiene al éter como parte rectora, según afirma Antípatro de Tiro el [libro] octavo de *Sobre el cosmos*. Crisipo en el [libro] primero de *Sobre la providencia* y Posidonio en *Sobre los dioses* afirman que el cielo es la parte rectora del cosmos, pero Cleantes que es el sol. En realidad, Crisipo, apartándose de lo anterior [afirma que la parte rectora del cosmos es] la parte más pura del éter que hay en eso mismo que él llama, "dios primero", <el cual>, de modo sensible, se difunde a través de las cosas que hay en el aire y a través de todos los animales y <de manera física a través de> las plantas, mientras que, a través de la tierra misma, [dios se difunde] según la disposición.

**12.4 Eusebio, *PE* 15.15.1-9 (*SVF* 2.528 y 642; LS 67L)**

A todo el cosmos junto con sus partes propias las llaman "dios" y afirman que es uno y único, que está limitado y que es un animal, algo eterno y un dios, pues en él están comprendidas todas las cosas y no hay en él ningún vacío. En efecto, el invididuo cualificado peculiarmente a partir de la totalidad de la substancia se llama <"cosmos", es decir,> lo que se halla dispuesto conforme a tal ordenación y estructura. Por ello afirman que, según la primera definición, el cosmos es eterno, pero que, según la ordenación, es generable y susceptible al cambio conforme a inumerables lapsos de tiempo, tanto pasados como futuros. Y el cosmos cualificado a partir de la totalidad de la substancia es eterno y dios. "Cosmos" se predica del



sistema compuesto del cielo, el aire, la tierra, el mar y todas los seres naturales que hay en ellos. Pero "cosmos" también se predica del hogar de los dioses y los hombres, <es decir> <del [sistema] constituido de los dioses y los hombres> y de todas las cosas que existen con vistas en ellos. En efecto, "polis" se predica en dos sentidos: [por un lado] del hogar y [por otro] del sistema compuesto de quienes sirven a los ciudadanos y de los ciudadanos, de modo que también el cosmos es como si fuera una ciudad constituida de dioses y hombres, los dioses tomando la dirección y los hombres subordinándose a ellos. Y se da una comunidad entre ellos debido a que participan en la razón, la cual es la ley por naturaleza. Todas las demás cosas, en cambio, se generaron con vistas en ellos y, siendo consistente con ello, debe pensarse que el dios que administra todas las cosas es providente con los hombres, al ser benefactor, diligente, filantrópico, justo y poseedor de todas las virtudes. Por ello, también se dice que el cosmos es Zeus, pues es la causa de la vida en nosotros. Pero, en la medida en que se difunde en todas las cosas por medio de una razón unificadora y sin ninguna obstrucción desde toda la eternidad, recibe el nombre de "Destino", [y también] de "Adrastea" porque nada se le escapa y de "Providencia" porque gobierna cada cosa con vistas en lo útil. Cleantes decía que lo que gobierna al cosmos es el sol debido a que es el más grande de los astros y contribuye en mayor medida a la administración de todas las cosas, al producir los días, los años y los demás lapsos de tiempo. A algunos miembros de la escuela les parecía que la parte rectora del cosmos es la tierra, y a Crisipo que es el éter más limpio y puro en cuanto que, de todas las cosas, es la que se mueve con mayor facilidad y la que recorre la totalidad de la revolución del cosmos.

**12.5 Cicerón, *ND* 2.39 (*SVF* 2.684; LS 54H)**

Ahora que se ha examinado esta divinidad del cosmos, debe atribuirse la misma divinidad a los astros, los cuales son generados a partir de una parte sumamente móvil y pura del éter, sin ningún otro elemento, totalmente cálidas y translúcidas, de modo que, de una manera completamente correcta, se dice que son seres animados y que sienten y son inteligentes.

**12.6 Cleómedes, *Cael.* 1.1, 3-18 (*SVF* 2.529)**

Si bien "cosmos" se predica de varias maneras, la teoría que ahora nos ocupa es acerca del [sentido de "cosmos"] conforme a la reordenación cósmica, el cual se define del modo siguiente: cosmos es el sistema compuesto de cielo, tierra y los seres naturales que hay en ellos. Éste comprende a la totalidad de los cuerpos, no dándose ninguno fuera de él, como se ha mostrado en otros [tratados]. En todo caso, no es ilimitado, sino limitado, tal como resulta manifiesto a partir del hecho de que [el cosmos] está administrado por la naturaleza. En efecto, no es posible que haya naturaleza de algo ilimitado, pues la naturaleza debe controlar cualquiera que sea la cosa de lo cual es [naturaleza]. El hecho de que [el cosmos] tiene una naturaleza que lo administra, puede conocerse, en primer lugar, a partir del orden de sus partes, enseguida a partir del orden en que se dan los sucesos, en tercer lugar, a partir de la coafección que hay entre sus partes, en cuarto lugar, a partir del hecho de que cada cosa fue creada con vistas en otra y, por lo demás, a partir de que todas las cosas –incluyendo las que son propias de las seres naturales particulares– poseen un uso altamente benéfico. Por consiguiente, al poseer una naturaleza que <lo> administra, [el cosmos] está necesariamente limitado y, en cambio, lo que está fuera de él es un vacío que se difunde desde todas las direcciones hacia el infinito.

**12.7 Filón, *QD* 35-45 (*SVF* 2.458; LS 47Q)**

De los cuerpos, en efecto, a unos [dios] los sujeta por disposición, a otros, por naturaleza, a otros, por alma y, a otros, por alma racional. Ahora bien, produjo la disposición de las piedras, que sin duda están cortadas de su unión natural, como un vínculo fortísimo. Y la [dispo-

sición] es un hálito que retorna sobre sí mismo, pues comienza estirándose a partir de las partes centrales, se extiende hasta los límites, y, tocando las extremidades de la superficie, vuelve a tomar el camino inverso y regresa desde el mismo lugar desde el cual se impulsó en primer lugar. Este doble recorrido continuo propio de la disposición es indestructible [...] A las plantas les otorgó naturaleza, siendo ésta una mixtura de diversas capacidades: nutrición, transformación y crecimiento. [...] El productor hizo que el alma se distinguiera de la naturaleza de tres maneras: percepción, presentación e impulso. En efecto, las plantas carecen de impulso y de impresión y no participan en la percepción, mientras que cada uno de los animales participa en las [capacidades] mencionadas en su conjunto. [...] Veamos ahora en qué ha superado el hombre a los demás animales. Ciertamente éste recibió el privilegio de la razón electiva, la cual ha tomado el hábito de comprender la naturaleza de todos los cuerpos y hechos en su conjunto.

**12.8 Filón, *Leg. Alleg.* 2.22-23 (*SVF* 2.458; LS 47P)**

Al haberse indicado aquello, es necesario decir también que el intelecto, desnudo y incapaz de atarse al cuerpo (pues el argumento concierne al [intelecto] que jamás ha estado atado [al cuerpo]), tiene muchas capacidades –cohesiva, natural, psíquica, racional, intelectiva– y otras numerosísimas más, tanto en especie como en género. La disposición también es común a los seres inanimados, piedras y maderos, de la cual participan nuestros huesos, parecidos a las piedras. La naturaleza se extiende también a las plantas y en nosotros hay cosas parecidas a las plantas: uñas y cabellos. La naturaleza es disposición que está en movimiento. El alma es la naturaleza que ha adquirido presentación e impulso y también es común a los animales irracionales. Y nuestro intelecto posee cierta analogía con el alma del animal irracional, pero, de nuevo, la capacidad discursiva es propia del intelecto y quizá, siendo común también a los seres más divinos, sea, dentro de los seres mortales, exclusiva del hombre. Y, además, es doble: una es aquella conforme a la cual somos racionales al participar en el intelecto y, la otra, aquella conforme a la cual razonamos.

**12.9 Sexto Empírico, *AM* 9.78-80 (*SVF* 2.1013)**

De los cuerpos, algunos están unificados, otros están compuestos de cosas que se hallan en contacto y, otros más, [compuestos] de cosas separadas. Unificados son los gobernados por una única disposición, como plantas y animales; compuestos de cosas en contacto, son los formados de partes yuxtapuestas que se encuentran reunidas por apuntar todas a un único propósito, como cadenas, fortalezas y naves; compuestos de cosas separadas, son los formados de partes divididas, aisladas y existentes por sí mismas, como ejércitos, rebaños y coros. Ahora bien, puesto que el cosmos es un cuerpo o bien es un cuerpo unificado, o bien es uno compuesto de cosas en contacto o bien es uno compuesto de cosas separadas. No está compuesto de cosas en contacto ni de cosas separadas, como lo demostramos a partir de las coafecciones que se dan en él. En efecto, conforme al crecimiento o decrecimiento de la luna, muchos animales terrestres y acuáticos decaen o aumentan de tamaño y ocurren mareas bajas o altas en determinadas partes del mar. Asimismo, conforme también a ciertas salidas y puestas de los astros, suceden cambios en el entorno y alteraciones muy variadas en el aire, a veces para lo mejor, pero, otras veces, de modo destructivo. A partir de estas consideraciones, resulta obvio que el cosmos constituye un cuerpo unificado. En efecto, en los cuerpos compuestos de cosas en contacto o separadas, las partes no copadecen [las mismas cosas] las unas con las otras, pues efectivamente, si se diera que, al fallecer todos los soldados en un ejército, [uno quedara con vida], el que se salvó no parecería padecer nada por transmisión. En las cosas unificadas, por el contrario, existe un co-padecimiento pues efectivamente el cuerpo en su conjunto se ve afectado cuando el dedo se corta. Por tanto, el cosmos también es un cuerpo unificado.



**12.10 Cicerón, *ND* 2.83**

Pero si aquellas cosas que, desde la tierra, se encuentran cohesionadas con las raíces viven y adquieren vigor por el arte de la naturaleza, ciertamente la tierra misma está cohesionada por una fuerza en la medida en que, al quedar pregnada por simientes, da a luz y hace brotar todas las cosas a partir de sí misma, rodea y nutre sus raíces y las hace crecer; ella misma, por su parte, es nutrida por los elementos superiores y externos, y a través de sus propias exhalaciones se nutren el aire, el éter y todos los [cuerpos] celestes. Por ello, si la tierra recibe cohesión y vigor de la naturaleza, del mismo modo este principio existe en el resto del cosmos, pues los seres dotados de raíces se agarran de la tierra, los seres animados, por su parte, se cohesionan por el aire que respiran y el aire mismo ve, oye y suena con nosotros, pues ninguna de estas [facultades] puede actuar sin él. De hecho, [el aire] incluso se mueve con nosotros, pues, cada vez que nuestras piernas nos mueven, parece ceder espacio y retroceder.

**12.11 Cicerón, *ND* 2.29-30 (LS 47C)**

Existe, por consiguiente, una naturaleza que otorga cohesión al cosmos y lo preserva, el cual ciertamente no está desprovisto de sensación y razón. De hecho, es necesario que todo cuerpo natural que no se da sólo ni es simple, sino que está unido y asociado con otro, posea en sí mismo una parte rectora como la mente en el hombre y algo parecido a la mente en los animales salvajes, a partir de lo cual surge su apetito por las cosas, mientras que, en los árboles y aquellas cosas que se generan a partir de la tierra, se piensa que la parte rectora se halla en las raíces. Lo que nombro "parte rectora" es lo que los griegos llaman *hegemonikón* y, dentro de ese género, no hay nada que pueda y deba superarlo. Por ello, es necesario incluso que aquello en lo cual radica la parte rectora de toda la naturaleza sea lo óptimo de entre todas las cosas y la más digna de ejercer poder y control sobre todas ellas. Por otra parte, advertimos que en las partes del cosmos (y, por cierto, nada hay en el cosmos que no sea parte del todo) existe sensación y razón. En consecuencia, es necesario que, en la parte en que radica la parte rectora del cosmos, éstas existan sin duda de forma más aguda y en mayor grado. Por ello, es necesario que el cosmos sea sabio, que aquella naturaleza que abarca todas las cosas sea insuperable en su perfecta razón y, por ello, que el cosmos sea dios y que a toda la fuerza del cosmos le otorgue cohesión una naturaleza divina.

**12.12 Galeno, *Adv. Iul.* 18. 266 (*SVF* 2.718)**

En efecto, toda planta es administrada por una naturaleza y, en cambio, todo animal tanto por una naturaleza como por un alma si es que efectivamente todos los hombres llamamos "naturaleza" a la causa del nutrirse, del crecer y de las actividades de ese tipo y, en cambio, llamamos "alma" [a la causa] de la percepción y del movimiento que le sigue.

**12.13 DL 7.142-143 (*SVF* 2.633, 3 Apollodorus 9; LS 53X)**

Tanto Crisipo en el libro I de *Sobre la providencia* como Apolodoro en la *Física* y Posidonio dicen que el cosmos es animal y racional, es decir, animado e inteligente. <Por ende,> al ser así un animal, es <poseedor de> una substancia sensitiva animada. En efecto, lo animal es superior a lo no-animal. Pero nada es superior al cosmos. Por consiguiente, el cosmos es un animal. Por otra parte, [el cosmos] está animado como es evidente por nuestra alma al ser ella un fragmento de aquél. Sin embargo, Boeto dice que el cosmos no es animal. Que el cosmos es único, Zenón lo dice en *Sobre el todo* y Crisipo y Apolodoro en la *Física* y Posidonio en el [libro] I del discurso *Sobre la física*. El cosmos se llama totalidad, como afirma Apolodoro, y, de acuerdo con otro sentido, es el sistema compuesto por el cosmos y el vacío exterior. Ahora bien, el cosmos es limitado, pero el vacío, ilimitado.

**12.14 Cicerón, *ND* 2.37-38 (*SVF* 2.1153; LS 54H)**

De hecho, exceptuando al cosmos, no hay nada al que no le falte algo y que se halle totalmente cohesionado y completo en todas sus secciones y partes. Pues, como Crisipo dice atinadamente, así como el estuche [se genera] por causa del escudo y el forro, por su parte, por [causa de] la espada, así también, con la excepción del cosmos, todas las diversas cosas se generan por otras causas: el trigo y los frutos que la tierra produce, [se generan] por causa de los seres animados y los seres animados, por su parte, por [causa del] hombre (el caballo para transportar, el buey para arar, el perro para cazar y cuidar) y el hombre, a su vez, surge para contemplar e imitar al cosmos y no es de ningún modo perfecto, sino una partícula de lo perfecto. El cosmos, en cambio, al contener todo y al no haber nada que no exista en él, es totalmente perfecto. Por tanto, ¿cómo puede carecer de aquello que es óptimo? Pero no hay nada mejor que la inteligencia y la razón. Por lo tanto, el cosmos no puede carecer de ellas.

**12.15 Sexto Empírico, *AM* 9.88-91 (*SVF* 1.529)**

Y Cleantes formuló el siguiente argumento: "si una naturaleza es mejor que otra, habrá una naturaleza óptima. Si un alma es mejor que otra, habrá un alma óptima y, ciertamente, si hay un animal mejor que otro, habrá un animal superior a todos. En efecto, a tales cosas no les corresponde por naturaleza perderse en el infinito. Por tanto, así como una naturaleza tampoco sería capaz de aumentar en lo mejor al infinito, tampoco lo es el alma ni el animal. Pero un animal es mejor que otro, como por ejemplo el caballo que la tortuga, el toro que el caballo y el león que el toro y, de todos los animales terrestres en general, el hombre sobresale y ocupa el lugar más alto en disposición psíquica y somática: por consiguiente, habrá un animal superior a todos, es decir, óptimo. Sin embargo, no cabe duda que el hombre no puede ser el animal superior todos por el sencillo hecho de que, por ejemplo, transita por el vicio el tiempo entero y, si no es así, al menos la mayoría del tiempo (pues si en algún momento sobreviene la virtud, sobreviene tardíamente y al ocaso de la vida) y es frágil y débil y necesita ser socorrido en miles de cosas, como en alimentos, abrigos y los demás cuidados del cuerpo al imponerse a nosotros como un tirano cruel reclamando tributo y amenazándonos con enfermedades y muerte si no le damos baño, masaje, ropa y alimento. Por lo tanto, el hombre no es un animal perfecto, sino imperfecto y muy alejado de lo perfecto. Sin embargo, lo perfecto y óptimo será mejor que el hombre y, lleno de todas las virtudes y carente de todo vicio, no se distinguirá de un dios y, por tanto, es un dios."

**12.16 Sexto Empírico, *AM* 9.101-104 y 108-110 (*SVF* 1.111 y 113; LS 54F)**

Zenón de Citio, al tomar a Jenofonte como punto de partida, argumentó del modo siguiente: "lo que proyecta la simiente de lo racional también es racional; el cosmos proyecta la simiente de lo racional; por lo tanto, el cosmos también es racional, de lo cual también se concluye su existencia [sc. la de dios]". La plausibilidad de la prueba es manifiesta. En efecto, el origen del movimiento de toda naturaleza y del alma parece provenir de la parte rectora y todos los poderes que se transmiten hacia las partes del todo se transmiten desde la parte rectora como desde una fuente, de manera que todo poder que existe en la parte también existe en el todo en virtud de que es distribuido desde la parte rectora que se halla en él [sc. el cosmos]. De esto se sigue que, así como la parte tiene poder, así también [lo tiene] el todo [aunque] primeramente y en mayor grado. Por ello, si el cosmos proyecta la simiente del animal racional, no del modo en que el hombre [proyecta el esperma, a saber] según una emisión espumosa, sino según contiene las simientes de los animales racionales, entonces contiene todas las cosas, aunque no del modo en que diríamos que la viña es contenedora de los racimos de uva, a saber, según su contorno, sino porque contiene en él las razones seminales de los animales racionales. De esta manera, lo dicho [en el argumento de Zenón] es tal como sigue: "En todo caso, el cosmos contiene las razones seminales de los animales racionales; por lo tanto, el cosmos es racional". Y nuevamente Zenón afirma: "lo racional es superior a lo no racional, pero nada es superior al cosmos, por consiguiente el cosmos es racional. Y de igual modo respecto de lo que participa de la inteligencia y de la posesión de alma. En efecto, lo inteligente es superior a lo no-inteligente y lo animado a lo no-animado, pero nada es superior al cosmos, por consiguiente el cosmos es inteligente y está animado". [...] Sin embargo, Alexino responde al argumento de Zenón con éste: "lo poético es superior a lo no-poético y lo gramático a lo no-gramático y lo que es estudiado por las otras artes es superior a lo que no lo es. Pero nada es superior al cosmos. Por consiguiente, el cosmos es poético y gramático". Contra esta respuesta, los estoicos, saliendo al encuentro, afirman que Zenón se había referido a lo totalmente mejor y esto es [totalmente superior]: lo racional a lo no-racional, lo inteligente a lo no-inteligente y lo animado a lo no-animado; Alexino en cambio ya no [se refiere a esto], pues no es de manera total que lo poético es superior a lo no-poético o lo gramático a lo no-gramático. De esta manera, se observa una gran diferencia en los argumentos, pues observa que Arquíloco, al ser poético, no es superior al Sócrates no-poético y que Aristarco, al ser gramático, no es superior al Platón no-gramático.



**12.17 Galeno, *De causis contentiuis* 1.1-5 (LS 55F)**

Establecen [los estoicos] que, a partir de los cuatro elementos, se producen los cuerpos que Aristóteles llama "de partes iguales" y, Platón, "primogénitos", y que, partir de éstos, están compuesto los demás cuerpos. De los elementos mismos, a algunos los llaman "materiales" mientras que, a otros, "activos" y "eficientes" y dicen que los materiales son cohesionados por los eficientes y [asimismo] que fuego y aire son activos y que, propiamente hablando, tierra y agua son pasivos. También dicen que, en los compuestos, los eficientes se difunden en los materiales todos por completo, esto es, el aire y el fuego en el agua y la tierra y que el aire es frío y el fuego, caliente. Por medio natural del aire una substancia se compacta y se espesa mientras que, por el fuego, se expande, aflojándose y ensanchándose. Los elementos activos tienen partes finas mientras que, los otros, partes gruesas. Llaman "hálito" a toda substancia dotada de partes finas y dicen que su función es cohesionar los cuerpos naturales y de los animales. Por cuerpos "naturales" me refiero a aquellos cuya generación no se da por el ser humano sino por la naturaleza, tal siendo el caso del cobre, de las piedras, del oro, de la madera y de aquellas partes de los animales que se llaman primeras y de "partes iguales", a saber, nervios, venas, arterias, cartílagos, huesos y todo lo demás de tal tipo. Así como, los seres humanos unen pedazos de madera los unos con los otros con la ayuda de pegamento, ataduras, clavos, barro, yeso y lodo, así también observamos que la naturaleza une entre sí todas las partes [primeras] de los animales por medio de ligamentos, cartílagos y carne de modo a formar una entidad dotada de unidad [...] Pero no son estas cosas, sino la substancia material dotada de partes finas, lo que es llamado por los estoicos causa cohesiva de los seres.

**12.18 Alejandro de Afrodisia, *DA* 25, 9-26, 18 (*SVF* 2.786)**

Habida cuenta de que el término "armonía" se predica en dos sentidos, el primero en el caso de la composición de los cuerpos (pues cada vez que [los cuerpos] se fusionan de modo tal que ningún [cuerpo] del mismo género puede insertarse entre ellos, se dice que se armonizaron y tal armonía es una composición), el segundo en el caso de la proporción de los ingredientes que son mezclados, por ejemplo si se mezclaron según una proporción doble o triple (pues lo que se ha mezclado de tal modo que se diga que, de los ingredientes en la mezcla, uno es el doble y el otro la mitad, parece haberse mezclado, y existe, conforme a una armonía y tal mezcla es una armonía) en el caso de la primera armonía, no es lo mismo la armonía que aquello que se da a partir de las cosas que están en armonía. En efecto, no porque las tiras de madera en un banco están dispuestas las unas respecto de las otras según una armonía, por ello el banco es una armonía. Asimismo, no porque las piedras estén dispuestas según una

armonía, por ello el altar que se generó a partir de ellas también es una armonía. Y así como en el caso de esta armonía una cosa es la armonía y otra es lo que se genera a partir de las cosas compuestas según la armonía, así también ocurre en el caso de la armonía según la proporción. En efecto, no es el caso que, si ciertas cosas se mezclan en una determinada proporción, es decir, según una armonía, ya por ello lo que se genera a partir de tal mezcla es una armonía y una proporción: no es lo mismo que la cítara esté afinada a que suene, pues en nada está menos afinada cuando no está sonando, sino que el sonido que se genera a partir de tal armonía, y por causa de ella, es distinto de la armonía a partir de la cual se genera. Pero alguien podría decir que ni siquiera la proporción de los ingredientes mezclados según cierta proporción es una armonía. En efecto, la proporción doble no es una armonía cada vez que se da entre el vino y la miel, pues la armonía radica en una composición cualitativa de tonos y ritmos, pero no de los que sean ni tampoco resulta de la proporción que sea, pues toda armonía [sólo] se da en una proporción definida. Pero la mezcla de los [ingredientes] calientes y fríos y secos y húmedos, es decir, la mezcla de los elementos y cuya forma es el alma, no se da en una proporción definida, pues la misma alma permanece aun cuando los poderes en la mezcla se intensifiquen o debiliten hasta cierto punto. En efecto, de manera general, si alguien dijera que la mezcla de no importa cuáles [ingredientes] según una proporción es una armonía, acabará diciendo que todas las cosas que se reúnen se encuentran en armonía, pues habrá de hallarse una proporción en todas las cosas que se reúnen. Más bien, de acuerdo con quienes generan el alma a partir de una mezcla cualitativamente determinada y de una composición de ciertos [cuerpos], el alma será o bien una armonía o bien una composición de ciertos cuerpos según una armonía. Entre ellos, se encuentran los filósofos de la Estoa cuando dicen que [el alma] es un hálito que, de cierto modo, reúne fuego y aire, y los discípulos de Epicuro, pues según ellos también el alma es un compuesto obtenido a partir de ciertos cuerpos, múltiples y diversos.

## COMENTARIO

Según se indica en los primeros textos de este capítulo, existen tres definiciones estoicas de cosmos (κόσμος): (a) cuerpo esférico, totalmente pleno, que contiene a todos los seres corpóreos, animados e inanimados y que está inmerso en un vacío infinito (a la suma del cosmos así entendido con el vacío extra-cósmico, se le llama "la totalidad": τὸ πᾶν), (b) causa ingénita e indestructible de esta ordenación cósmica y de su destrucción periódica, y (c) la conjunción de (a) y (b). En el segundo sentido, el cosmos es dios, pues, según veremos en el capítulo 17, el dios estoico es justamente esa causa cósmica ingénita e indestructible. El presente capítulo, se centra en el concepto de cosmos según la primera definición. En particular, nos detendremos en la idea que aparece en **12.13** y **12.16** de que, así entendido, el cosmos es un ser "animado e inteligente" (ἔμψυχον καὶ νοερόν) en el sentido fuerte de que es *sujeto* de funciones anímicas y racionales. Según **12.13** y **12.16**, esta tesis está en Crisipo, pero ya aparece en Zenón y tiene sus orígenes en el *Timeo* de Platón (30B). Dado que, dentro del estoicismo, el alma y la inteligencia son formas de hálito (πνεῦμα) es necesario, con el objetivo de entender la tesis de la racionalidad del cosmos, analizar en detalle la teoría estoica del hálito. Por consiguiente, en este comentario discutimos cuatro temas: la estructura interna del cosmos en el primer sentido (textos **12.1** a **12.6**), la teoría del hálito (textos **12.7** a **12.12**), la estructura teleológica del cosmos y la tesis de que, dada esa estructura, el cosmos tiene que estar dotado de alma y racionalidad (textos **12.13** a **12.16**) y, por último, la composición física del alma cósmica (textos **12.17** a **12.18**).

La estructura interna del cosmos entendido en el primer sentido se compone de tres esferas homocéntricas. La primera está formada por la Tierra (τὴν γῆν). Según los estoicos, en efecto, la Tierra tiene una forma esférica y, conforme con su geocentrismo, se ubica en el centro del cosmos. Todos los cuerpos celestes se ordenan alrededor de ella en distintas órbitas



(**12.1**). La superficie de la esfera terrestre está compuesta de tierra y agua. Sobre ella, estos elementos se distribuyen irregularmente bajo la forma de islas, mares, continentes y océanos. La segunda esfera del cosmos estoico rodea la Tierra y delimita una capa de aire que rodea la Tierra. En esta capa, ocurren los fenómenos meteorológicos en general. Según **12.1**, el aire que la forma provino originalmente del agua de la superficie terrestre por un proceso de evaporación. A este testimonio sobre el origen del aire atmosférico lo corroboran otros testimonios clave sobre la teoría estoica de la cosmogonía citados en nuestro capítulo 15, en particular los textos **15.1** a **15.4**. La tercera esfera rodea a la segunda y delimita una capa compuesta de una substancia que los estoicos llaman "éter" (αἰθήρ) que se sobrepone a la capa de aire (**12.1**). En la capa de éter, habitan los planetas y las estrellas. El éter estoico, a diferencia del aristotélico, no es un quinto elemento irreducible a los otros cuatro –fuego, aire, agua y tierra– sino un tipo de fuego extremamente sutil (**12.3**, cf. **15.3**). De los cuerpos celestes, el más cercano a los límites de la esfera del aire y, por ende, el más cercano a la Tierra, es la Luna. El segundo más cercano es el sol, seguido, en orden ascendente, de Venus, Mercurio, Marte, Júpiter y Saturno. Los cuerpos celestes más lejanos de la Tierra son las estrellas, las cuales se ordenan en un mismo plano, la bóveda celeste. Los estoicos en general, sostuvieron que todos ellos, al igual que la Tierra, son esféricos, con la excepción de Cleantes quien argumentó que son cónicos (cf. *SVF* 1.508). Antes de proseguir, es importante tomar nota de que la separación entre la capa de aire de la segunda esfera y la capa de éter de la tercera no es absoluta, pues no está marcada por un límite preciso infranqueable como ocurre con la frontera que separa el mundo sublunar del supralunar en la cosmología aristotélica. Dos pruebas de ello son que (i) la luna de los estoicos es un cuerpo híbrido compuesto de aire y éter, lo cual implica que la frontera entre las dos capas es difusa (cf. *SVF* 2.669-671 y 674 y nuestro texto **15.4**: ἡ σελήνη διὰ πυρὸς καὶ ἀέρος συνέστηκε) y que (ii) el fuego del que están compuestos todos los astros, incluyendo la luna, se nutre del agua que se evapora a través de las exhalaciones que provienen de la Tierra, exhalaciones provocadas por el calor mismo que irradian los astros, especialmente el sol (cf. **18.2**), lo cual supone que existe un flujo constante de calor y agua entre las tres capas estructurales del cosmos estoico.

Para comprender qué es, según la física estoica, la causa cohesiva del cosmos y de los cuerpos que lo habitan –qué explica que sus partes se mantengan unidas en vez de desagregarse y dispersarse– es preciso, además de entender el concepto general de causa cohesiva (cf. nuestro capítulo 14), referirnos a la teoría estoica del hálito (πνεῦμα). De acuerdo con esta teoría, el hálito es una substancia elástica que se tiende al estirarse y se afloja al contraerse. Del mismo modo en que opera un ligamento, el hálito lleva a cabo una función cohesiva gracias a este cambio continuo en su tensión. Con ello, los estoicos hacen del fenómeno de la tensión física (τόνος) un concepto clave de su física. El carácter dinámico del concepto estoico de hálito obedece a que el hálito está perpetuamente en movimiento, el cual, según ciertas fuentes, es un movimiento "tensional" (τονικὴ κίνησις). No se trata de un cambio de lugar en que el hálito se transportaría de un punto a otro, sino, más bien, de un cambio de estado que se propaga de un punto a otro al *interior* del hálito. En este sentido, Sambursky, en su estudio clásico sobre la física estoica, ha comparado el movimiento "tensional" del hálito estoico con la reverberación del movimiento ondulatorio: "La física moderna distingue dos tipos de movimiento: movimiento de partículas, es decir, transportación de materia, y movimiento ondulatorio, es decir, propagación de un estado. No cabe mucha duda de cuál era la postura de los estoicos al respecto: su concepción de la continuidad y su idea de una tensión inherente al *pneuma* hacen que sea altamente probable que hayan considerado el movimiento del *pneuma* como algo emparentado con el segundo tipo de movimiento, la expansión de una alteración en un medio elástico" (Sambursky 1959: 22-23, cf. pp. 29-30 y 124). En este sentido, el hálito cósmico abarca la totalidad del cosmos y sus cambios –su movimiento "tensional" o "tóni-

co"– consiste simplemente en un cambio de tensión que, bajo la forma de una reverberación, puede propagarse de un lado a otro.

Si bien el cosmos estoico es un cuerpo y la teoría del hálito se aplica a la cohesión de los cuerpos en general y no sólo a la del cosmos, la cohesión del cosmos considerado como un todo plantea problemas específicos que fueron ampliamente debatidos entre los estoicos y los peripatéticos. A estos problemas estrictamente cosmológicos nos referiremos en el capítulo 20 a través de los textos **20.6** y **20.7**. Por ahora, nos limitamos a mencionar algunos aspectos generales de la noción de hálito.

La analogía que propusimos líneas atrás entre el hálito y un ligamento es útil para entender cómo actúa el hálito, pero es una analogía que no debe de tomarse en un sentido estricto porque el hálito posee al menos dos propiedades que los ligamentos no tienen. En primer lugar, según se indica en **12.7**, el hálito de un cuerpo particular, por ejemplo, de un ser humano, lleva a cabo su acción cohesiva por medio de un cambio que recorre la *totalidad* de cada cuerpo: el cambio tiene su punto de partida en el centro geométrico del cuerpo (τὰ μέσα), se dirige hacia sus extremidades o superficie (τὰ ἄκρα) y, al alcanzarlas, viaja de regreso hacia al centro. Por consiguiente, la acción del hálito no es local como ocurre con los ligamentos (cada ligamento une partes específicas del cuerpo, por ejemplo, a la mano con el brazo), sino global. En segundo lugar, los ligamentos ejecutan su función cohesiva adhiriéndose a la superficie de las cosas o de sus partes. Por ejemplo, los ligamentos que mantienen unidos al fémur con la cadera se adhieren a la superficie de estos huesos y, al tensarse, impiden su separación. El hálito, sin duda, está presente en todos los ligamentos que hay dentro de un cuerpo y, por ende, actúa sobre la superficie de las partes del cuerpo que están unidas entre sí por ligamentos (en **12.17** se sugiere que los ligamentos serían una forma concreta que puede tomar el hálito en los seres vivos). No obstante, la acción del hálito no se limita a este contacto superficial entre las partes: a diferencia de un ligamento, también abarca el interior de cada una de ellas con el objeto de unir a las partes de esas partes y así hasta el infinito. Por consiguiente, todo cuerpo, por menor que sea, contiene una porción de hálito que lo cohesiona. Regresaremos a esta idea en nuestro capítulo 16 dedicado a la teoría estoica de la mezcla y a su concepto de mixtura (κρᾶσις).

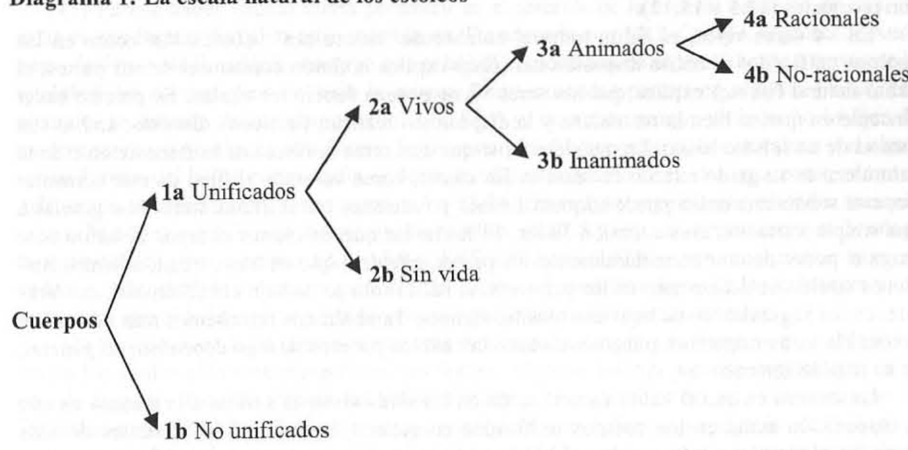
Además de explicar la cohesión del cosmos y de los cuerpos que lo habitan, el hálito estoico también pretende dar cuenta de las cualidades y los poderes propios de las distintas clases naturales. El hálito da cuenta de esto en dos sentidos complementarios: es el responsable, en la cosmogonía, de *generar* clases naturales que poseen esas cualidades y, una vez generadas, de garantizar su continuidad hasta la conflagración del cosmos. En la física estoica, las clases naturales se clasifican y ordenan en función de su lugar dentro de una escala natural, que es el orden jerárquico en que se distribuyen los distintos tipos de cuerpos al interior del cosmos. Como se muestra en el **Diagrama 1**, esta jerarquía posee cuatro niveles (cf. **29.1-3**). El primero, el de los cuerpos unificados (τὰ ἑνώμενα), es una subdivisión del conjunto de los cuerpos; el segundo, el de los seres vivos, es, a su vez, una subdivisión del nivel de los cuerpos unificados; el tercero, por su parte, el de los seres inanimados, es una subdivisión del nivel de los seres vivos; y el cuarto y último, el de los seres racionales, una subdivisión del nivel de los seres animados. Como bien lo apuntan algunos estudiosos (Hahm 1992: 31-34 y 1994: 178-203 e Inwood 1985: 23-7), los niveles de la escala natural se obtienen por dicotomía asimétrica: cada nivel se obtiene al dividirse sólo una de las divisiones anteriores. De acuerdo con los textos **12.3**, **12.7**, **12.8** y **12.14**, en cada nivel el hálito cobra una forma distinta. En el primero, toma la forma de una disposición o "condición" (ἕξις), en el segundo, de una naturaleza (φύσις), en el tercero, la forma del alma (ψυχή), y, en el cuarto, la forma de la razón (*ratio*, νοῦς). Cada una de estas formas se encarga de crear y mantener en existencia las clases naturales propias del nivel que corresponde a esa forma: las del primer nivel se crean y



se mantienen en existencia por disposición, las del segundo, por naturaleza, las del tercero por alma y las del cuarto por razón. Sin embargo, como veremos un poco más adelante, las formas inferiores de hálito también actúan en los niveles superiores y todas ellas parecen ser, en el fondo, modificaciones del hálito racional.

Si comenzamos con el nivel más básico de los cuerpos unificados, éstos se definen en **12.9** por oposición a los cuerpos compuestos de partes "en contacto" (ἐκ συναπτομένων) o de partes "separadas" (ἐκ διεστώτων). Esta distinción también aparece en **3.9**. En ese texto, los cuerpos unificados poseen entre sus partes una "unión connatural" (συμφυὴ ἕνωσις) y se distinguen, al igual que en **12.9**, de los cuerpos unidos por el mero contacto entre la superficie de sus partes (por ejemplo, una nave) o por una separación entre ellas por ejemplo, un ejército. ¿Qué cuerpos están unificados? Según lo sugiere **12.17** están unificados los objetos naturales homogéneos (por ejemplo, el oro, el hueso y la sangre, cf. capítulo 16), pero también los seres vivos, es decir, las plantas y los animales (racionales y no racionales). Pero ¿cuál es exactamente la diferencia entre los cuerpos unificados y los no-unificados? La respuesta a esta pregunta no es obvia. Por ejemplo, según **12.9**, la diferencia estriba en que las partes de los cuerpos unificados "co-padecen" (συμπάσχει) las mismas cosas. Este texto, sin embargo, no indica de manera explícita en qué consiste este co-padecimiento o co-afección (συμπάθεια), aunque el concepto de συμπάθεια es importante en el estoicismo (cf. **13.10**, **13.16** y **13. 23**, Hahm 1977: 163-174 y Meyer 2009: 80-85).

**Diagrama 1: La escala natural de los estoicos**




Los ejemplos que se ofrecen en **12.9** parecen mostrar que un cuerpo dotado de unión "natural" o "unificado" sería uno cuyas partes no existían antes de estar unidas entre ellas, ni existirán una vez que deje de existir el todo. En una nave o un ejército, en cambio, las partes pueden existir antes y después de estar unidas. Esta idea está implícita en el ejemplo del soldado al final de **12.9**. En este texto, parece indicarse que la existencia de una parte de un cuerpo de partes separadas no se vería necesariamente afectada por la destrucción de las demás partes: un soldado de un ejército podría seguir existiendo aunque mueran los demás soldados del ejército. En la dependencia ontológica de las partes con el todo consistiría, según esta lectura, la "unión connatural" característica de las partes de un cuerpo unificado. Y, de acuerdo con la teoría estoica del hálito, de esta unión es responsable el hálito bajo la forma de la disposición (ἕξις). Sin embargo, no hay realmente unanimidad en las fuentes respecto de este asunto. En particular, **12.17** sostiene que, contrariamente a lo que afirman **3.9** y **12.9**, en

los seres vivos no se da esta dependencia de las partes con el todo: al contrario, en ellos al menos ciertas partes (por ejemplo los nervios, las venas, las arterias, los cartílagos y los huesos de un animal) serían anteriores al todo.

Antes de pasar a la siguiente forma del hálito, conviene señalar que, en este contexto cosmológico, la noción de ἕξις no se define por oposición a la de διάθεσις, como ocurre en el contexto ético: según veremos en el capítulo 23, en el terreno de la ética los estoicos definen tanto la διάθεσις como la ἕξις como estados disposicionales del alma, pero, de acuerdo con la terminología técnica de su ética, la διάθεσις, a diferencia de la ἕξις, es un estado propio del alma virtuosa que, una vez alcanzado, es inmodificable (cf. por ejemplo el texto **23.2**). Por ello, con el fin de marcar el contraste entre ἕξις y διάθεσις en el contexto ético usaremos el término "condición" para referirnos a ἕξις y "disposición" para referirnos a διάθεσις. En el contexto cosmológico, en cambio, donde no aparece ese contraste, usaremos "disposición" para referirnos a ἕξις como la forma más baja del hálito.

El siguiente nivel de la escala natural es el de los seres que, además de estar unificados por disposición, poseen funciones vitales, en particular, crecimiento y nutrición (**12.7**, **12.8**, **12.10**, **12.12**). A este nivel pertenecen todos los seres vivos y de él quedan excluidos, por lo tanto, los cuerpos que, si bien están unificados, no poseen estas funciones, por ejemplo, las piedras y los metales. Debe advertirse que para la mayoría de los estoicos estas funciones no son exclusivas de los seres vivos que hay en la Tierra, pues existen seres vivos fuera de ella, a saber, los cuerpos celestes. Éstos, en efecto, poseen funciones vitales (**15.11**, **15.12** y **18.2**) y son racionales (**12.5** y **15.12**).

En los seres vivos, el hálito toma el nombre de "naturaleza" (φύσις). Así como en los cuerpos unificados el hálito disposicional (ἕξις) explica la unión connatural de sus partes, el hálito natural (φύσις) explica que los seres vivos posean funciones vitales. Es preciso hacer hincapié en que, si bien la naturaleza y la disposición realizan funciones distintas, ambas son formas de un mismo hálito. Lo que determina que éste tome la forma de la disposición o de la naturaleza es su grado interno de tensión. En efecto, como veremos al final de este comentario, esta substancia única puede adquirir formas y funciones tan distintas como ésas gracias a una simple variación en su tensión física. El hecho de que en ciertos cuerpos el hálito sólo tenga el poder de unir connaturalmente sus partes, mientras que en otros tenga, además, funciones vitales, se debe a que, en los primeros, el hálito sólo se da bajo cierta tensión, mientras que, en los segundos, se da bajo una tensión distinta. También nos referiremos más adelante a la idea clave, de raigambre pitagórica, según la cual los poderes de algo dependen, en general, de su tensión interna.

La manera en que el hálito natural actúa en los seres vivos es similar a la manera en que la disposición actúa en los cuerpos unificados en general, incluyendo los carentes de vida como las piedras: en ambos casos, el hálito se estira y contrae en el interior del cuerpo. Pero hay una diferencia importante. En los seres carentes de vida, como ya vimos, el hálito parte del centro geométrico del cuerpo (τὰ μέσα), se dirige hacia sus extremidades o superficie (τὰ ἄκρα) y, al alcanzarlas, viaja de regreso al centro (**12.7**). En los seres vivos, en cambio, el punto de partida y de llegada no es su centro geométrico (aunque cf. *SVF* 2.454), sino lo que los estoicos llaman su parte rectora o "conductora" (τὸ ἡγεμονικόν). El testimonio de Cicerón en **12.11** arroja luz sobre este asunto: algunas partes de los seres vivos poseen funciones distintas en el interior del todo y estas diversas funciones se complementan las unas a las otras gracias a que una de ellas, la parte rectora (τὸ ἡγεμονικόν), las coordina a las demás y se encargue de que todas trabajen para alcanzar un fin común, asociado con la sobrevivencia del ser vivo. Esta labor de coordinación se realiza justamente a través del movimiento neumático cuyo origen y punto de llegada se ubica en la parte rectora.



La idea de que esta parte no se halla necesariamente en el centro geométrico del ser vivo está bien documentada. En el caso de las plantas, por ejemplo, la parte rectora se sitúa en las raíces (**12.11**) y, en los seres animados, en la cabeza (**13.13**) o, según Crisipo, en el corazón (**13.14**). Pero ni las raíces de una planta, ni la cabeza o el corazón de un ser animado, están en el centro geométrico de esos seres. Lo mismo ocurre con el cosmos: su parte rectora es el sol, según Cleantes, o el éter del cielo, según Crisipo y Posidonio, pero no es la tierra, que sin embargo está en su centro geométrico (aunque algunos estoicos, asociados con Arquedemo, sostuvieron que la Tierra es, de hecho, la parte rectora del cosmos: cf. **12.4** y nuestras nn. a él).

Finalmente, los niveles tercero y cuarto de la escala natural, el de los seres animados y el de los seres racionales, figuran en **12.3**, **12.4**, **12.7** y **12.8**. Los seres racionales se ubican en una subdivisión del nivel de los seres animados: si bien todos los seres racionales son seres animados, no todos los seres animados son racionales. Al igual que los seres vivos, la parte rectora de los seres animados es la responsable de coordinar el funcionamiento de sus distintas partes. Esta idea figura en varios de los textos recogidos en nuestro capítulo 13, por ejemplo, en **13.13**. Lo mismo se aplica al cuarto nivel de la escala natural, el de los seres racionales. En este nivel el hálito toma el nombre de "razón": *ratio*, νοῦς (**12.3**, **12.7**, **12.8** y **12.14**). Al igual que la disposición, la naturaleza y el alma, la razón es hálito dotado de un cierto grado de tensión. Antes de ver por qué los estoicos sostuvieron que el cosmos es racional, son necesarias dos precisiones sobre cómo se relacionan entre sí las cuatro formas de hálito.

(1) Parece haber habido cierta polémica en el interior de la escuela respecto de cuál de estas cuatro formas de hálito es la más básica. De acuerdo con **12.3**, Crisipo, seguido de Antípatro de Tiro y de Posidonio, sostuvo que el hálito como razón (νοῦς) se difunde a través de la totalidad del cosmos pero no bajo la misma forma en todas partes: en algunas partes, por ejemplo, se difunde "como disposición" (ὡς ἕξις) y, en otras, aunque el texto no lo dice de modo expreso, bajo alguna otra forma. Según esta idea la disposición, la naturaleza y el alma, serían formas del hálito como razón es decir, modificaciones de ésta, idea que, como veremos más abajo, también parece estar supuesta en **12.16**. De esto se seguiría que el hálito racional es más básico que las formas inferiores. En cambio, en **12.8** y algunos textos sobre embriología y metafísica -por ejemplo **13.6**, **13.9** y *SVF* 2.802 = *LS* 47R)- parecen sostener que, en cada ser individual, las formas superiores del hálito son modificaciones de las inferiores y, en particular, que el hálito como alma se genera a partir del hálito como naturaleza.

(2) Hay seres en los cuales el hálito está presente de más de una forma y, en cambio, seres en los cuales sólo está presente de una forma. Algunas fuentes parecen indicar que, en el primer caso, las distintas formas del hálito abarcan *partes distintas* del ser. Tal es el caso de los testimonios de **12.3** y **12.8**: en nosotros, por ejemplo, el hálito se propagaría como disposición a través de los huesos, como naturaleza a través de las uñas y, como razón, a través de la parte rectora. Estos testimonios, sin embargo, plantean una dificultad si se les interpreta en el sentido de que cada una de estas partes sólo puede contener *una* forma de hálito. La dificultad sería que habría partes de nosotros que, al contener hálito como naturaleza o como razón, no podrían contener hálito como disposición, porque, si lo contuvieran, contendrían *dos* formas de hálito, lo cual es imposible *ex hypothesi*. Pero hay otra forma de interpretar estos testimonios y, en esta segunda interpretación, no se genera esta dificultad: en cualquier ser en que el hálito está presente bajo más de una forma, el hálito está presente en todas sus partes como disposición, pero sólo en algunas de ellas también está presente bajo otras formas. Por ejemplo, en nuestros huesos, el hálito sólo estaría presente como disposición. En nuestras uñas, en cambio, estaría presente como disposición y como naturaleza, pero no como alma ni como razón. En nuestros órganos sensoriales, en cambio, el hálito estaría presente como disposición, alma y razón, pero no como naturaleza, pues estos órganos no tienen las facultades de

nutrición y crecimiento. Lo mismo se aplicaría al cosmos: en algunas de sus partes, como las piedras, el hálito sólo presente como disposición; en otras, a saber las plantas, está presente como disposición y naturaleza; en otras, a saber los animales no-racionales, está presente como disposición, naturaleza y alma; y en otras, a saber los seres humanos y la parte rectora del cosmos, como disposición, naturaleza, alma y razón.

Preguntémonos ahora por qué los estoicos sostienen que el cosmos es un ser racional. Se trata de una tesis clave que no debe entenderse en el sentido débil de que el cosmos es racional porque contiene seres dotados de razón como nosotros. Tampoco debe entenderse en el sentido tal vez más fuerte de que el cosmos es racional porque posee una estructura inteligible que podemos captar a través de la razón. La tesis debe entenderse en el sentido muy fuerte de que el cosmos es racional porque, además de contener seres racionales y de poseer una estructura inteligible, es *sujeto* de procesos racionales, entre ellos, de pensamientos y razonamientos. En este sentido fuerte, la tesis no fue compartida por todos los estoicos. Boeto, por ejemplo, discípulo de Diógenes Babilonio, argumentó que el cosmos en su conjunto no es ni siquiera un ser animado (**12.13**). Sin embargo, con la excepción de Boeto, la tesis de la racionalidad del cosmos en el sentido fuerte es común entre los estoicos como se indica en los textos **12.3**, **12.4**, **12.11** y **12.14**. Pero ¿por qué el cosmos habría de ser racional en este sentido fuerte?

En las fuentes, cabe distinguir cuando menos dos argumentos, o familias de argumentos, destinados a defenderla. La primera familia –que llamaremos "$F_1$"– pretende mostrar que, puesto que (a) lo racional es superior (κρεῖττον) a lo no-racional y (b) no hay nada superior al cosmos, (c) el cosmos tiene que ser racional. En cambio, la segunda familia –"$F_2$"– procura establecer que puesto que (d) el cosmos genera el alma humana (ésta es un "fragmento", ἀπόσπασμα, de aquél) y que (e) en términos generales, si una cosa genera otra, la primera tiene que tener las mismas propiedades que la segunda (tesis a la que nos referiremos como "Principio de la Sinonimia Causal"), y dado también que (f) el alma humana es racional, se sigue que (g) el cosmos tiene que ser, él mismo, racional.

Un texto donde aparecen ejemplares de ambas familias es **12.13**. Estos ejemplares, nos dice el texto, figuraban en el tratado actualmente perdido *Sobre la Providencia* de Crisipo. Es importante notar que, en estos ejemplares crisipianos, la tesis (a) aparece en una formulación distinta: lo animal es superior a lo no-animal. En **12.14** aparece otro ejemplar de $F_1$ también defendido por Crisipo y, en **12.15**, uno defendido por Cleantes, aunque en sentido estricto este argumento de Cleantes no busca demostrar la racionalidad del cosmos, sino la existencia de dios. Sin embargo, los argumentos de esta familia tienen su origen en Zenón, como bien lo indica Cicerón en *ND* 2.21 y 3.22, ambos citados por von Arnim en *SVF* 1.111 junto con el pasaje central de la segunda parte de **12.16**. En la primera parte de **12.16** aparece un ejemplar de $F_2$ atribuido a Zenón. Según lo indica el texto, el argumento de Zenón causó polémica en el ámbito filosófico de su época y, de acuerdo con **12.16**, fue objeto de crítica y discusión entre estoicos y miembros de la escuela dialéctica a través de la figura de Alexino. El texto **12.16** también presenta a Zenón como el primer estoico en desarrollar un argumento perteneciente a esta familia $F_2$. Entre otros ejemplares de esta segunda familia, cabe citar el largo y detallado argumento de Cleantes en *ND* 2.23-36 (en el cual también figuran pasajes clave sobre su física y cosmología, por ejemplo, **15.8**) y el argumento de Crisipo que aparece justo después del de Cleantes, en *ND* 2.37-39.

En la familia $F_1$, las tesis clave (a) y (b) tienen su fundamento en la teleología estoica ejemplificada en **12.14** y **12.4**. En estos textos, en efecto, se explica por qué ciertos seres son superiores a otros y ninguno es superior al cosmos. El principio general que rige esta jerarquía podría tal vez expresarse del siguiente modo: $A$ es superior a $B$ si $B$ existe con vistas en $A$ pero $A$ no existe con vistas en $B$, lo cual ocurre si y sólo si (1) la existencia de $B$ es necesaria para el desempeño de las funciones propias de $A$, (2) la única función de $B$ es ayudar al desempeño de las funciones propias de $A$ y, finalmente, (3) la existencia de $B$ se debe a que ejerce esta función (si en el cosmos no hubiera la necesidad de que algo ejerciera esta función, $B$ no existiría). Por ejemplo, el serrucho existe con vistas en el carpintero en la medida en que, para ejercer su función propia, a saber, la construcción de estructuras de madera, el carpintero necesita el serrucho (primera condición), la única función del serrucho es ayudar al desempeño de esta función propia del carpintero (segunda condición) y si en el cosmos no existiera la necesidad de serruchar no existirían serruchos (tercera condición). En **12.4** y **12.14** se muestra cómo, de acuerdo con los estoicos, ciertos seres naturales son inferiores a otros en este sentido y cómo el hombre es superior a cualquier clase específica de ser natural. Y en **12.14**, también se advierte por qué el cosmos en su conjunto es superior al hombre: éste existe *para* contemplar e imitar al cosmos (*ad mundum contemplandum et imitandum*), idea que vuelve a surgir en estoicos tardíos como Epicteto según lo indica el texto **29.7** al que nos referiremos en el capítulo 29. Esto descarta explícitamente que el cosmos en su conjunto exista con vistas en el hombre (de lo cual se habría seguido, contrariamente a las intenciones del argumento estoico, que el hombre es superior al cosmos en su conjunto). Por este motivo, la teleología estoica no es antropocentrista sino cosmocentrista.

En $F_2$, una premisa clave, según lo apuntamos anteriormente, es el Principio de la Sinonimia Causal en (e), "si una cosa genera otra, la primera tiene que tener las mismas propiedades que la segunda". La idea que subyace a esta tesis es que algo que carece de una determinada propiedad no podría causar que otra cosa la tenga, por ejemplo, que algo carente de vida cause algo vivo o que algo feo cause algo bello. Esto puede resultar intuitivamente cierto para muchos de nosotros: si algo tiene vida, su causa también debe de tener vida y, si es bella, también debe ser bella. Como bien lo han señalado algunos estudiosos de las teorías antiguas de la causalidad, este principio es un concepto clave en la metafísica de Platón (Sedley 1998) y ya se encuentra presente en filósofos presocráticos como Anaxágoras (Barnes 1982: cap. 16). Por su parte, la premisa (d), "el cosmos genera el alma humana", puede entenderse en el sentido de que el alma se generó durante la cosmogonía junto con la especie humana y las demás clases naturales. Esta generación sigue una secuencia que más adelante estudiaremos pormenorizadamente, a través de los textos **15.2** a **15.8**. Pero cabe señalar aquí que, según lo indica **12.16**, este proceso de generación es análogo a la reproducción de las especies animales. La analogía radica en que ambos son un proceso que inicia con una semilla (σπέρμα) que contiene información detallada sobre cómo será el resultado. Según los estoicos, esta información predetermina enteramente el proceso de gestación en cada de una de sus etapas, de tal modo que el resultado sea alcanzado exitosamente. Según lo apunta **12.16**, el concepto clave de esta concepción de la cosmogonía es el de "razón seminal" (λόγος σπερματικός). No es éste el lugar para intentar evaluar filosóficamente estas dos familias de argumentos. Baste con mencionar que, como se ha hecho explícito en trabajos recientes (Sedley 2007: 78-86 y 212-231 y Powers 2008), existen antecedentes de ambas familias en filósofos anteriores. En particular, $F_1$ tiene un claro precursor en el *Tim.* de Platón (29B-30B) y $F_2$ un origen probable en los *Mem.* de Jenofonte (1.4.8) y el *Filebo* de Platón (29A9-30D9).

Para concluir este comentario, trataremos un último tema: ¿cuál es la composición material del alma racional en general, incluyendo la del cosmos? Como vimos anteriormente, toda alma racional, incluyendo la del cosmos, es una forma superior de hálito distinta de las inferiores por su grado de tensión física o "tonicidad" (τόνος). Como ahora veremos, la tensión característica del alma racional depende directamente de la naturaleza de sus componentes materiales.

Entre los estoicos hubo cierta controversia respecto de la composición material del hálito. Según Cleantes, el hálito está compuesto de calor, el cual es un tipo de fuego. Del argumento

de Cleantes a favor de esta tesis nos ocuparemos en el capítulo 15. Su principal razón para sostenerla es que todo ser natural contiene un calor interno que explica su cohesión y sus distintas capacidades, incluyendo, en el caso de los seres racionales, sus capacidades racionales. En el texto **12.17**, en cambio, se presenta una teoría distinta según la cual el hálito es una mezcla de fuego y aire, identificados como elementos "activos y eficientes" por oposición al agua y a la tierra, que son pasivos. En algunas fuentes esta teoría –distinta de la de Cleantes– es atribuida a Crisipo (cf. *SVF* 2.841=*LS* 47H). Según **12.17**, la razón para sostener que el hálito es una mezcla de fuego y aire es que, si sólo estuviera compuesto de fuego, no podría realizar el movimiento "tensional" de expansión y contracción por medio del cual otorga cohesión a los cuerpos y explica sus distintas capacidades. En efecto, la propiedad característica del fuego es la de ser caliente y, en virtud de esta cualidad, el hálito es capaz de expanderse. Pero, para realizar su movimiento tensional, el hálito también tiene que ser capaz de contraerse (de otro modo, la expansión no se detendría y terminaría por descomponer al cuerpo al que subyace). Por consiguiente, dado que toda contracción supone un enfriamiento y que la frialdad es la propiedad característica del aire, es necesario que el hálito también contenga aire. Cabe pensar que, según esta teoría, el fuego y el aire que componen al hálito no actúan simultáneamente, pues sus capacidades opuestas se anularían mutuamente y, al anularse, no causarían ningún movimiento. Para causar el movimiento de expansión y contracción propio del hálito, el fuego y el aire deben de actuar alternadamente. Sin embargo, existen testimonios en los cuales se afirma paradójicamente que el hálito estoico se mueve *al mismo tiempo* en direcciones opuestas (*SVF* 2.442 y 451-452), los cuales, como bien argumenta Sambursky, son contradichos por testimonios igualmente importantes donde se niega enfáticamente esta simultaneidad (Sambursky 1959: 29-31)

La teoría de Crisipo sobre la composición material del hálito no debe comprenderse en el sentido de que el hálito está compuesto de dos substancias irreductibles la una a la otra. Según podremos apreciarlo en el capítulo 15, Crisipo sostiene que, en general, los cuatro elementos no son substancias irreductibles las unas a las otras, sino formas distintas de una misma substancia: el aire, el agua y la tierra se generan por compresión y condensación del fuego, el cual es la única substancia realmente básica del mundo físico (**15.4**). De este modo la división de Crisipo entre elementos activos y pasivos en **12.17** no corresponde a una división substancial básica, sino a una mera división funcional entre los distintos poderes que adquiere una misma sustancia (el fuego). El fuego adquiere poderes distintos a medida que cambia su densidad y, en consecuencia, su volumen y su tensión interna: cuanto mayor es su densidad, menor es su volumen y, por consiguiente, siendo menor el espacio que debe abarcar, menor es su tensión. En concordancia con esta teoría, cada una de las cuatro formas de hálito –disposición, naturaleza, alma y razón– consistiría en una mezcla de fuego y aire, en el entendido de que este aire es fuego comprimido y que la mezcla de "fuego y aire" es, en realidad, una mezcla de dos formas del fuego: una al estado natural y otra comprimida.

El grado de tensión característico de cada una de las cuatro formas de hálito depende entonces de la proporción de fuego y aire presente en cada una. Por ejemplo, según **13.25**, el hálito anímico es más caliente y seco por contener una mayor proporción de fuego que de aire, mientras que el hálito natural es más húmedo y frío, por contener una mayor proporción de aire que fuego. La humedad del hálito natural se debe a que, si bien la humedad no es una cualidad del aire, sino del agua, el agua en general se obtiene por una condensación del aire. En este caso particular, la idea de Crisipo podría ser que el agua del hálito natural se obtiene por la condensación de una parte del aire que compone al hálito natural.

Habida cuenta de lo poco que sabemos sobre la teoría estoica del hálito es difícil entender cómo una substancia compuesta solamente de fuego y substancias derivadas del fuego por compresión podría, por sí sola, explicar, en la mayoría de los casos, que los seres dotados de



esa substancia tengan los poderes que de hecho tienen, por ejemplo, que un ser vivo tenga los poderes de nutrición y crecimiento o, para tomar otro ejemplo, que un ser racional tenga la capacidad de pensar. Es posible, sin embargo, formular algunas conjeturas y hacernos una idea aproximada sobre cómo la teoría emprendió esta explicación. Como ya vimos, los poderes que cada forma de hálito es capaz de causar se deben al grado de tensión propio de cada una. Cuanto mayor es la proporción de fuego "puro", es decir, no comprimido, mayor será su volumen y, por tanto, mayor su tensión. Asimismo, cuanto mayor sea su tensión, más elevados dentro de la escala natural serán los poderes que esta forma de hálito será capaz de causar. La idea general que subyace a esta teoría es que los poderes que una cosa es capaz de causar dependen directamente del grado de tensión física al que está sometida. Esta idea no es innovación de los estoicos pues es discutida por Platón (*Fedón* 86B5-D4, 92E4-95A3) y Aristóteles (*DA* 407b27-408a30) quienes la asocian con la tesis del pitagórico presocrático Filolao de que el alma es una armonía. Asimismo, los estoicos no son los únicos en defenderla durante la época helenística, pues también la comparten peripatéticos como Dicearco (frs. 5-12 Wehrli) y Aristoxeno (frs. 118-121 Wehrli).

Según Platón y Aristóteles, la tesis pitagórica afirma que el alma de un ser es el estado en que se hallan los componentes materiales de ese ser cuando están sometidos a cierto grado de tensión. Para tomar la formulación platónica, cabe referirnos al pasaje en que Simias, personaje del *Fed.* al que Platón vincula con los pitagóricos, argumenta contra Sócrates que la invisibilidad del alma no implica necesariamente su indestructibilidad porque existen cosas invisibles pero destructibles. El ejemplo de Simias es el estado de tensión de una cítara afinada, el cual es invisible pero se destruye al destruirse la cítara o sus cuerdas. Al desarrollar el ejemplo, Simias, en nombre de los pitagóricos, introduce la tesis que nos interesa (86B7-C5): cuando los componentes materiales de un ser se someten a cierta tensión física, ese ser adquiere un alma, es decir, el conjunto de los poderes característicos de un alma. En esta medida, los poderes que adquiere ese ser son el resultado de una tensión específica a la que están sometidos sus componentes materiales. Esa tensión, Platón la llama "armonía" (ἁρμονία), el mismo término empleado por Filolao y en **12.18**. Platón deja claro que la correlación entre esa tensión específica y esos poderes es doble: al someterse a ella los componentes adquieren los poderes en cuestión; pero cuando la tensión cambia de manera importante, los componentes pierden esos poderes. Esta doble correlación aparece en la versión estoica de la teoría que figura en **13.25**. Pero también está presente en el testimonio de Alejandro de Afrodisia en **12.18**. En él, Alejandro no se refiere explícitamente al concepto estoico de tensión. Pero el concepto está implícito en su ejemplo de la cítara.

Una diferencia importante entre la versión pitagórica que presenta Platón de la tesis del alma como armonía y la versión estoica en **13.25** y **12.18** es que, según la primera las propiedades anímicas se pierden al instante en que la tensión deja de ser suficiente. En la versión estoica, en cambio, estas propiedades no se pierden inmediatamente en todos los casos, sino que, en el caso de algunos seres animados, el alma, agente de los poderes anímicos, sobrevive sin la tensión física correspondiente. Esto ocurre cuando el cuerpo al cual el alma de esos seres estaba asociada, se desagrega y deja de existir como tal. Este tema surge en los textos **13.3** y **13.6** de nuestro siguiente capítulo y es importante para entender el concepto estoico de muerte, que a su vez es fundamental para comprender teoría estoica de la conflagración que estudiaremos en el capítulo 18. Pero, en términos generales, la idea clave de la teoría estoica del hálito de que los poderes que algo es capaz de causar dependen directamente del grado de tensión al que está sometido es, en muchos aspectos, la misma que Platón discute en este pasaje. Otra diferencia significativa entre las dos versiones es que, en la pitagórica, la correlación entre tensión y poder se restringe al caso particular del alma: los poderes causados por la tensión de los componentes materiales de un ser son sus poderes anímicos. En la versión

estoica, en cambio, la correlación se aplica no sólo al alma y sus poderes anímicos, sino también a otros dos ámbitos que abarca el hálito: el de los poderes cohesivos presentes en todos los seres unificados y el de los poderes vitales presentes en todos los seres vivos. Como hemos podido observar a lo largo de este capítulo, los estoicos argumentan que estos poderes también se explican por el grado de tensión del hálito que se difunde en los seres unificados y los seres vivos. Cabe preguntarse si acaso la teoría armónica de los pitagóricos no contiene ya elementos que permiten esta aplicación más amplia del concepto de tensión (cf. Barker 2007). En ese caso, el pitagorismo podría constituir un antecedente importante de la teoría estoica del hálito.

# Textos Anotados
# Cosmos, hálito y teleología

**12.1 Estobeo, *Ecl.* 1.184, 8-185, 24 (*SVF* 2.527)**

Χρυσίππου. Κόσμον δ' εἶναί φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων· ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. Λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται. Τοῦ δὲ κατὰ τὴν διακόσμησιν λεγομένου κόσμου τὸ μὲν εἶναι περιφερόμενον περὶ τὸ μέσον, τὸ δ' ὑπομένον· περιφερόμενον μὲν τὸν αἰθέρα, ὑπομένον δὲ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐπ' αὐτῆς ὑγρὰ καὶ τὸν ἀέρα. Τὸ γὰρ τῆς πάσης οὐσίας πυκνότατον ὑπέρεισμα πάντων εἶναι κατὰ φύσιν, ὅνπερ τρόπον ἐν ζῴῳ τὰ ὀστέα, τοῦτο δὲ καλεῖσθαι γῆν. Περὶ δὲ ταύτην τὸ ὕδωρ περικεχύσθαι σφαιρικῶς, ὁμαλωτέραν τὴν ἴσχυν διειληχός. Τῆς γὰρ γῆς ἐξοχάς τινας ἐχούσης ἀνωμάλους διὰ τοῦ ὕδατος εἰς ὕψος ἀνηκούσας, ταύτας δὴ νήσους καλεῖσθαι· τούτων δὲ τὰς ἐπὶ πλεῖον διηκούσας ἠπείρους προσηγορεῦσθαι ὑπ' ἀγνοίας τοῦ περιέχεσθαι καὶ ταύτας πελάγεσι μεγάλοις. Ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος τὸν ἀέρα ἐξῆφθαι καθάπερ ἐξατμισθέντα, καὶ περικεχύσθαι σφαιρικῶς· ἐκ δὲ τούτου τὸν αἰθέρα ἀραιότατον ὄντα καὶ εἰλικρινέστατον. Τὸν μὲν οὖν κατὰ τὴν διακόσμησιν λεγόμενον κόσμον εἰς ταύτας διακεκρίσθαι τὰς φύσεις· τὸ δὲ περιφερόμενον αὐτῷ ἐγκυκλίως αἰθέρα εἶναι, ἐν ᾧ τὰ ἄστρα καθίδρυται, τά τε ἀπλανῆ καὶ τὰ πλανώμενα, θεῖα τὴν φύσιν ὄντα καὶ ἔμψυχα καὶ διοικούμενα κατὰ τὴν πρόνοιαν. Τῶν μὲν οὖν ἀπλανῶν ἄστρων ἀκατάληπτον εἶναι τὸ πλῆθος, τὰ δὲ πλανώμενα ἑπτὰ τὸν ἀριθμὸν εἶναι, πάντα δὲ τὰ πλανώμενα ταπεινότερα τῶν ἀπλανῶν. Τετάχθαι δὲ τὰ μὲν ἀπλανῆ ἐπὶ μιᾶς ἐπιφανείας, ὡς καὶ ὁρᾶται· τὰ δὲ πλανώμενα ἐπ' ἄλλης καὶ ἄλλης σφαίρας· περιέχεσθαι δὲ πάσας τὰς τῶν πλανωμένων ὑπὸ τῆς τῶν ἀπλανῶν σφαίρας. Τῶν δὲ πλανωμένων ὑψηλοτάτην εἶναι μετὰ τὴν <τῶν> ἀπλανῶν τὴν τοῦ Κρόνου, μετὰ δὲ ταύτην τὴν τοῦ Διός, εἶτα τὴν τοῦ Ἄρεος, ἐφεξῆς δὲ τὴν τοῦ Ἑρμοῦ καὶ μετ' αὐτὴν τὴν τῆς Ἀφροδίτης, εἶτα τὴν τοῦ ἡλίου, ἐπὶ πᾶσι δὲ τὴν τῆς σελήνης, πλησιάζουσαν τῷ ἀέρι. Διὸ καὶ ἀερωδεστέραν φαίνεσθαι καὶ μάλιστα διατείνειν τὴν ἀπ' αὐτῆς δύναμιν εἰς τὰ περίγεια. Ὑπὸ δὲ τὴν σελήνην τὴν τοῦ ὑπ' αὐτοῦ φερομένου ἀέρος, εἶτα τὴν <τοῦ> ὕδατος, τελευταίαν δὲ τὴν τῆς γῆς, περὶ τὸ μέσον σημεῖον τοῦ κόσμου κειμένης, ὃ δὴ τοῦ παντός ἐστι κάτω, ἄνω δὲ τὸ ἀπ' αὐτοῦ εἰς τὸ κύκλῳ πάντῃ.

**2** ἐξ $P^2$ : ἐς $FP^1$ **4** δ' ἑτέρος F : δεύτερος P : δ' ἑτέρως corr. Diels **8** μὲν Canter cum $P^2$ : καὶ $FP^1$ **13** ἴσχυν codd. : χύσιν Usener : φύσιν Diels : σχέσιν Hense / δ' ειληχός FP : διειληχός Canter **14-15** ταύτας δὲ FP : ταύτας δὴ Meineke **16** ἀπείρους FP : ἠπείρους corr. Gaisford / προσηγορεύεσθαι $P^1$ : προσαγορεύεσθαι $P^2$ **18-19** σφαιρικῶς καὶ περικεχεῖσθαι F : σφαιρικῶς καὶ περικεχύσθαι Wachsmuth et von Arnim cum P : καὶ περικεχύσθαι σφαιρικῶς Diels : καὶ σφαιρικῶς περικεχύσθαι Meineke **19** ἀραιότατον τε FP : ἀραιότατον ὄντα Meineke **22** αὐτου FP : αὐτῷ Meineke **25** ἀστέρων FP : ἄστρων corr. Meineke **26-27** τὰ δὲ πλανώμενα ἑπτὰ τὸν ἀριθμὸν εἶναι om. F **29** ἀπ' ἄλλης FP : ἐπ' ἄλλης corr. Heeren / φορᾶς FP : σφαίρας Diels **32** <τῶν> add. Meineke **38** ὑπ' αὐτοῦ] ἐπὶ ταὐτοῦ Diels **39** <τοῦ> add. Heeren **40** κειμένην FP : κειμένης corr. Heeren

Para otro texto importante sobre la estructura del cosmos, paralelo a éste y que también se refiere explícitamente a Crisipo, cf. *SVF* 2.555. Véase también el conjunto de textos recogidos por von Arnim en *SVF* 2.558-573.

**1-5** Κόσμον – τελειοῦται Estos tres sentidos del término "cosmos" vuelven aparecer en un orden distinto en **12.3**. Cf. también **12.4** y **12.6**. Puede consultarse también el testimonio de Filón en *SVF* 2.620 (= **18.13**) y 621. Cf. Ps. Aristóteles, *Mun.* 391b9-10.

**9-11** Τὸ γὰρ τῆς πάσης οὐσίας – τοῦτο δὲ καλεῖσθαι γῆν Sobre el geocentrismo estoico y su defensa por parte de Cleantes contra el heliocentrismo de Aristarco, cf. Bénatouil 2005a. Véase también **15.3** y **18.3**.

**12** σφαιρικῶς El agua se esparce esféricamente sobre la tierra porque la superficie terrestre es esférica. Sobre la esfericidad de la Tierra, de los astros y del cosmos en su conjunto, cf. *SVF* 2.547, 2.650 y 2.654 y nuestras nn. al texto **11.2**. Cleantes parece haber sido el único estoico que negó la esfericidad de los cuerpos celestes y sostuvo que son cónicos, cf. *SVF* 1.498 y 1.508. Para la esfericidad del cosmos en Aristóteles, cf. *DC* 2.4 286a5-11 y 286b32-287a5 y 2.12 291b28-292a3 y 293a4-11 y Kouremenos 2010.

**19** τὸν αἰθέρα Sobre el origen del αἰθήρ en la filosofía presocrática y su relación con los otros elementos, cf. Kingsley 1995. Para el concepto de un quinto elemento en Aristóteles (necesario para explicar la circularidad del movimiento de los cuerpos celestes), cf. principalmente *DC* libro 1, caps. 2-3. Para una discusión de este concepto en la antigüedad tardía, cf. Wildberg 1988 y Baltzly 2002.

## 12.2 Sexto Empírico, *AM* 9.331-336 (*SVF* 2.524; *LS* 44A; *FDS* 869)

Ἡ περὶ τοῦ ὅλου σκέψις ἀναγκαία ἐστὶ τοῖς μὲν φυσικοῖς, ἐπεὶ ἄτοπον καθέστηκε τούτους περὶ τοῦ ὅλου καὶ τοῦ παντὸς ἐπαγγελλομένους τὸ ἀληθὲς ἐρεῖν μὴ εἰδέναι τί ποτέ ἐστι τὸ ὅλον καὶ τίνα τὰ μέρη, τοῖς δὲ σκεπτικοῖς πρὸς ἔλεγχον τῆς τῶν δογματικῶν προπετείας. καὶ δὴ οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλόσοφοι διαφέρειν ὑπολαμβάνουσι τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν· ὅλον μὲν γὰρ εἶναι λέγουσι τὸν κόσμον, πᾶν δὲ τὸ σὺν τῷ κόσμῳ ἔξωθεν κενόν, καὶ διὰ τοῦτο τὸ μὲν ὅλον πεπερασμένον εἶναι (πεπέρασται γὰρ ὁ κόσμος), τὸ δὲ πᾶν ἄπειρον (τοιοῦτον γὰρ τὸ ἐκτὸς τοῦ κόσμου κενόν). ὁ δὲ Ἐπίκουρος ἀδιαφόρως τήν τε τῶν σωμάτων καὶ τὴν τοῦ κενοῦ φύσιν ὅλον τε καὶ πᾶν προσαγορεύειν εἴωθεν· ὁτὲ μὲν γάρ φησιν, ὅτι ἡ τῶν ὅλων φύσις σώματά ἐστι καὶ κενόν, ὁτὲ δέ, ὅτι τὸ πᾶν κατ' ἀμφότερα ἄπειρόν ἐστι, κατά τε σώματα καὶ τὸ κενόν, τουτέστι κατά τε τὸ πλῆθος τῶν σωμάτων καὶ κατὰ τὸ μέγεθος τοῦ κενοῦ, ἀντιπαρηκουσῶν ἀλλήλαις τῶν καθ' ἑκάτερον ἀπειριῶν. οἱ δὲ φάμενοι μηδ' ὅλως εἶναι κενόν, ὡς οἱ ἐκ τοῦ Περιπάτου, τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν τῶν σωμάτων μόνον, οὐχὶ δὲ καὶ τοῦ κενοῦ ἐπικατηγοροῦσιν. γέγονε δέ τις διάστασις βραχεῖα καὶ περὶ τοῦ μέρους. Ἐπίκουρος μὲν γὰρ ἕτερον ἠξίου τυγχάνειν τὸ μέρος τοῦ ὅλου, καθάπερ τὴν ἄτομον τοῦ συγκρίματος,



εἴγε ἐκείνη μὲν ἄποιός ἐστι, τὸ δὲ σύγκριμα πεποίωται, ἤτοι λευκὸν ἢ μέλαν ἢ κοινῶς κεχρωσμένον καὶ ἤτοι θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ ἄλλην τινὰ ἔχον ποιότητα. οἱ δὲ Στωικοὶ οὔτε ἕτερον τοῦ ὅλου τὸ μέρος οὔτε τὸ αὐτό φασιν ὑπάρχειν· ἡ γὰρ χεὶρ οὔτε ἡ αὐτὴ τῷ ἀνθρώπῳ ἐστίν (οὐ γάρ ἐστιν ἄνθρωπος), οὔτε ἑτέρα παρὰ τὸν ἄνθρωπον (σὺν αὐτῇ γὰρ ὁ ἄνθρωπος νοεῖται ἄνθρωπος).

**4** καὶ om. N **8-9** πᾶν δὲ σὺν τῷ κόσμῳ τὸ ἔξωθεν κενόν von Arnim in app. crit. **10** πεπέρασται μὲν γὰρ ὁ κόσμος N **20** τῶν om. ABVR **25** λευκὸν <ὂν> Bekker / κεχρωσμένον Gen. : κεχρωμένον N : κεχωρισμένον LEABVR

**6-7** διαφέρειν ὑπολαμβάνουσι τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν Sobre la distinción entre τὸ πᾶν y τὸ ὅλον cf. *SVF* 2.522-523 y **2.6**. Los estoicos no siempre respetan esta distinción, pues en ocasiones usan τὸ πᾶν para referirse al cosmos mismo y no a la suma del cosmos con el vacío extra-cósmico. Véase por ejemplo Zenón *ap.* Alejandro de Licópolis en **18.1**.

**26-27** οὔτε ἕτερον τοῦ ὅλου τὸ μέρος οὔτε τὸ αὐτό φασιν ὑπάρχειν Cf. Sexto Empírico *AM* 9.352.

## 12.3 DL 7.137-140 (*SVF* 2.526 y 634; LS 44F y 47O)

Λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς· αὐτόν τε τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὃς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγένητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως, κατὰ χρόνων ποιὰς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν· καὶ αὐτὴν δὲ τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων κόσμον εἶναι λέγουσι· καὶ τρίτον τὸ συνεστηκὸς ἐξ ἀμφοῖν. καὶ ἔστι κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας ἤ, ὥς φησι Ποσειδώνιος ἐν τῇ Μετεωρολογικῇ στοιχειώσει, σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. οὐρανὸς δέ ἐστιν ἡ ἐσχάτη περιφέρεια ἐν ᾗ πᾶν ἵδρυται τὸ θεῖον.

Τὸν δὴ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν, καθά φησι Χρύσιππός τ' ἐν τῷ πέμπτῳ Περὶ προνοίας καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ τρισκαιδεκάτῳ Περὶ θεῶν, εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς· ἀλλ' ἤδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν δὲ ἧττον. δι' ὧν μὲν γὰρ ὡς ἕξις κεχώρηκεν, ὡς διὰ τῶν ὀστῶν καὶ τῶν νεύρων· δι' ὧν δὲ ὡς νοῦς, ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ. οὕτω δὴ καὶ τὸν ὅλον κόσμον ζῷον ὄντα καὶ ἔμψυχον καὶ λογικόν, ἔχειν ἡγεμονικὸν μὲν τὸν αἰθέρα, καθά φησιν Ἀντίπατρος ὁ Τύριος ἐν τῷ ὀγδόῳ Περὶ κόσμου. Χρύσιππος δ' ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ προνοίας καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ Περὶ θεῶν τὸν οὐρανόν φασι τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου, Κλεάνθης δὲ τὸν ἥλιον. ὁ μέντοι Χρύσιππος διαφορώτερον πάλιν τὸ καθαρώτατον τοῦ αἰθέρος ἐν ταὐτῷ, ὃ καὶ πρῶτον θεὸν λέγει· <ὂν> αἰσθητικῶς ὥσπερ κεχωρηκέναι διὰ τῶν ἐν ἀέρι καὶ διὰ τῶν ζῴων ἁπάντων καὶ <φυσικῶς διὰ τῶν> φυτῶν· διὰ δὲ τῆς γῆς αὐτῆς καθ' ἕξιν.

**2** πάσης F / ἰδίως ποιόν $BP^1F$ : ποιόν sine ἰδίως $DP^4$ : ἰδιοποιόν Suda / ἀγένητος Φ : ἀγέννητος BPFD Suda **3** διακοσμίσεως F **5** τῶν ἀστέρων secl. von Arnim **7** ἰδίως ποιὸς PFD : ἰδιοποιὸς Suda **9** θεῶν BPFD : στοιχείων Suda **12** διοικεῖσθαι BΦ : οἰκεῖσθαι PFD Suda **12-14** καθά – θεῶν in mg $F^2$ **13** τ' om. BD **14** ἐν τῷ τρισκαιδεκάτῳ $F^2$: ἐν τῷ τρίτῳ Marcovich cum Cobet : ἐν τοῖς Sandbach **23** μέντοι BPD : δὲ F / καθαρώτατον $BP^1$: καθαρώτερον $ΦDP^4$ in mg **24** λέγει Marcovich : λέγουσιν BPFΦD / <ὂν> suppl. Marcovich (ante αἰσθητικῶς lac. ind. von Arnim qui τὸν δὲ αὐτὸν suppl.) **25** <φυσικῶς διὰ τῶν> add. Marcovich cum von Arnim

Este texto es la continuación de **15.3**. Para los temas aquí tratados, cf. **12.4**, **12.11** y **12.14** y el testimonio de Filón en *DAM* 94 (= *SVF* 2.618). La idea de que el hálito se difunde a lo largo del cosmos bajo la forma de alma también está implícita en el uso estoico del concepto platónico de "alma del cosmos" (ψυχὴ τοῦ κόσμου), cf. textos **18.6**, **18.8** y **18.12**. Sobre la divinidad del éter cf. **17.3**.

**17** ὡς νοῦς Cf. *SVF* 2.460. Sin embargo, no todos los testimonios sobre los tipos de hálito en el estoicismo se refieren al hálito racional. Cf. los dos testimonios de Pseudo-Galeno en *SVF* 2.716 donde únicamente se mencionan ἕξις, φύσις y ψυχή.

## 12.4 Eusebio, *PE* 15.15.1-9 (*SVF* 2.528 y 642; LS 67L)

Ὅλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι προσαγορεύουσι θεόν· τοῦτον δὲ ἕνα μόνον εἶναί φασι καὶ πεπερασμένον καὶ ζῷον καὶ ἀΐδιον καὶ θεόν. ἐν γὰρ τούτῳ πάντα περιέχεσθαι τὰ σώματα, κενὸν δὲ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν αὐτῷ. τὸ γὰρ ἐκ πάσης τῆς οὐσίας ποιὸν προσαγορεύεσθαι <κόσμον καὶ> τὸ κατὰ τὴν διακόσμησιν τὴν τοιαύτην καὶ διάταξιν ἔχον. διὸ κατὰ μὲν τὴν προτέραν ἀπόδοσιν ἀΐδιον τὸν κόσμον εἶναί φασι, κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν γενητὸν καὶ μεταβλητὸν κατὰ περιόδους ἀπείρους γεγονυίας τε καὶ ἐσομένας. καὶ τὸ μὲν ἐκ τῆς πάσης οὐσίας ποιὸν κόσμον ἀΐδιον εἶναι καὶ θεόν· λέγεσθαι δὲ κόσμον σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἀέρος καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς φύσεων· λέγεσθαι δὲ κόσμον καὶ τὸ οἰκητήριον θεῶν καὶ ἀνθρώπων <καὶ> <τὸν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων> καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γενομένων συνεστῶτα. ὃν γὰρ τρόπον πόλις λέγεται διχῶς, τό τε οἰκητήριον καὶ τὸ ἐκ τῶν ἐνοικούντων σὺν τοῖς πολίταις σύστημα, οὕτως καὶ ὁ κόσμος οἱονεὶ πόλις ἐστὶν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων συνεστῶσα, τῶν μὲν θεῶν τὴν ἡγεμονίαν ἐχόντων, τῶν δὲ ἀνθρώπων ὑποτεταγμένων. κοινωνίαν δ' ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλους διὰ τὸ λόγου μετέχειν, ὅς ἐστι φύσει νόμος· τὰ δ' ἄλλα πάντα γεγονέναι τούτων ἕνεκα. οἷς ἀκολούθως νομιστέον προνοεῖν τῶν ἀνθρώπων τὸν τὰ ὅλα διοικοῦντα θεόν, εὐεργετικὸν ὄντα καὶ χρηστὸν καὶ φιλάνθρωπον δίκαιόν τε καὶ πάσας ἔχοντα τὰς ἀρετάς. διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος, ἐπειδὴ τοῦ ζῆν αἴτιος ἡμῖν ἐστι. καθ' ὅσον δὲ εἰρομένῳ λόγῳ πάντα διοικεῖ ἀπαραβάτως ἐξ ἀϊδίου προσονομάζεσθαι Εἱμαρμένην· Ἀδράστειαν δέ, ὅτι οὐδὲν ἔστιν αὐτὸν ἀποδιδράσκειν· Πρόνοιαν δ' ὅτι πρὸς τὸ χρήσιμον οἰκονομεῖ ἕκαστα. ἡγεμονικὸν δὲ τοῦ κόσμου Κλεάνθει μὲν ἤρεσε τὸν ἥλιον εἶναι διὰ τὸ μέγιστον τῶν ἄστρων ὑπάρχειν καὶ πλεῖστα συμβάλλεσθαι πρὸς τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν, ἡμέραν καὶ ἐνιαυτὸν ποιοῦντα καὶ τὰς ἄλλας ὥρας. τισὶ δὲ τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως ἔδοξε γῆν τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι τοῦ κόσμου, Χρυσίππῳ δὲ τὸν αἰθέρα τὸν καθαρώτατον καὶ εἰλικρινέστατον, ἅτε πάντων εὐκινητότατον ὄντα καὶ τὴν ὅλην περιάγοντα τοῦ κόσμου φοράν.

**2** πεπερασμένον] πεφασμένον B **2-3** καὶ θεόν om. B **4** <κόσμον καὶ> add. Mras cum Diels : <θεόν, οὐ> von Arnim **9** κόσμον σύστημα Mras cum codd : <καὶ> ante σύστημα add. Diels **11** <καὶ> add. Mras : <ἢ> add. Diels / <τὸν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων> add. Mras cum Diels **12** συνεστῶτα codd : σύστημα von Arnim **13** οἱονεὶ] οἷον ONV **15** δ' om. B **20** εἱρομένῳ λόγῳ om. B **21** ἐξ ἀϊδίου om. B

**1** Ὅλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι προσαγορεύουσι θεόν Esta tesis corresponde a la tercera definición de "cosmos" en **12.1** y a la primera en **12.3**.

**12** ὃν γὰρ τρόπον πόλις λέγεται διχῶς Cf. **30.9**.

**15** τῶν δὲ ἀνθρώπων ὑποτεταγμένων Cf. **12.14** y **29.7**, así como nuestras nn. a esos textos.

**16-17** τὰ δ' ἄλλα πάντα γεγονέναι τούτων ἕνεκα El τούτων, al igual que el τούτων de la línea 11, se refiere a los hombres y los dioses. En **12.14**, se presenta, como veremos más abajo, una división más compleja de la estructura teleológica del cosmos.

**23** ἡγεμονικὸν δὲ τοῦ κόσμου Κλεάνθει μὲν ἤρεσε τὸν ἥλιον εἶναι Cf. Estobeo, *Ecl.* 1.187, 4-5 y los demás testimonios recogidos por von Arnim en *SVF* 1.499.



**26** τισὶ δὲ τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως ἔδοξε γῆν τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι τοῦ κόσμου Es una tesis sostenida por Arquedemo (cf. Estobeo, *Ecl.* 1.187, 6-7: Ἀρχέδημος τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου ἐν γῇ ὑπάρχειν ἀπεφήνατο = *SVF* 3 Archedemus 15). La tesis también aparece (aunque sin referencia a Arquedemo) en Sexto Empírico, *AM* 9.121-122. En ninguna de estas fuentes se indican las razones que pudieron haber estado por detrás de esta creencia heterodoxa. Una posibilidad es que la parte rectora de un ser vivo debe de situarse en su centro geométrico y, por lo tanto, ya que la Tierra ocupa el centro geométrico del cosmos, ésta debe ser su parte rectora. Probablemente estos estoicos sean los mismos que sostuvieron que la cosmogonía tiene su punto de partida en la tierra (**15.9** y *SVF* 2.583) y no en el fuego o el agua como argumentaron los Zenón, Cleantes y Crisipo (**15.2**, **15.3**, **15.7**), por considerar, aquí también, que la Tierra es el centro geométrico del cosmos y el centro geométrico de un cuerpo esférico es su principio rector (ἀρχή).

## 12.5 Cicerón, *ND* 2.39 (*SVF* 2.684; LS 54H)

Atque hac mundi divinitate perspecta tribuenda est sideribus eadem divinitas; quae ex mobilissima purissimaque aetheris parte gignuntur neque ulla praeterea sunt admixta natura totaque sunt calida atque perlucida, ut ea quoque rectissime et animantia esse et sentire atque intellegere dicantur.

**2** nobilissima P

**3** perlucida Cf. Mayor 1883 *ad loc.* (vol. 2: 131): "Are we to take this in the sense of 'very bright' as in *Div.* 1.130 *illustris et perlucida stella*, and probably *ND* 2.30, or in the more usual sense of 'transparent' as in 1.75, 2.142, cf. *perlucens* 2.54?" Cf. Pease 1958: 634.

## 12.6 Cleómedes, *Cael.* 1.1, 3-18 (*SVF* 2.529)

Τοῦ κόσμου πολλαχῶς λεγομένου ὁ νῦν ἡμῖν λόγος ἐνεστηκὼς περὶ τοῦ κατὰ τὴν διακόσμησίν ἐστιν, ὃν ὁρίζονται οὕτω. Κόσμος ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων. Οὗτος δὲ πάντα μὲν τὰ σώματα ἐμπεριέχει, οὐδενὸς ἁπλῶς ἐκτὸς αὐτοῦ ὑπάρχοντος, ὡς ἐν ἑτέροις δείκνυται· οὐ μὴν ἄπειρός γε, ἀλλὰ πεπερασμένος ἐστίν, ὡς τοῦτο δῆλον ἐκ τοῦ ὑπὸ φύσεως αὐτὸν διοικεῖσθαι. Ἀπείρου μὲν γὰρ οὐδενὸς φύσιν εἶναι δυνατόν· δεῖ γὰρ κατακρατεῖν τὴν φύσιν, οὗτινός ἐστιν· ὅτι δὲ φύσιν ἔχει τὴν διοικοῦσαν αὐτόν, γνώριμον πρῶτον μὲν ἐκ τῆς τάξεως τῶν ἐν αὐτῷ μερῶν, ἔπειτα ἐκ τῆς τῶν γινομένων τάξεως, τρίτον ἐκ τῆς συμπαθείας τῶν ἐν αὐτῷ μερῶν πρὸς ἄλληλα, τέταρτον ἐκ τοῦ ἕκαστα πρός τι πεποιῆσθαι, καὶ λοιπὸν ἐκ τοῦ πάντα μεγαλωφελεστάτας παρέχεσθαι τὰς χρείας· ἅπερ ἴδια καὶ τῶν ἐπὶ μέρους φυσεών ἐστιν. Ὥστε φύσιν ἔχων τὴν διοικοῦσαν <αὐτόν> αὐτὸς μὲν πεπέρανται ἀναγκαίως· τὸ δὲ ἐκτὸς αὐτοῦ κενόν ἐστιν ἀπὸ παντὸς μέρους εἰς ἄπειρον διῆκον·

**3** ἐν τούτοις DFMPLC : ἐν τούτῳ SVEBH **8** οὗτινός] οὗ φύσις PL **14** <αὐτόν> add. Renehan **14-15** πεπεράτωται L : πεπέρανται cett. : πεπέρασται corr. Todd

## 12.7 Filón, *QD* 35-45 (*SVF* 2.458; LS 47Q)

τῶν γὰρ σωμάτων τὰ μὲν ἐνεδήσατο ἕξει, τὰ δὲ φύσει, τὰ δὲ ψυχῇ, τὰ δὲ λογικῇ ψυχῇ. λίθων μὲν οὖν καὶ ξύλων, ἃ δὴ τῆς συμφυΐας ἀπέσπασται, δεσμὸν κραταιότατον ἕξιν εἰργάζετο· ἡ δέ ἐστι πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ' ἑαυτό· ἄρχεται μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα τείνεσθαι, ψαῦσαν δὲ ἄκρας ἐπιφανείας ἀνακάμπτει πάλιν, ἄχρις ἂν ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀφίκηται τόπον, ἀφ' οὗ τὸ πρῶτον ὡρμήθη· ἕξεως ὁ συνεχὴς οὗτος δίαυλος ἄφθαρτος, [...] τὴν δὲ φύσιν ἀπένειμε τοῖς φυτοῖς κερασάμενος αὐτὴν

ἐκ πλείστων δυνάμεων, θρεπτικῆς τε καὶ μεταβλητικῆς καὶ αὐξητικῆς. [...] ψυχὴν δὲ φύσεως τρισὶ διαλλάττουσαν ὁ ποιῶν ἐποίει, αἰσθήσει, φαντασίᾳ, ὁρμῇ· τὰ μὲν γὰρ φυτὰ ἀόρμητα, ἀφάνταστα, αἰσθήσεως ἀμέτοχα, τῶν δὲ ζῴων ἕκαστον ἀθρόων μετέχει τῶν εἰρημένων. [...] ἴδωμεν δὲ τίνι τῶν ἄλλων ζῴων ὑπερβέβληκεν ἄνθρωπος. ἐξαίρετον οὗτος τοίνυν γέρας ἔλαχε διάνοιαν, ἣ τὰς ἁπάντων φύσεις σωμάτων τε ὁμοῦ καὶ πραγμάτων εἴωθε καταλαμβάνειν.

**1** ἐνεδύσατο AH : ἐνεδύσαντο E **2** ἕξιν UE / φύσιν UE / ψυχὴν E / δὲ καὶ λογικῇ UF : δὲ λογικὴν ψυχὴν E / λίθον MH¹P **3** ξύλον MH²P / τῆς συμφωνίας b : τῇ συμφυΐᾳ A **4** ἡ ] εἰ A **7** ante ἕξεως add. φυτῶν δυνάμεις τρεῖς, θρεπτική, αὐξητική, μεταβλητική MAGHP / ἄφθαρτος om. E **9** θρεπτικῆς τε καὶ γεννητικῆς καὶ αὐξητικῆς E : καὶ αὐξητικῆς om. UF **11** τὰ μὲν δὴ φυτὰ τούτων ἀμέτοχα E : μὲν γὰρ φυτὰ ἀόρμητα om. AG **12** ἀθρόον AUHPE **13** ὑπερβέβληκεν MAH¹P : ὑπερβέβηκεν cett. **14** ἣ MG : ἢ A : ᾗ von Arnim

De manera general, sobre la escala natural de los estoicos, cf. (además del texto siguiente) Orígenes, *DPR* 3.1.2-3 (cf. *Orat.* 6.1), Simplicio, *In cat.*306, 19-27, Séneca *Ep.* 58.8-11 y 14. Véase también el testimonio de Alejandro de Afrodisia en **13.23**. La escala natural de los estoicos se discute en Inwood 1985: 23-7, Long 1982 y Hahm 1992: 31-34 y 1994: 178-203 y, más recientemente, en Gelinas 2006 (con especial concentración en Cicerón, *ND* 2) y Bénatouil 2005b.

**4** πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ' ἑαυτό Sobre este movimiento tónico del hálito (τονικὴ κίνησις), cf. *SVF* 2.448, 451, 454, **14.27** y **24.6**. Sobre la noción de tensión como concepto clave en la explicación de la estabilidad del cosmos y sus partes, cf. *SVF* 2.447, 457, 546 y **14.25**. Para el uso del concepto de tensión (τόνος) en la filosofía estoica de la mente y, en particular, su teoría de las pasiones, cf. nuestro capítulo 25.

**7** ἄφθαρτος Como se indica en el aparato crítico el término es omitido en uno de los códices junto con las líneas que le siguen. En cualquier caso su significado en este contexto es oscuro. Cf. LS vol. 2: 285.

**9** θρεπτικῆς τε καὶ μεταβλητικῆς καὶ αὐξητικῆς Cf. **12.12**. Nótese que ni en este texto ni en **12.12** se incluye a la facultad reproductiva –τὸ σπερματικόν– en la lista de las facultades propias de los seres vivos, pues, con la excepción de Panecio (según el testimonio de Nemesio de Emesa recogido en los frs. 86 y 87 van Straten), los estoicos sostienen que esta facultad es propia del alma. Cf. **13.4**, **13.17** y **13.19**. Por su parte, "la facultad de transformación" aquí referida (μεταβλητική) se refiere, según las secciones 37-40 que omitimos, a la facultad de transformarse en función de los ciclos climáticos de las estaciones.

## 12.8 Filón, *Leg. Alleg.* 2.22-23 (*SVF* 2.458; *LS* 47P)

τούτου προειρημένου κἀκεῖνο λεκτέον, ὅτι ὁ γυμνὸς καὶ ἀνένδετος σώματι νοῦς–περὶ γὰρ τοῦ μήπω ἐνδεδεμένου ἐστὶν ὁ λόγος–πολλὰς ἔχει δυνάμεις, ἑκτικὴν φυτικὴν ψυχικὴν λογικὴν διανοητικήν, ἄλλας μυρίας κατά τε εἴδη καὶ γένη. ἡ μὲν ἕξις κοινὴ καὶ τῶν ἀψύχων ἐστὶ λίθων καὶ ξύλων, ἧς μετέχει καὶ τὰ ἐν ἡμῖν ἐοικότα λίθοις ὀστέα. ἡ δὲ φύσις διατείνει καὶ ἐπὶ τὰ φυτά· καὶ ἐν ἡμῖν δέ ἐστιν ἐοικότα φυτοῖς, ὄνυχές τε καὶ τρίχες· ἔστι δὲ ἡ φύσις ἕξις ἤδη κινουμένη. ψυχὴ δέ ἐστι φύσις προσειληφυῖα φαντασίαν καὶ ὁρμήν· αὕτη κοινὴ καὶ τῶν ἀλόγων ἐστίν· ἔχει δὲ καὶ ὁ ἡμέτερος νοῦς ἀναλογοῦν τι ἀλόγου ψυχῇ. πάλιν ἡ διανοητικὴ δύναμις ἰδία τοῦ νοῦ ἐστι, καὶ ἡ λογικὴ κοινὴ μὲν τάχα καὶ τῶν θειοτέρων φύσεων, ἰδία δὲ ὡς ἐν θνητοῖς ἀνθρώπου· αὕτη δὲ διττή, ἡ μὲν καθ' ἣν λογικοί ἐσμεν νοῦ μετέχοντες, ἡ δὲ καθ' ἣν διαλεγόμεθα.

**1** ὁ om. AP **3** ψυχικὴν] φυσικὴν versio Armenia / λογικὴν om. versio Armenia **4** ἡ μὲν γὰρ versio Armenia / ἕξις] λέξις A / κοινὴ om. versio Armenia **7** ἐστιν codd. : εἰσιν Mangey **10** ἀλόγῳ versio Armenia **12** ἐν θνητοῖς M (et versio Armenia) : εὖ θνητῆς AP

Sobre esta división, véase también Sexto Empírico, *AM* 9.86 (*SVF* 2.1014) y la parte de nuestro comentario del capítulo 13 referente al lugar del alma en relación con los demás tipos de hálito.



## 12.9 Sexto Empírico, *AM* 9.78-80 (*SVF* 2.1013)

τῶν τε σωμάτων τὰ μέν ἐστιν ἡνωμένα, τὰ δὲ ἐκ συναπτομένων, τὰ δὲ ἐκ διεστώτων. ἡνωμένα μὲν οὖν ἐστι τὰ ὑπὸ μιᾶς ἕξεως κρατούμενα καθάπερ φυτὰ καὶ ζῷα, ἐκ συναπτομένων δὲ τὰ ἔκ τε παρακειμένων καὶ πρὸς ἕν τι κεφάλαιον νευόντων συνεστῶτα ὡς ἁλύσεις καὶ πυργίσκοι καὶ νῆες, ἐκ διεστώτων δὲ τὰ ἐκ διεζευγμένων καὶ κεχωρισμένων καὶ καθ' αὑτὰ ὑποκειμένων συγκείμενα ὡς στρατιαὶ καὶ ποῖμναι καὶ χοροί. ἐπεὶ οὖν καὶ ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, ἤτοι ἡνωμένον ἐστὶ σῶμα ἢ ἐκ συναπτομένων ἢ ἐκ διεστώτων. οὔτε δὲ ἐκ συναπτομένων οὔτε ἐκ διεστώτων, ὡς δείκνυμεν ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν συμπαθειῶν. κατὰ γὰρ τὰς τῆς σελήνης αὐξήσεις καὶ φθίσεις πολλὰ τῶν τε ἐπιγείων ζῴων καὶ θαλασσίων φθίνει τε καὶ αὔξεται, ἀμπώτεις τε καὶ πλημμυρίδες περί τινα μέρη τῆς θαλάσσης γίνονται. ὡσαύτως δὲ καὶ κατά τινας τῶν ἀστέρων ἐπιτολὰς καὶ δύσεις μεταβολαὶ τοῦ περιέχοντος καὶ παμποίκιλοι περὶ τὸν ἀέρα τροπαὶ συμβαίνουσιν, ὁτὲ μὲν ἐπὶ τὸ κρεῖττον, ὁτὲ δὲ λοιμικῶς. ἐξ ὧν συμφανές, ὅτι ἡνωμένον τι σῶμα καθέστηκεν ὁ κόσμος. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐκ συναπτομένων ἢ διεστώτων οὐ συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις, εἴγε ἐν στρατιᾷ πάντων, εἰ τύχοι, διαφθαρέντων τῶν στρατιωτῶν οὐδὲν κατὰ διάδοσιν πάσχειν φαίνεται ὁ περισωθείς· ἐπὶ δὲ τῶν ἡνωμένων συμπάθειά τις ἔστιν, εἴγε δακτύλου τεμνομένου τὸ ὅλον συνδιατίθεται σῶμα. ἡνωμένον τοίνυν ἐστὶ σῶμα καὶ ὁ κόσμος.

**5** τε Bekker τῶν codd. **7** κεχωρισμένων Bekker ἐκ κεχωρισμένων LEABVR ἐγκεχωρισμένων N **12** αὐτῶν N **23** πάσχειν LEABVR πᾶσι N

Sobre esta clasificación, cf. **3.9**, **13.3** y asimismo Sexto Empírico, *AM* 7.102, Plotino, *Enn.* 6.6.12.1-30 (*FDS* 319). La discusión filosófica en torno a la unidad de las substancias sensibles tiene un claro antecedente en Aristóteles. Cf. *Met.* 1014b 24-26 y *Fís.* 213a 9-11

**12** συμπαθειῶν Cf. **13.10, 13.16** y **13.23**. Sobre el concepto estoico de συμπάθεια y su relación con la causalidad cf. Meyer 2009.

## 12.10 Cicerón, *ND* 2.83

Quod si ea quae a terra stirpibus continentur arte naturae vivunt et vigent, profecto ipsa terra eadem vi continetur [arte naturae], quippe quae gravidata seminibus omnia pariat et fundat ex sese, stirpes amplexa alat et augeat ipsaque alatur vicissim a superis externisque naturis; eiusdemque exspirationibus et aer alitur et aether et omnia supera. Ita si terra natura tenetur et viget, eadem ratio in reliquo mundo est; stirpes enim terrae inhaerent, animantes autem adspiratione aeris sustinentur; ipseque aer nobiscum videt nobiscum audit nobiscum sonat, nihil enim eorum sine eo fieri potest; quin etiam movetur nobiscum, quacumque enim imus qua movemur videtur quasi locum dare et cedere.

**1** *a* om. H **2** *[arte naturae]* del. Davies **8** *qua<cumque>* add. V²B² / *movebitur* B¹

## 12.11 Cicerón, *ND* 2.29-30 (*LS* 47C)

Natura est igitur, quae contineat mundum omnem eumque tueatur, et ea quidem non sine sensu atque ratione. Omnem enim naturam necesse est, quae non solitaria sit neque

simplex sed cum alio iuncta atque conexa, habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in belua quiddam simile mentis, unde oriantur rerum adpetitus; in arborum autem et earum rerum, quae gignuntur e terra, radicibus inesse principatus putatur, principatum autem id dico, quod Graeci ἡγεμονικόν vocant, quo nihil in quoque genere nec potest nec debet esse praestantius, ita necesse est illud etiam, in quo sit totius naturae principatus, esse omnium optimum omniumque rerum potestate dominatuque dignissimum. videmus autem in partibus mundi (nihil est enim in omni mundo, quod non pars universi sit) inesse sensum atque rationem. in ea parte igitur, in qua mundi inest principatus, haec inesse necesse est, et acriora quidem atque maiora. quocirca sapientem esse mundum necesse est, naturamque eam, quae res omnes conplexa teneat, perfectione rationis excellere, eoque deum esse mundum omnemque vim mundi natura divina contineri.

Para otro texto importante sobre este concepto amplio de ἡγεμονικόν, como algo que no es exclusivo de los seres animados, cf. Sexto Empírico, *AM* 9.119-120 (omitido por von Arnim).

**13** deum esse mundum Cf. nuestro texto **17.1** en que se atribuye esta tesis también a Crisipo.

### 12.12 Galeno, *Adv. Iul.* 18. 266 (*SVF* 2.718)

ἅπαν μὲν γὰρ φυτὸν ὑπὸ φύσεως διοικεῖται, πᾶν δὲ ζῷον ὑπὸ φύσεώς τε ἅμα καὶ ψυχῆς, εἴ γε δὴ τὴν μὲν τοῦ τρέφεσθαί τε καὶ αὐξάνεσθαι καὶ τῶν τοιούτων ἔργων αἰτίαν ὀνομάζομεν ἅπαντες ἄνθρωποι φύσιν, τὴν δὲ τῆς αἰσθήσεώς τε καὶ τῆς <ἐφ>εξῆς αὐτῇ κινήσεως ψυχήν.

**4** <ἐφ>εξῆς αὐτῇ coni. Wenkebach : ἕξεως αὐτου L

### 12.13 DL 7.142-143 (*SVF* 2.633, 3 Apollodorus 9; LS 53X)

Ὅτι δὲ καὶ ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν καὶ Χρύσιππος ἐν πρώτῳ φησὶν Περὶ προνοίας καὶ Ἀπολλόδωρος [φησιν] ἐν τῇ Φυσικῇ καὶ Ποσειδώνιος· ζῷον μὲν <οὖν> οὕτως ὄντα, οὐσίαν <ἔχειν> ἔμψυχον αἰσθητικήν. τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῴου κρεῖττον· οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρεῖττον· ζῷον ἄρ' ὁ κόσμος. ἔμψυχον δέ, ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκεῖθεν οὔσης ἀποσπάσματος. Βόηθος δέ φησιν οὐκ εἶναι ζῷον τὸν κόσμον. ὅτι θ' εἷς ἐστι Ζήνων φησὶν ἐν τῷ Περὶ τοῦ ὅλου καὶ Χρύσιππος καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Φυσικῇ καὶ Ποσειδώνιος ἐν πρώτῳ τοῦ Φυσικοῦ λόγου. τὸ δὲ πᾶν λέγεται, ὥς φησιν Ἀπολλόδωρος, ὅ τε κόσμος καὶ καθ' ἕτερον τρόπον τὸ ἐκ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἔξωθεν κενοῦ σύστημα. ὁ μὲν οὖν κόσμος πεπερασμένος ἐστί, τὸ δὲ κενὸν ἄπειρον.

**2** ἐν πρώτῳ φησὶν BPD : ἐν τῷ F **2-3** καὶ – Ποσειδώνιος om. F **3** [φησιν] del. Cobet / <οὖν> add. Marcovich cum Diels **4** <ἔχειν> add. Marcovich **12** σύστημα FP$^{4}$H : συστήματος BP$^{1}$QD

**4-5** τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῴου κρεῖττον Para esta tesis, que vuelve a aparecer en **12.15**, cf. Marco Aurelio *ASI* 5.16 citado en Sedley 2007: 228n53. Sobre la inteligencia del cosmos en Marco Aurelio, cf. **30.22** discutido en Sedley 2012: 397-398.

**7** ἀποσπάσμα Cf. **13.6** y el comentario en el capítulo 13. Veáse también Kidd 1988: 405. La idea que subyace a este argumento vuelve a aparecer en **12.16**. En lo tocante a Boeto, Diógenes Laercio también menciona que, según él, sólo la capa de éter del cosmos es divina (cf. 7.148).

### 12.14 Cicerón, *ND* 2.37-38 (*SVF* 2.1153; LS 54H)

Neque enim est quicquam aliud praeter mundum quoi nihil absit quodque undique aptum atque perfectum expletumque sit omnibus suis numeris et partibus. Scite enim Chrysippus, ut clipei causa involucrum vaginam autem gladii, sic praeter mundum cetera omnia



aliorum causa esse generata, ut eas fruges atque fructus, quos terra gignit, animantium causa, animantes autem hominum, ut ecum vehendi causa, arandi bovem, venandi et custodiendi canem; ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum – nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti. sed mundus quoniam omnia conplexus est neque est quicquam, quod non insit in eo, perfectus undique est; qui igitur potest ei desse id, quod est optimum? nihil autem est mente et ratione melius; ergo haec mundo deesse non possunt.

**1** *quoi] cui* B$^{2}$ : *quo* AV : *cum* B$^{1}$ **3** *clipe* A$^{1}$V$^{1}$B$^{1}$ **9** *iidesse* B$^{1}$ : *ei deesse* AVB$^{2}$ / *id* om. H$^{2}$V$^{2}$B$^{1}$

Es importante notar la diferencia entre la clasificación presentada aquí y la que hallamos en **12.4**: en **12.4** todo existe en vista del hombre y aquí, en cambio, los seres inanimados no existen todos sólo en vista del hombre, sino en vista de los seres animados en general, los cuales existen, todos, en vista del hombre. Esta teleología más matizada también aparece en Orígenes, *c. Cel.* 4.54.11-22 (*SVF* 2.1155) quien la remite a Zenón y en el testimonio de Porfirio en *SVF* 2.1152. La teleología más sencilla de **12.4** también aparece claramente en este testimonio de Porfirio y en un pasaje de Cicerón recogido en *SVF* 2.1131 (= *ND* 2.133) que pertenece a la parte del libro 2 del *ND* (*ND* 2.73-153) dedicada a la defensa del providencialismo divino. Cf. también los textos incluídos en *SVF* 2.1153-1167. En cualquiera de sus dos versiones, sin embargo, la teleología estoica no es antropocentrista sino, como explicamos en el comentario, "cosmocentrista" (o "teocentrista" habida cuenta de que el cosmos es dios). El supuesto antropocentrismo estoico fue duramente criticado por los epicúreos (cf. Plutarco, *SR* 1051D-E y *CN* 1075E) y los escépticos (cf. Sexto Empírico, *PH* 1.32 y 3.9-12). En *Diss.* 1.6.23-43, Epicteto se ocupa de algunas de estas objeciones. Cf. Dobbin 1998: 103.

**7** *contemplandum et imitandum* Cf. θεοῦ μίμημα en **17.4** y Séneca, *De Otio* 5. 1: "natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni" discutido en Inwood 2009: 213-214. Para la noción de *particula* en esta línea, cf. ἀποσπάσμα en **12.13**. Para la noción, emparentada a ésta, de ὁμοίωσις θεῷ, cf. Sedley 1997 y 1999.

### 12.15 Sexto Empírico, *AM* 9.88-91 (*SVF* 1.529)

Ὁ δὲ Κλεάνθης οὕτως συνηρώτα· εἰ φύσις φύσεώς ἐστι κρείττων, εἴη ἄν τις ἀρίστη φύσις· εἰ ψυχὴ ψυχῆς ἐστι κρείττων, εἴη ἄν τις ἀρίστη ψυχή· καὶ εἰ ζῷον τοίνυν κρεῖττόν ἐστι ζῴου, εἴη ἄν τι κράτιστον ζῷον· οὐ γὰρ εἰς ἄπειρον ἐκπίπτειν πέφυκε τὰ τοιαῦτα. ὡσπεροῦν οὐδὲ ἡ φύσις ἐπ' ἄπειρον ἐδύνατο αὔξεσθαι κατὰ τὸ κρεῖττον, οὔθ' ἡ ψυχὴ οὔτε τὸ ζῷον. ἀλλὰ μὴν ζῷον ζῴου κρεῖττόν ἐστιν, ὡς ἵππος χελώνης, εἰ τύχοι, καὶ ταῦρος ἵππου καὶ λέων ταύρου. πάντων δὲ σχεδὸν τῶν ἐπιγείων ζῴων καὶ σωματικῇ καὶ ψυχικῇ διαθέσει προέχει τε καὶ κρατιστεύει ὁ ἄνθρωπος· τοίνυν κράτιστον ἂν εἴη ζῷον καὶ ἄριστον. καίτοι οὐ πάνυ τι ὁ ἄνθρωπος κράτιστον εἶναι δύναται ζῷον, οἷον εὐθέως ὅτι διὰ κακίας πορεύεται τὸν πάντα χρόνον, εἰ δὲ μή γε, τὸν πλεῖστον (καὶ γὰρ εἴ ποτε περιγένοιτο ἀρετῆς, ὀψὲ καὶ πρὸς ταῖς τοῦ βίου δυσμαῖς περιγίνεται), ἐπίκηρόν τ' ἐστὶ καὶ ἀσθενὲς καὶ μυρίων δεόμενον βοηθημάτων, καθάπερ τροφῆς καὶ σκεπασμάτων καὶ τῆς ἄλλης τοῦ σώματος ἐπιμελείας, πικροῦ τινος τυράννου τρόπον ἐφεστῶτος ἡμῖν καὶ τὸν πρὸς ἡμέραν δασμὸν ἀπαιτοῦντος, καὶ εἰ μὴ παρέχοιμεν ὥστε λούειν αὐτὸ καὶ ἀλείφειν καὶ περιβάλλειν καὶ τρέφειν, νόσους καὶ θάνατον ἀπειλοῦντος. ὥστε οὐ τέ-

λειον ζῷον ὁ ἄνθρωπος, ἀτελὲς δὲ καὶ πολὺ κεχωρισμένον τοῦ τελείου. τὸ δὲ τέλειον καὶ ἄριστον κρεῖττον μὲν ἂν ὑπάρχοι ἀνθρώπου καὶ πάσαις ταῖς ἀρεταῖς συμπεπληρωμένον καὶ παντὸς κακοῦ ἀνεπίδεκτον· τοῦτο δὲ οὐ διοίσει θεοῦ. ἔστιν ἄρα θεός.

**6** οὐδὲ G οὔτε Bekker **6-7** ἐδύνατο ἐπ' ἄπειρον ABVR **7** οὔθ' codd. : <οὕτως> οὔθ' Mutschmann in app. crit. **8** οὔτε codd. : οὐδὲ von Arnim **9** ἵππου Rüstow : ὄνου codd. **13** καίτοι Wachsmuth : καὶ codd. : ἀλλ' vel καὶ <μὲν> Bekker **19** τρυφῆς ABVR **24** οὐ Bekker : οὔτε codd.

Sobre esta línea argumentativa, Cf. *ND* 2.33-36.

**29** ἔστιν ἄρα θεός Tradujimos como "por lo tanto [el cosmos] es un dios" e interpretamos este argumento como a favor de la identidad de dios con el cosmos. Pero estas palabras también pueden traducirse como "por lo tanto, dios existe" y, en consecuencia, interpretarse el razonamiento en su conjunto como un argumento a favor de la *existencia* de dios. Así se interpreta en Dragona-Monachou 1976: 92-96.

## 12.16 Sexto Empírico, *AM* 9.101-104 y 108-110 (*SVF* 1.111, 113; LS 54F)

Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὑτωσὶ συνερωτᾷ· "τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτὸ λογικόν ἐστιν· ὁ δὲ κόσμος προΐεται σπέρμα λογικοῦ· λογικὸν ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος. ᾧ συνεισάγεται καὶ ἡ τούτου ὕπαρξις." καὶ ἔστιν ἡ τῆς συνερωτήσεως πιθανότης προῦπτος. πάσης γὰρ φύσεως καὶ ψυχῆς ἡ καταρχὴ τῆς κινήσεως γίνεσθαι δοκεῖ ἀπὸ ἡγεμονικοῦ, καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐξαποστέλλονται, ὥστε πᾶσαν δύναμιν τὴν περὶ τὸ μέρος οὖσαν καὶ περὶ τὸ ὅλον εἶναι διὰ τὸ ἀπὸ τοῦ ἐν αὐτῷ ἡγεμονικοῦ διαδίδοσθαι. ὅθεν οἷόν ἐστι τὸ μέρος τῇ δυνάμει, τοιοῦτον πολὺ πρότερόν ἐστι τὸ ὅλον. καὶ διὰ τοῦτο, εἰ προΐεται λογικοῦ ζῴου σπέρμα ὁ κόσμος, οὐχ ὡς ὁ ἄνθρωπος κατὰ ἀποβρασμόν, ἀλλὰ καθὸ περιέχει σπέρματα λογικῶν ζῴων, περιέχει τὸ πᾶν, οὐχ ὡς ἂν εἴποιμεν τὴν ἄμπελον γιγάρτων εἶναι περιεκτικήν, τουτέστι κατὰ περιγραφήν, ἀλλ' ὅτι λόγοι σπερματικοὶ λογικῶν ζῴων ἐν αὐτῷ περιέχονται. ὥστε εἶναι τοιοῦτο τὸ λεγόμενον· "ὁ δέ γε κόσμος περιέχει σπερματικοὺς λόγους λογικῶν ζῴων· λογικὸς ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος".

Καὶ πάλιν ὁ Ζήνων φησίν· "[εἰ] τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττόν ἐστιν· οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττόν ἐστιν· λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος. καὶ ὡσαύτως ἐπὶ τοῦ νοεροῦ καὶ ἐμψυχίας μετέχοντος. τὸ γὰρ νοερὸν τοῦ μὴ νοεροῦ καὶ <τὸ> ἔμψυχον τοῦ μὴ ἐμψύχου κρεῖττόν ἐστιν· οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττον· νοερὸς ἄρα καὶ ἔμψυχός ἐστιν ὁ κόσμος". [...]

Ἀλλ' ὅ γε Ἀλεξῖνος τῷ Ζήνωνι παρέβαλε τρόπῳ τῷδε· "τὸ ποιητικὸν τοῦ μὴ ποιητικοῦ καὶ τὸ γραμματικὸν τοῦ μὴ γραμματικοῦ κρεῖττόν ἐστι, καὶ τὸ κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας θεωρούμενον κρεῖττόν ἐστι τοῦ μὴ τοιούτου· οὐδὲ ἓν δὲ κόσμου κρεῖττόν ἐστιν· ποιητικὸν ἄρα καὶ γραμματικόν ἐστιν ὁ κόσμος". πρὸς ἣν



ἀπαντῶντες παραβολὴν οἱ Στωικοί φασιν, ὅτι Ζήνων τὸ καθάπαξ κρεῖττον εἴληφεν, τουτέστι τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ καὶ τὸ νοερὸν τοῦ μὴ νοεροῦ καὶ τὸ ἔμψυχον τοῦ μὴ ἐμψύχου, ὁ δὲ Ἀλεξῖνος οὐκέτι· οὐ γὰρ ἐν τῷ καθάπαξ τὸ ποιητικὸν τοῦ μὴ ποιητικοῦ καὶ τὸ γραμματικὸν τοῦ μὴ γραμματικοῦ κρεῖττον. ὥστε μεγάλην ἐν τοῖς λόγοις θεωρεῖσθαι διαφοράν· ἰδοὺ γὰρ Ἀρχίλοχος ποιητικὸς ὢν οὐκ ἔστι Σωκράτους τοῦ μὴ ποιητικοῦ κρείττων, καὶ Ἀρίσταρχος γραμματικὸς ὢν οὐκ ἔστι Πλάτωνος τοῦ μὴ γραμματικοῦ κρείττων.

**5** τούτου codd. : τοῦ θεοῦ Bekker coni. in app. crit. **14** ὁ κόσμος, <καὶ αὐτὸς λογικός ἐστιν, προίεσθαι δέ φησιν (sc. ὁ Ζήνων) λογικοῦ ζῴου σπέρμα τὸν κόσμον> οὐχ ὡς τὸν ἄνθρωπον Heintz : τὸν ἄνθρωπον codd. : ὁ ἄνθρωπος Fabricius **16** <περιέχει δὲ> οὐχ Bekker dubit. **19** τὸ λεγόμενον· <εἰ κόσμος περιέχει σπερματικοὺς λόγους λογικῶν ζῴων, λογικὸς ἐστὶν ὁ κόσμος> ὁ δέ γε κόσμος Heintz **20** σπερματικοὺς Bekker σπέρματος codd. **22** [εἰ] del. Bekker **23-24** οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττόν ἐστιν· om. ABVR **26** <τὸ> add. Bekker

**1** ἀπὸ Ξενοφῶντος Cf. Jenofonte, *Mem.* 1.4.8 discutido en Sedley 2007: 78-86 y 217-219, 2012: 397-398 y Powers 2009: 264. De acuerdo con Sedley, el argumento de Zenón directamente relacionado con el argumento de Jenofonte es el primero (líneas 2-5 τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ – ἡ τούτου ὕπαρξις). Como bien señala Sedley (2007: 82, 195, 218 y 223 n.41), el argumento de Jenofonte, a su vez, parece tener su origen en Platón, *Phl.* 29a9-30d9 y haber ejercido cierta influencia en Aristóteles (cf. *PA* 641b10-23). Otro argumento de Jenofonte a favor de la racionalidad del cosmos que también tuvo un impacto en los estoicos (cf. Sexto Empírico, *AM* 9.94) figura en *Mem.* 1.4.2-7, estudiado en Sedley 2007: 212-217. Para un argumento emparentado al de Zenón en este pasaje, porque también recurre a la idea de que la causa generadora del alma racional tiene que poseer una alma racional y que el cosmos es la causa generadora del alma animal, cf. Cicerón *ND* 2.22 (*SVF* 1.113), citado en *FDS* 850. De modo más general, según lo apuntamos en el comentario, a esta línea argumentativa ("familia $F_2$") pertenece el argumento de Cleantes en *ND* 2.23-36 (parte del cual aparece en **15.7**). Para la familia $F_1$, cf. Cicerón, *ND* 2.21 y 3.22 (*SVF* 1.111). Para un estudio detallado del tema, cf. Salles 2013.

**2** τούτου sc. τοῦ θεοῦ En nuestra traducción seguimos la conjetura de Bekker (cf. Sedley 2007: 222 n. 36). Sobre este argumento de Zenón, cf. Dragona-Monachou 1976: 50-59. Regresaremos a los argumentos estoicos a favor de la existencia de dios en el capítulo 17.

**22-23** τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττόν ἐστιν Sobre esta premisa, cf. **12.13** y nuestras nn. a ese texto.

**28** [...] Aquí figuran las secciones 105-107 del texto de Sexto dedicadas a trazar el paralelo entre el argumento de Zenón y el de Platón en *Tim.* 29B-30D. Como bien se muestra en Sedley 2007: 228-229, el texto de Platón es citado por Sexto con la omisión de una tesis importante dentro del argumento platónico (pero irrelevante en el argumento estoico) a saber que nada no-racional es superior a algo racional *en el dominio de las cosas visibles* (30B1: ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον).

**29** Ἀλεξῖνος Filósofo de la escuela dialéctica de Megara, discípulo de Eubúlides, contemporáneo de Zenón. Para un estudio de esta objeción de Alexino a Zenón, cf. Meijer 2007: 234-237.

**35** οἱ Στωικοί No se sabe de qué estoico, o estoicos, proviene esta respuesta. Cf. Sedley 2007: 230.

## 12.17 Galeno, *De causis contentiuis* 1.1-5 (LS 55F)

volunt enim ex quator quidem elementis facta esse vocata ab Aristotile quidem omiomera corpora, primogenita autem a Platone, ex hiis autem alia corpora componi. elementorum autem quedam quidem materialia nuncupant, quedam autem activa et virtuosa, et contineri dicunt a virtuosis materialia, et esse ignem quidem et aërem activa, terram vero et aquam materialia, et pertransire tota per tota in concrecionibus, scilicet virtuosa per materialia, ut aërem et ignem per aquam et terram, et esse aërem quidem frigidum, ignem uero calidum, et congregari et impilari substantiam

ab aerea natura, extendi vero et effundi et multum accipere locum ab ignea et esse leptomerea quidem elementa activa, grossiparcia vero reliqua. spiritum autem vocant leptomeream substantiam omnem, et eius opus esse continere alia corpora physica et ea que animalium. nomino autem physica, quorum generatio non ab hominibus sed a natura fit: talia autem sunt es et ferrum et aurum et ligna et particularum que in animalibus prime et omiomere vocate, scilicet nervus et vena et arteria et cartillago et os et quecumque alie tales. sicut autem homines ligna per collam et colligationem et clavos et lutum et gipsum et calcem couniunt ad invicem, sic videmus et naturam per colligationem <et> cartillaginem et carnem unientem et applicantem ad invicem omnes particulas animalis [...]
vocantur autem a Stoycis non hec coniuncte cause entium, sed suptilipartis substantia materialis.

**11** *elementa* Kalbfleisch : *electa* P **13** *ea que* om. P **19-20** *naturam per colligationem* om. P **20** *<et> cartillaginem* add. Kollesch-Nickel-Strohmaier / *cartillaginem* om. D

El texto reproducido aquí es el de la traducción latina del siglo XIV editada por Kollesch, Nickel y Strohmaier de 1969 sobre la base de la de Kalbfleisch de 1904. Nuestra traducción fue hecha a partir del texto de la traducción latina que aquí reproducimos. Cf. **14.22**, *SVF* 2.418 (LS 47D), 2.841 (LS 47H, *FDS* 278).

**2** *omiomera* Cf. ὁμοιομερής

**5-6** esse ignem quidem et aerem activa, terram vero et aquam materialia Cf. **15.9** y **14.22**, **14.23** y **14.25**.

**7** *pertransire tota per tota* Probablemente se trate de la traducción del griego ὅλων δι' ὅλων διήκειν Cf. **16.1** y **16.3**.

### 12.18 Alejandro de Afrodisia, *DA* 25, 9-26, 18 (*SVF* 2.786)

διχῶς δὲ τῆς ἁρμονίας λεγομένης, τῆς μὲν ἐπὶ τῆς τῶν σωμάτων συνθέσεως (ὅταν γὰρ οὕτως ᾖ συγκείμενα, ὡς μηδὲν αὐτῶν συγγενὲς παραδέχεσθαι μεταξύ, ἡρμόσθαι λέγεται, καὶ ἁρμονία ἡ τοιάδε σύνθεσις), τῆς δὲ ἐπὶ τοῦ λόγου τῶν μιγνυμένων, οἷον εἰ κατὰ διπλάσιον λόγον <ἢ> ἐπίτριτον εἴη μεμιγμένον (τὸ γὰρ οὕτως μεμιγμένον, φέρ' εἰπεῖν ὡς τὸ μὲν εἶναι διπλάσιον, τὸ δὲ ἥμισυ τῶν ἐν τῇ μίξει, καθ' ἁρμονίαν τινὰ μεμῖχθαι δοκεῖ καὶ εἶναι καὶ ἡ τοιάδε μῖξις ἁρμονία), ἐπὶ τῆς πρώτης ἁρμονίας οὐ ταὐτὸν ἡ ἁρμονία καὶ τὸ γινόμενον ἐκ τῶν ἡρμοσμένων. οὐ γὰρ ἐπεὶ καθ' ἁρμονίαν παράκειται τὰ ξύλα ἀλλήλοις τὰ ἐν τῷ βάθρῳ, διὰ τοῦτο τὸ βάθρον ἁρμονία. οὐδ' ἐπεὶ οἱ λίθοι εἰσὶν καθ' ἁρμονίαν συγκείμενοι, ἤδη καὶ ὁ νεὼς ἁρμονία ὁ ἐκ τῆς τούτων γεγονὼς ἁρμονίας. ὡς δὲ ἐπὶ ταύτης τῆς ἁρμονίας ἄλλο ἡ ἁρμονία καὶ ἄλλο τὸ γεγονὸς ἐκ τῶν καθ' ἁρμονίαν συγκειμένων, οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τῆς κατὰ τὸν λόγον ἁρμονίας. οὐ γὰρ εἴ τινα ἐν λόγῳ τινὶ μέμικται καὶ καθ' ἁρμονίαν, ἤδη καὶ τὸ ἐκ τῆς τοιαύτης γεγονὸς μίξεως ἁρμονία τε καὶ λόγος, οὐδὲ ταὐτὸν τὸ ἡρμόσθαι τὴν κιθάραν τῷ τοιοῦτον ἠχεῖν. ἥρμοσται μὲν γὰρ οὐδὲν ἧττον καὶ μηδὲν ἠχοῦσα· ὁ δὲ ἐκ τῆς τοιαύτης καὶ ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ ἁρμονίᾳ γινόμενος ψόφος ἄλλος τῆς ἁρμονίας ἐφ' ᾗ γίνεται. λέγοι δ' ἄν τις μηδὲ πάντων τῶν κατὰ λόγον τινὰ μιγνυμένων ἁρμονίαν εἶναι τὸν λόγον. οὐ γὰρ ἁρμονία ὁ διπλάσιος λόγος, ὅταν ἐν οἴνῳ καὶ μέλιτι ᾖ. ἐν γὰρ ποιᾷ συνθέσει μελῶν τε καὶ ῥυθμῶν ἡ ἁρμονία, ἀλλ' οὐ τῶν τυχόντων οὐδὲ κατὰ τὸν τυχόντα γινομένη λόγον. πᾶσα μὲν γὰρ ἁρμονία ἐν ὡρισμένῳ λόγῳ. οὐκ



ἐν ὡρισμένῳ δὲ λόγῳ ἡ τῶν θερμῶν τε καὶ ψυχρῶν καὶ ξηρῶν καὶ ὑγρῶν μῖξις, τουτέστιν ἡ τῶν στοιχείων, ἧς μίξεως εἶδος ἡ ψυχή. ἡ γὰρ αὐτὴ ψυχὴ μένει καὶ ἐπιτεινομένων καὶ ἀνιεμένων ἕως τινὸς τῶν ἐν τῇ μίξει δυνάμεων. ὅλως γὰρ εἰ λέγοι τις ἁρμονίαν τὴν τῶν τυχόντων μῖξιν κατὰ λόγον τινά, συμβήσεται τούτῳ πάντα τὰ συγκείμενα ἡρμόσθαι λέγειν. εὑρεθήσεται γάρ τις λόγος ἐν πᾶσιν τοῖς συγκειμένοις. μᾶλλον δὲ κατὰ τοὺς τὴν ψυχὴν γεννῶντας ἐκ ποιᾶς μίξεώς τε καὶ συνθέσεώς τινων εἴη ἂν ἡ ψυχὴ ἤτοι ἁρμονία ἢ σύνθεσις καθ' ἁρμονίαν τινῶν σωμάτων. ὧν εἰσιν οἵ τε ἀπὸ τῆς Στοᾶς, πνεῦμα αὐτὴν λέγοντες εἶναι συγκείμενόν πως ἔκ τε πυρὸς καὶ ἀέρος, καὶ οἱ περὶ Ἐπίκουρον· καὶ γὰρ κατ' ἐκείνους σύνθετος ἡ ψυχὴ ἐκ πλειόνων τινῶν καὶ διαφερόντων σωμάτων.

**4** <ἢ> add. Bruns **5** μεμιγμένον a : μεμιγμεν V **10** ἁρμονίαν a **16** ἠχεῖν V : ἔχειν a **20** ποιᾶ a

**29-30** ἡ ψυχὴ ἤτοι ἁρμονία ἢ σύνθεσις καθ' ἁρμονίαν τινῶν σωμάτων Esta tesis, que podría tener su origen en el pitagórico Filolao (cf. Huffman 1993: 323-332) es objeto de discusión en Platón (*Fedón* 86B5-D4, 92E4-95A3), Aristóteles (*DA* 407b27-408a30) y Lucrecio (*DRN* 3.94-175), y vuelve a aparecer en los peripatéticos Dicearco (frs. 5-12 Wehrli) y Aristoxeno (frs. 118-121 Wehrli). Para citar la formulación platónica (*Fed.* 86b7-c5): ὥσπερ ἐντεταμένου τοῦ σώματος ἡμῶν καὶ συνεχομένου ὑπὸ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ τοιούτων τινῶν, κρᾶσιν εἶναι καὶ ἁρμονίαν αὐτῶν τούτων τὴν ψυχὴν ἡμῶν, ἐπειδὰν ταῦτα καλῶς καὶ μετρίως κραθῇ πρὸς ἄλληλα – εἰ οὖν τυγχάνει ἡ ψυχὴ οὖσα ἁρμονία τις, δῆλον ὅτι, ὅταν χαλασθῇ τὸ σῶμα ἡμῶν ἀμέτρως ἢ ἐπιταθῇ ὑπὸ νόσων καὶ ἄλλων κακῶν, τὴν μὲν ψυχὴν ἀνάγκη εὐθὺς ὑπάρχει ἀπολωλέναι. Para la discusión a la que Platón somete esta tesis y el significado que él le asocia, cf. Gallop 1975: 146-167 y Bostock 1986: 122-134. Para la postura de Aristóteles, cf. Polansky 2007: 103-122 y, para la de Dicearco, cf. Gottschalk 1971 y Caston 2001. Para una discusión amplia y detallada de la teoría armónica antigua, cf. Barker 2004.

# Capítulo 13
# El alma

**13.1 Ps. Galeno, *DM* 19.355, 11-17 (*SVF* 2.780)**

Alma es una sustancia incorpórea, semoviente, según Platón. Según los estoicos, en cambio, es un cuerpo sutil que se mueve por sí mismo de acuerdo con las razones seminales. Según Aristóteles, es una actualidad de un cuerpo natural orgánico que en potencia tiene vida. Dicho de otro modo: alma es un hálito diseminado en todo el cuerpo, gracias al cual vivimos, razonamos, y actualizamos por medio de las demás sensaciones cuando el cuerpo está a su servicio.

**13.2 Galeno, *In Hippocratis librum VI epidemiarum commentarii* 17b.246, 14-247, 5 (*SVF* 2. 782; LS 53E)**

Pues los que creen que el alma es hálito dicen que ella se conserva no sólo gracias a la exhalación de la sangre, sino también gracias al aire que se absorbe en la inspiración dentro del cuerpo a través de la tráquea.

**13.3 DL 7.156-157 (*SVF* 1.135; 171; 522; 2.774; 811; LS 53N; *FDS* 421)**

Ellos creen que la naturaleza es un fuego artesano, que se encamina metódicamente hacia la generación, *i.e.* un hálito ígneo de carácter artesanal. El alma, en cambio, es una <potencia> dotada de sensación, y es el hálito connatural a nosotros; es por eso que también es un cuerpo y permanece después de la muerte. Sin embargo, es destructible, pero el [alma] del todo, de la cual son partes las [almas] que están en los animales, es indestructible. Zenón de Citio y Antípatro en los tratados *Sobre el alma*, y Posidonio [sostienen] que el alma es un hálito cálido. En efecto, es en virtud de él que nosotros respiramos y somos movidos por él. Ahora bien, Cleantes [afirma] que todas [las almas] permanecen hasta la conflagración; Crisipo, en cambio, que solamente las de los sabios. Dicen que las partes del alma son ocho: los cinco sentidos, las razones seminales en nosotros, la fonética y la racional. El ver [sucede] cuando la luz que está entre la vista y el objeto [visto] se extiende en forma de cono, según dice Crisipo en el libro II de su *Física*, y Apolodoro. Pero el aire [que está] en la vista forma la punta del cono, y la base [del cono está junto] al objeto visto. Lo visto es informado a través del aire extendido como si fuera a través de un bastón. El oír [sucede] cuando el aire entre el que emite una voz y el que la oye es golpeado en forma esférica, y luego cuando se agita en forma de ola y cae en los oídos, tal como el agua en un receptáculo se agita en forma de ola en círculos cuando uno arroja una piedra. El sueño se produce cuando la tensión sensitiva se afloja en relación con lo rector. Admiten como causas de los estados pasionales las conversiones en relación con el hálito.

**13.4 Ps. Galeno, *De Historia Philosophica* 24, 39-46**

Los estoicos afirman que las partes del alma son cuatro: racional, sensitiva, fonética, reproductiva. Algunos, en cambio, han dicho que el alma es simple y sin partes, pues suponen que el alma no es más que inteligencia, a la cual previamente han llamado no sólo "intelecto", sino también "intelección". Mnesarco, cuando juzga la suposición de los estoicos, eliminó lo fonético <y> lo reproductor por creer que estas [partes] participan de la facultad sensitiva, y creyó que las partes del alma son solamente la racional y la sensitiva, posición con la cual uno razonablemente estaría más de acuerdo.



**13.5 Ps. Galeno, *De Historia Philosophica* 35, 24-29**

Los estoicos juzgan que dios es un fuego productor o un hálito que se encamina metódicamente hacia la generación del cosmos, que ha abarcado a todas las razones seminales en virtud de las cuales cada cosa sucede por destino y se difunde por la totalidad del cosmos mientras cambia sus denominaciones de acuerdo con las alteraciones de la materia a través de la cual ha pasado. Juzgan que no sólo el cosmos, sino también las estrellas y la tierra son dioses, y que lo más elevado de todo, el intelecto, es dios.

**13.6 Eusebio, *PE* 15.20.1-7 (*SVF* 1.128; 141; 519; LS 53W; *FDS* 423)**

Zenón afirma que el esperma que el hombre emite es un hálito húmedo que reúne una parte y un fragmento del alma, una mezcla del esperma de sus padres y una combinación de las partes del alma. Pues este [esperma], al contener las mismas razones que el todo, cuando se lo emite en la matriz y es reunido por otro hálito, se convierte en una parte del alma de la hembra y llega a ser connatural, mientras crece oculto al ser puesto en movimiento y salta por la acción de aquél [*sc.* del hálito], pues continuamente es agregado a lo húmedo y crece desde sí mismo. Y un poco después agrega: respecto del alma, Cleantes, al establecer las doctrinas de Zenón para combinarlas con la de los demás físicos, sostiene que Zenón dice que el alma sensitiva es una exhalación, tal como [afirma] Heráclito. Pues al querer aclarar que las almas exhaladas siempre se vuelven inteligentes, las compara con ríos, cuando dice del siguiente modo: "aunque [las personas] se meten en los mismos ríos, unas y otras aguas fluyen, y las almas son exhaladas a partir de la humedad". Así, pues, Zenón, como Heráclito, exhibe el alma como una exhalación, y dice que es sensitiva porque su parte rectora puede ser impresionada a través de los órganos sensoriales a partir de lo que es y de lo que existe, es decir, que es capaz de recibir impresiones. Pues esto es propio del alma". Y un poco después, agrega: "Sostienen que hay un alma en el todo, a la que llaman 'éter', y que hay aire que en círculo rodea la tierra y el mar, y que desde ellos [se producen] exhalaciones. [También sostienen] que a esta [alma] están naturalmente unidas el resto de las almas, tanto las que están en los animales como las que están en el [aire] circundante, pues las almas de los muertos todavía persisten. Algunos [dicen] que el [alma] del todo es eterna, pero el resto [de las almas] en la finalización [de un ciclo] se mezclan con aquélla, y que toda alma tiene en sí misma un factor rector, que, claro está, es vida, sensación, e impulso". Un poco después agrega: "Dicen que el alma es no sólo generada sino también destructible, pero que no se destruye de inmediato cuando se separa del cuerpo, sino que persiste por sí misma durante un cierto tiempo: la de los virtuosos hasta la disolución de todas las cosas en fuego, la de los insensatos por una cierta cantidad de tiempo. Pero la persistencia de las almas la explican del siguiente modo: nosotros, al volvernos almas, persistimos, habiendo sido separados del cuerpo y al haber cambiado en la sustancia menor del alma. Pero las almas de los insensatos y de los animales irracionales perecen junto con sus cuerpos.

**13.7 Nemesio, *NH* 16, 12-16 (*SVF* 2.773; *FDS* 420)**

Prácticamente todos los antiguos discrepan en cuanto a sus explicaciones del alma; en efecto, Demócrito, Epicuro y todo el conjunto de los filósofos estoicos declaran que el alma es un cuerpo. Incluso éstos mismos, que declaran que el alma es un cuerpo, difieren respecto de su sustancia misma, pues los estoicos dicen que el alma es un hálito cálido e ígneo.

**13.8 Tertuliano, *De anima* 5, 2-6 (*SVF* 1.518; 2.773; *FDS* 426)**

Pero también me refiero a los estoicos, quienes, a diferencia de nosotros, declaran que el alma es hálito, por la proximidad que hay entre aliento y hálito. Y fácilmente [nos] persuadirán de que el alma es un cuerpo. Por fin, Zenón enseña del siguiente modo cuando define el alma como un hálito connatural: "Lo que por su partida [hace] que el animal muera", dice, "es un cuerpo". "Cuando el hálito connatural parte el animal muere; por lo tanto, el hálito conna-

tural es un cuerpo. Por consiguiente, el alma es un cuerpo". Cleantes también pretende que no sólo por los rasgos corpóreos, sino también por los indicios anímicos los hijos se parecen como un espejo a sus padres, es decir, en cuanto a sus caracteres, disposiciones naturales y estados emocionales, sino que también reciben una semejanza y desemejanza en cuanto al cuerpo; y el alma, como el cuerpo, está sujeta a la semejanza y desemejanza. Del mismo modo, los estados pasionales corpóreos e incorpóreos no pueden comunicarse entre sí. Ahora bien, el alma comparte su afección con el cuerpo: cuando éste es herido por los golpes, cortes o llagas, el alma comparte el dolor. También el cuerpo [comparte su afección] con el alma: cuando ésta está afligida por una preocupación, una angustia o el amor, [el cuerpo] comparte su aflicción por el debilitamiento del vigor de su compañera, cuyo pudor y pavor se demuestra mediante el rubor y la palidez [del cuerpo]. A partir de la comunicación de los estados afectivos se sigue que el alma es un cuerpo. Pero Crisipo también le extiende su mano [*sc.* a Cleantes], cuando establece que las cosas corpóreas de ningún modo pueden estar separadas de las incorpóreas, porque no están en contacto entre ellas. De donde Lucrecio también [dice]: "pues nada, a no ser un cuerpo, puede tocar o ser tocado". Sin embargo, hay separación entre cuerpo y alma, [pues cuando el cuerpo es] abandonado [sobreviene] la muerte. El alma, por tanto, es un cuerpo, pues si no fuera corpórea, el cuerpo no se separaría [de ella].

**13.9 Hierocles, *Elementa Ethica* 1.5-35 (LS 53B)**

El semen, al caer en la matriz en el momento oportuno y, al mismo tiempo, al ser reunido por un vaso en buenas condiciones, ya no se queda en reposo como hasta ese momento, sino que, una vez en movimiento, comienza sus actividades peculiares. Y al cuidar la materia desde un cuerpo encinta, plasma el embrión de acuerdo con ciertas disposiciones ordenadas que son intransgredibles hasta que llega al fin y prepara su producto para el nacimiento. Pero durante todo este tiempo (quiero decir, el que va desde la concepción al nacimiento), persiste como "naturaleza", esto es, como "hálito", que se ha transformado desde el semen y metódicamente se pone en movimiento desde el comienzo hasta el fin. En un primer momento la naturaleza, en cierto modo, ya es un hálito más denso, y está muy lejos del alma. Más tarde, sin embargo, cuando casi llega el momento del nacimiento, se rareface cuando es agitada por continuas actividades, y en cuanto a la cantidad es alma. Es por eso, entonces, que, cuando [la naturaleza] llega al exterior, se adapta al medio ambiente, de manera tal que, como si estuviera templada por el medio, se transforma en alma en relación con él. En efecto, tal como el hálito que está en las piedras es rápidamente encendido por un golpe a causa de la predisposición a esta transformación, del mismo modo también la naturaleza del embrión, que ya está maduro, no tarda en transformarse en alma que se proyecta sobre el medio ambiente. De este modo, todo lo que desemboca en la matriz es directamente un animal, aunque, en cuanto a otras cosas, pasa por alto las regularidades apropiadas, tal como sin duda se cuenta míticamente acerca de los vástagos de la osa y de otros casos similares. A partir de aquí hay que considerar que todo animal se diferencia del no animal por dos factores: sensación e impulso. De estas dos cosas, por el momento no precisamos hablar; pero parece oportuno hablar brevemente sobre la sensación, pues ello nos conduce hacia el conocimiento de lo primero familiar, la discusión que, precisamente, estábamos diciendo que sería el mejor comienzo de los *Elementa Ethica*.

**13.10 Hierocles, *Elementa Ethica* 3.56-4.36**

Pues bien, en primer lugar, no hay que ignorar que tal como el cuerpo del animal es tocable, por así decir, y tangible, así también lo es el alma. Pues también ella pertenece al género de los cuerpos. Esto, sin embargo, está detallado en nuestros propios tratados, que muestran que son inadmisibles los movimientos de los otros que argumentan a favor de una cierta extravagancia del alma. Dado que es un cuerpo, [el alma] admite el contacto, como estaba diciendo; por ejemplo, hace presión y opone resistencia, recibe y da un golpe, y cualquier otra



cosa semejante a éstas. En segundo lugar, además de esto, hay que considerar que el alma no es contenida por el cuerpo como en un recipiente, como los líquidos contenidos en barriles, sino que se encuentra mezclada de un modo admirable y mixturada por completo, de manera tal que ni siquiera la más mínima parte de la mezcla está excluida de participar la una de la otra. Pues la mixtura es completamente similar a lo que sucede en el caso del hierro incandescente, pues en ese caso y en éste la yuxtaposición es totalmente semejante. De este modo, la co-afección de ambas cosas es completa, pues lo uno es co-afectado con lo otro, y ni el alma es desobediente a las afecciones corpóreas, ni, a su vez, el cuerpo es completamente sordo a las dificultades del alma. Es por eso que, tal como la locura y el movimiento portentoso de la mente acompañan a las inflamaciones de las partes vitales del cuerpo, o incluso un impedimento de todo el estado representativo, así también el cuerpo se resiente con los dolores, los temores, los estados de iracundia y, en general, con las afecciones del alma. Y ello ocurre hasta el punto que sobreviene un cambio de color, un temblor de los miembros, emisión de orina, rechinar de dientes, abatimiento de la voz y una impresionante transformación de todo [el organismo]. No hay duda de que [cuerpo y alma] no estarían preparados para transmitir y recibir afecciones si no estuvieran completamente mixturados entre sí del modo en que estábamos diciendo.

En tercer lugar, además de estos detalles, considero que ni siquiera Margites objetaría que el alma no es una facultad sensitiva. Es por eso, en efecto, que el alma excede a la naturaleza y, además, porque es impulsiva; pues si [el alma] estuviera privada de impulso y sensación, solamente quedaría "naturaleza" en vez de "alma".

Además, en cuarto lugar, ¿qué es lo que necesita lo que estamos diciendo? Es evidente que mostrar de qué manera el alma participa del movimiento. De acuerdo con la opinión más persuasiva de [nuestra] escuela, parece que [el movimiento] no es propio del alma pero tampoco está desacoplado [de ella], sino que es común a alma y cuerpo. En efecto, todos los cuerpos no estarían cohesionados, desde el centro a la periferia, gracias a la tensión y al movimiento tensional, si no existiese en absoluto este tipo de movimiento de todas las facultades cohesivas. Pero también el alma es una facultad cohesiva y debería moverse también ella misma con un movimiento tensional.

**13.11 Hierocles, *Elementa Ethica* 4.38-58 (LS 53B)**

Pues bien, dado que el animal no es otro género, sino el compuesto de cuerpo y alma, y ambos son tocables, impactables, y sujetos a presión, y además se encuentran completamente mixturados, y dado que uno de ellos (*sc.* el alma) es una facultad sensitiva y se mueve de la manera que indicamos, es manifiesto que el animal se percibe a sí mismo continuamente. En efecto, cuando el alma se extiende hacia fuera junto con su expansión impacta en todas las partes del cuerpo porque también está mixturada con todas ellas, y cuando impacta, [también] es impactada [por el cuerpo]. En efecto, el cuerpo tiene resistencia, como también la tiene el alma. La afección se completa a la vez como una presión conjunta y una resistencia recíproca; y [dicha afección], al inclinarse desde las partes externas hacia lo rector del pecho, se produce así una captación de todas las partes, tanto de las del cuerpo como de las del alma. Eso es igual al hecho de que el animal se percibe a sí mismo. Testimonios no desconfiables de nuestros argumentos es lo que sucede, pues es confiable que si, en general, nunca el animal se encuentra privado de la percepción de sí mismo, esto suceda especialmente y por completo en el momento del sueño. Vemos que, incluso en ese momento, de una manera no fácil de seguir en la mayor parte de los casos, el animal, en efecto, tiene una percepción conjunta de sí mismo.

**13.12 Sexto Empírico, *AM* 7.234-236 (LS 53F; *FDS* 259)**

Otros, partiendo de la misma posición, se defendieron de un modo más refinado. Pues sostienen que "alma" se dice de dos maneras: como lo que cohesiona el compuesto completo y como lo que en particular [se refiere a] lo rector. Pues cuando decimos que el hombre está compuesto de alma y cuerpo, o que la muerte es la separación del alma del cuerpo, nos estamos refiriendo en particular a "lo rector". De la misma manera también cuando al hacer una distinción afirmamos que entre los bienes, unos son del alma, otros del cuerpo, y otros externos, no estamos mostrando el alma completa, sino su parte rectora, pues es en relación con ella que las pasiones y los bienes se constituyen.

**13.13 Aecio, *Placita* 4.21.1-4 (*SVF* 2.836; LS 53H; *FDS* 441)**

Los estoicos sostienen que la parte más importante del alma es lo rector, que produce las presentaciones, los asentimientos, las sensaciones y los impulsos. También lo llaman "cálculo racional". A partir de lo rector surgen siete partes del alma que se extienden en el cuerpo como los tentáculos de un pulpo. Cinco de esas siete partes del alma son los sentidos: vista, olfato, oído, gusto y tacto. La vista es un hálito que se extiende desde lo rector hasta los ojos, el oído es un hálito que se extiende desde lo rector hasta los oídos, el olfato es un hálito que se extiende desde lo rector hasta los orificios de la nariz, el gusto es un hálito que se extiende desde lo rector hasta la lengua, el tacto es un hálito que se extiende desde lo rector hasta la superficie [de la piel] en el contacto sensible de las cosas que la impactan. De lo demás, lo uno se llama "semen", que también ello mismo es un hálito que se extiende desde lo rector hasta los genitales. Y aquello a lo que Zenón ha denominado "lo vocal", a lo que también llaman "voz", es un hálito que se extiende desde lo rector a la garganta, la lengua y los órganos apropiados. Y lo rector mismo habita en nuestra cabeza esférica como en un cosmos.

**13.14 Calcidio, *In Tim.* 220-221 (*SVF* 2.879; LS 53G; *FDS* 424)**

Los estoicos están sin duda de acuerdo en que la sede de la parte rectora del alma es el corazón, aunque no que lo sea la sangre, que nace junto con el cuerpo. Zenón, en efecto, investiga el hálito del siguiente modo: "el alma es, ciertamente, aquello que, cuando falta al cuerpo, el animal muere; pero el animal muere cuando le falta el hálito natural. Por consiguiente, el alma es un hálito natural. Del mismo modo dice Crisipo: "con una y la misma cosa respiramos y vivimos; pero respiramos gracias a un hálito natural. Por tanto, también vivimos por el mismo hálito. Pero vivimos gracias a un alma; resulta manifiesto, entonces, que el alma es un hálito natural". "Ésta, por ende, dice, resulta dividida en ocho partes, pues consta de una parte rectora y de los cinco sentidos, además de la sustancia de la voz y de la facultad de generar y procrear. Más aún, las partes del alma, que proceden de la sede del corazón como de una fuente, se extienden a todo el cuerpo y rodean todos los miembros por todas partes con hálito vital, y los rigen y gobiernan con innumerables y diferentes capacidades: la de nutrición, la de crecimiento, la del movimiento, consistente en el movimiento locativo, la de la instrucción a través de los sentidos, la del impulso a actuar. El alma entera despliega los sentidos que, como ramas que se apartan de su parte rectora como de un árbol, son sus funciones y que serán como informantes de las cosas que sienten. Y luego, ella misma, como una soberana, discierne aquello que los sentidos han informado. Más tarde, aquellas cosas que son sentidas, en cuanto cuerpos, son compuestos, y [cada uno de] los sentidos individuales sienten una cosa particular: éste colores, otro sonidos, aquél discierne los sabores de los gustos, éste los aromas de los perfumes, [este otro] lo que es áspero y liso al tacto, y todas estas cosas [las hace] en el presente. Sin embargo, ningún sentido recuerda las cosas pasadas ni conjetura las futuras. Sin duda es propio de una reflexión y consideración internas entender la afección de cada sentido y colegir de lo que los sentidos informan qué es una cosa dada, y aceptarla cuando está presente, recordarla cuando está ausente y, del mismo modo, prever el futuro". [Crisipo] siempre define así esa reflexión interna de la mente: "El movimiento interno del alma es una facultad racional". También los animales mudos, en efecto, tienen la facultad rectora del alma, con la que distinguen sus comidas, se representan y evitan los daños, saltan las quebradas y precipicios, y reconocen lo que necesitan. Sin embargo, [tal parte rectora en ellos] no es racional, sino más bien natural. No hay duda de que únicamente el ser humano, entre los mortales, hace uso del bien rector de la mente, esto es, "de la razón", como dice el mismo Crisipo: "Tal como la araña en el centro de la telaraña tiene con sus patas todas los principios de sus hijos, de manera tal que cuando algunas pequeñas criaturas atacan en alguna parte de la red lo siente como próximo, así también la parte rectora del alma, situada en medio de la sede del corazón, tiene bajo su control los principios de los sentidos, de modo que, cuando informan algo, lo reconocerá como próximo". [...] Por consiguiente, al decir que el alma es un hálito, claramente están admitiendo que el alma es un cuerpo. Si esto es así, es un cuerpo unido a otro cuerpo. Ahora bien, una unión ocurre o por yuxtaposición, o por mezcla o por adición. Si alma y cuerpo estuviesen yuxtapuestos, ¿qué es lo que estará compuesto de la yuxtaposición de estas dos cosas, de manera tal que todo esté vivo? Pues, según ellos, la vida está solamente en el hálito, el cual, si es yuxtapuesto, no se difunde al interior del cuerpo (pues nada puede penetrar en algo yuxtapuesto). Y dicen que todo animal está vivo; el cuerpo y el alma, por consiguiente, no están unidos por yuxtaposición. No hay duda de que, si están mezclados, el alma no será algo único, sino muchas cosas mezcladas juntas. Pero los estoicos afirman que el hálito, esto es, el alma es algo único. Por ende, no están mezclados. Queda que permanezcan a partir de una adición; dos cuerpos, por tanto, pasan el uno a través del otro, y un lugar que contiene un cuerpo permitirá la capacidad de contener dos cuerpos. Un vaso que recibe agua no puede contener a la vez vino y agua. Consecuentemente, cuerpo y alma no están unidos ni por yuxtaposición, ni por mezcla ni por adición; de lo cual resulta que el alma no es un cuerpo. Es, por tanto, una facultad y un poder que carece de un cuerpo, y es necesario que lo que está en ella sea lo rector y tenga una sede adecuada a su naturaleza.



**13.15 Galeno, *De utilitate respiratione liber* 4. 501, 12-502, 8**

Veamos a continuación si es posible que el hálito anímico se alimente de la respiración. Digamos, en primer lugar, en qué sentido llamamos a algo "hálito anímico", aun cuando reconocemos que ignoramos la esencia del alma. Pues bien, dado que las cavidades del cerebro corresponden al hálito, cuando son nutridas y operan directamente sin cambio y sin sensación, este hálito debe de cualquier modo o ser la esencia misma del alma o ser al menos su instrumento prioritario. Ya se ha hablado de él en otra parte con más precisión a través de muchísimas [explicaciones], en las que se ha dicho eso directamente, que es evidente que este hálito tiene que alimentarse. Ahora bien, ¿de dónde o de qué otra parte podría tener su alimento si no es de lo que absorbe a través de la inspiración? Desde luego que no es inverosímil que él también se alimente de la exhalación de la sangre, como creyeron muchos médicos y filósofos afamados.

**13.16 Nemesio, *NH* 20, 12-17; 21, 6-9; 22, 3-6 (*SVF* I 518; LS 45C; *FDS* 427)**

Dado que se transmiten ciertos argumentos que no son desdeñables de los estoicos Cleantes y Crisipo, también tenemos que exponer sus soluciones, tal como las dirimieron los platónicos. Cleantes urde este argumento: No sólo –dice– somos semejantes a nuestros padres en el cuerpo, sino también con respecto a lo anímico, en las afecciones, los estados del carácter y las disposiciones del alma. La semejanza y la desemejanza son propias del cuerpo, no de lo incorpóreo. El alma, por tanto, es cuerpo. [...] Además dice: "nada incorpóreo co-padece con un cuerpo ni un cuerpo [lo hace] con un incorpóreo; el alma, empero, co-padece con el cuerpo cuando éste se encuentra enfermo o cuando está siendo seccionado y el cuerpo [también co-padece] con el alma. En efecto, cuando [el alma] está avergonzada enrojece, y cuando está temerosa empalidece. El alma, por tanto, es un cuerpo. [...] Crisipo, por su parte, afirma: "la muerte es la separación del

alma del cuerpo; nada incorpóreo, sin embargo, puede separarse de un cuerpo porque lo incorpóreo no puede estar en contacto con un cuerpo. Pero el alma está en contacto con y puede separarse de un cuerpo. El alma, por tanto, no es incorpórea".

**13.17 DL 7.110 (*FDS* 436)**

Afirman que el alma tiene ocho partes: en efecto, sus partes son los cinco sentidos, la parte fonética, la dianoética -que, precisamente, es el pensamiento mismo- y la reproductora.

**13.18 Estobeo, *Ecl.* 1.49, 33, 367, 17-22; 368, 12-20; 369, 6-10**

Pero los filósofos [discípulos] de Crisipo y de Zenón y todos los que conciben el alma como un cuerpo enseñan que las facultades [del alma] son como cualidades en un sustrato, y establecen que el alma es como una sustancia que previamente subyace a sus facultades, y a partir de estas dos [características] infieren que es una naturaleza compuesta a partir de ítems desemejantes. [...] Según los estoicos, algunas [almas se distinguen] por la diferencia de los cuerpos subyacentes, pues éstos sostienen que las [corrientes de] hálito se extienden unas en otras desde lo rector: unas a los ojos, otras a los oídos, otras a otros órganos sensoriales. Otras, en cambio, [se distinguen] por una cualidad peculiar [que se da] en relación con el mismo sustrato; en efecto, tal como el fruto posee dulzura y fragancia en el mismo cuerpo, así también lo rector comprende en él mismo presentación, asentimiento, impulso, razón. [...]. Los discípulos de Zenón tienen la firme opinión de que el alma, en lo que respecta a sus múltiples facultades, tiene ocho partes; en la parte rectora, por ejemplo, están presentes las facultades de la presentación, el asentimiento, el impulso y la razón.

**13.19 Nemesio, *NH* 72, 7-13**

El estoico Zenón afirma que el alma tiene ocho partes, y la divide en la rectora, los cinco sentidos, la fonética y la reproductora. El filósofo Panecio, en cambio, expresándose del modo más correcto, pretende que la fonética sea una parte del movimiento según impulso, y que lo reproductor no sea una parte del alma, sino de la naturaleza.

**13.20 Plotino, 4.7. 8ª 1-9**

Pero si cuando observan las acciones de los cuerpos (calentar, enfriar, empujar, producir peso) ubican el alma aquí, como instalándola en un lugar activo, [al hacerlo] ignoran, primero, que incluso los cuerpos mismos realizan esas acciones con los poderes incorpóreos que están en ellos. En segundo lugar, que no son éstos los poderes que consideramos apropiados en relación con el alma, sino pensar, percibir sensorialmente, calcular, desear, y cuidar sensata y adecuadamente, todas acciones que reclaman una esencia diferente.

**13.21 Plotino, 4.7 8ᵇ 1-22**

Además, si el alma, que es un cuerpo, pasó a través de todo [cuerpo], estaría mezclada [con él], del modo en que se da la mezcla con los demás cuerpos. Pero si la mezcla de los cuerpos no permite que exista en acto ninguno de los [cuerpos] mezclados, tampoco el alma estaría en acto todavía en los cuerpos, sino sólo en potencia y habría perdido su "ser alma". Es como si dulce y amargo se mezclaran, lo dulce [ya] no existe. Por ende, no tenemos alma. Pero desde luego que [la tesis de que] el cuerpo, al estar todo él completamente mezclado con [otro] cuerpo, de manera que donde esté uno, también esté el otro, ocupando ambas masas e incluso igual lugar, sin que haya habido ningún aumento cuando el otro [cuerpo] es intercalado, no se dejaría nada que no esté cortado. Pues la mezcla no se da alternativamente en las partes grandes -pues sostiene [Crisipo] que en ese caso habría yuxtaposición –, sino que el [cuerpo] intercalado, aun siendo más pequeño, ha atravesado [al otro] completamente, lo cual es imposible [por cuanto] el menor no puede llegar a ser igual que el mayor. Pero como lo ha atravesado por completo lo cortará por completo. Pues bien, es necesario que, si [lo corta] punto por punto y no hay un cuerpo intermedio que no sea cortado, habrá dividido el cuerpo en puntos, lo cual es imposible. Pero si [efectivamente lo corta], dado que el corte es infinito – pues el cuerpo que se tome es divisible [al infinito]- habrá infinitas [partes], no sólo en potencia, sino también en acto. Por tanto, no es posible que un cuerpo atraviese a otro completamente; pero el alma [lo atraviesa] completamente. Por consiguiente, es incorpórea.



**13.22 Plotino 4.7 8ᶜ 1-23**

Argumentar que el hálito mismo también es, primero, naturaleza, y que [ésta] con el frío se vuelve alma templada al hacerse más sutil en el frío -lo cual sin duda también es ello mismo un absurdo, ya que muchos animales nacen en el calor, es decir que tienen un alma que no es fría – [constituye un absurdo]. Sin embargo, sin duda sostienen que la naturaleza es anterior al alma, la cual nace por circunstancias azarosas externas. Por consiguiente, les ocurre que producen primero lo inferior y antes que esto alguna otra cosa menor que llaman "condición", en tanto que el intelecto, que claramente nace del alma, es último. En realidad, si el intelecto es anterior a todos ellos, deberían producir el alma a continuación [de aquellos], luego la naturaleza, y siempre lo posterior es inferior, según lo que es por naturaleza. Ahora bien, si para ellos incluso dios es, según el intelecto, posterior, generado y adventicio, y posee intelección, será posible que ni el alma ni el intelecto ni dios existan. [Esto es lo que] ocurrirá si lo que es en potencia no va a llegar a su actualidad, a menos que lo que es en acto y el intelecto existan antes. ¿Pues qué lo conducirá [hacia su actualidad] si no hay otra cosa que antes [esté en acto] respecto de ello? Si [lo potencial] en sí mismo va a conducirse hacia su acto, lo cual es absurdo, lo hará mirando a algo que no es en potencia, sino que será en acto. Sin duda, persistir siempre como lo mismo y por sí mismo, si en realidad va a tener lo que es en potencia, lo conducirá hacia el acto, y eso será más poderoso que lo que es potencial; por ejemplo, lo que es objeto de deseo [es más poderoso] que lo que [lo desea]. Por consiguiente, lo más poderoso es anterior, posee una naturaleza diferente del cuerpo y es siempre en acto. Por lo tanto, intelecto y alma son anteriores a la naturaleza. Por ende, el alma no es así ni como el hálito ni como el cuerpo.

**13.23 Alejandro de Afrodisia, *Mant.* 113, 26-118, 4 (*SVF* 2.792)**

Es suficiente establecer la explicación de que el alma es incorpórea, explicación en virtud de la cual Aristóteles muestra el alma como siendo una forma. Pues ninguna forma es cuerpo; por cierto que no, sino que a partir de estos argumentos podría mostrarse que es incorpórea. [1] Si las cualidades de cualquier cuerpo son sensibles, y si las cualidades del alma no son sensibles (pues las virtudes y los vicios no son de esta índole), entonces, el alma no es un cuerpo. [2] <Además> si el alma es un cuerpo y si todo cuerpo es perceptible por un solo sentido en virtud de su propia naturaleza (me refiero a los cuerpos que existen en acto y, según dicen ellos, que han actuado), <entonces> el alma también será perceptible (por cierto que no habrán de llamarla "cuerpo sin cualidad", pues [en ese caso] será materia); sin embargo, no lo es. Por tanto, no es un cuerpo, por cuanto no es perceptible en el sentido en el que son imperceptibles los cuerpos por su pequeñez. [3] Además, todo cuerpo es perceptible en acto o en potencia, pero el alma no es perceptible ni en acto ni en potencia. Consecuentemente, no es cuerpo. <4> Además, si el alma se percibe a sí misma como perceptible, también percibirá otra [alma]. Pero no percibe otra [alma]; por tanto, no se percibe a sí misma como perceptible. [5] Además, si el alma es un cuerpo, o es animada o inanimada. Por cierto que es absurdo que sea inanimada; y si es animada, será un ser viviente, y otra vez, aquella alma <deberá ser> animada o inanimada, y así *ad infinitum*. Y, establecidos en este punto, en relación con la división de los cuerpos que sostiene que algunos de ellos son animados y otros inanimados, que digan que no se está dividiendo correctamente, pues en tanto unos son animados, otros son inanimados y otros son almas; debe decirse que para quienes hacen la divi-

sión de acuerdo con la contradicción nunca se distingue aquello de lo cual hay afirmación. Por ejemplo, si al dividir dijeran que, entre los cuerpos, unos son coloreados, otros sin colorear (pues en el mismo género receptivo del estado la privación puede [ser] lo mismo que la afirmación), ya no decimos "los colores", pues la diferencia de los cuerpos es haber sido coloreado o ser sin colorear, pero no "colores". Y, de nuevo, entre los cuerpos, unos tienen olfato, otros no lo tienen, o sea que carecen de olfato, y ya no decimos que unas cosas son "olfatos", y que unas cosas tienen cualidad y otras no tienen cualidad, es decir que son carentes de cualidad. O que, [entre los cuerpos], unos son compuestos, otros no compuestos, pero ya no [decimos] que otros son composiciones, pues la composición no es un cuerpo. De manera similar también entre los animales, unos son mortales, otros no mortales, es decir, inmortales, pero ya no [decimos] "otros son mortales". Pues la muerte no es un viviente. De nuevo, entre los vivientes, unos son racionales, otros no racionales, es decir, irracionales, pero ya no [decimos] "otros son razones", pues los vivientes no son razones. Por consiguiente, de la misma manera diremos también, entre los cuerpos, unos son animados, otros no animados, es decir, inanimados, pero ya no [diremos] "almas". Pues las almas no son cuerpos. [6] Además, si el alma es un cuerpo, o es cohesionada por algo o lo es por sí misma. Pero no es posible que lo sea por sí misma, por ser una sola similitud total. En efecto, es imposible que lo mismo cohesione y sea cohesionado respecto de lo mismo. Queda, entonces, que una parte de ella cohesione y otra sea cohesionada. Y si es así, la parte cohesionante será el alma, no lo cohesionado, lo cual, aun siendo ello mismo un cuerpo, o es cohesionado por otra cosa o por sí mismo, y así *ad infinitum*. En efecto, si argumentaran que ella en su totalidad cohesiona y es cohesionada, como si fuera una sola y misma cosa, algo podrá contener y ser contenido por sí mismo, y la misma cosa podrá actuar y recibir la acción. Desde luego que ni siquiera la mano que frota y experimenta la acción no sólo actúa sino que recibe la acción según la misma fuerza; y, en general, ninguna de las cosas contenidas por algo también contienen dicho algo, pues [no lo hacen] ni el calor, ni la dulzura, ni la figura ni el color ni la salud, ni la armonía. Pero tampoco [lo hacen] la virtud o el conocimiento. Y de tal índole es también el alma. [7] Además, si el alma, que es un cuerpo sutil, cohesiona ella misma al cuerpo, y a su vez es cohesionada por él, el alma también será este cuerpo densísimo, si es que lo cohesionante es alma. De modo que el cuerpo será alma del alma, al cohesionarla. En efecto, que nada se cohesiona a sí mismo es evidente a partir del hecho de que ni siquiera los pareces son tales de este modo, pues ni la cola se cohesiona a sí misma ni las cosas encoladas. En efecto, una cosa es lo cohesionante de ella y otra lo cohesionado, pues en cuanto corpóreo, es cohesionado, pero lo cohesionante es la cualidad, es decir, la facultad que es incorpórea. Ciertamente, al destruirse una cualidad tal, lo material y lo corpóreo que permanece no puede cohesionarse ni a sí mismo ni a los leños. [8] Además, si el alma es un cuerpo es o bien fuego, o bien un hálito sutil que se difunde a través de todo el cuerpo animado. Y si es así, es evidente que no es brillante ni dirán que ello mismo resulta contener [algo], pues no cualquier fuego ni cualquier hálito tiene esta capacidad. Ahora bien, como ellos dicen, existirá junto con una cierta forma propia, una razón, una capacidad y una tensión. Pero si es así, el alma no será hálito o fuego sino la forma, la capacidad o la tensión en ellos, en la medida en que difiere de las otras cosas del mismo género. [9] Además, como es un cuerpo sin forma, así también es razonable que sea una forma inmaterial e incorpórea, pues ambos se dan a partir de estas cosas. [10] Además, si es un cuerpo inanimado, ¿por qué el alma no es también inanimada? [11] Además, si el alma es un cuerpo, es o bien simple o bien compuesta; pero si es simple, es o tierra, o fuego, o aire o agua. Y si alguna de estas cosas es por sí misma alma, todo lo que es de esa índole también será alma (por ejemplo, cualquier [tipo de] fuego, [cualquier tipo de] aire), y todo lo que lo abarca es un cuerpo animado. De modo que, si el aire es alma, la arteria, el pulmón, el odre inflamado, y todo lo que en sí mismo contiene aire será un cuerpo. Y si es



agua, [el alma] es la vasija llena de ella. Esto, empero, es absurdo. [12] Además, si el alma es alguno de los cuerpos simples, todo compuesto en el cual también se encuentre este cuerpo será no sólo animado, sino también viviente. Pero si el alma es un compuesto de [cuerpos] simples, nuestro cuerpo también será alma. [13] Además, si hay un cierto movimiento propio de todo cuerpo, como el simple del [cuerpo] simple, el compuesto del [cuerpo] compuesto o según lo que es predominante, ningún movimiento locativo es propio del alma. Tampoco lo sería de los cuerpos simples ni compuestos, pues los movimientos según la percepción y la presentación o la afección, al ser [movimientos] de alteración, no son movimientos locativos del alma por sí misma, sino de ambas cosas (*sc.* del compuesto de alma y cuerpo). [14] Además, si el alma es un cuerpo, ¿cómo es que el cuerpo participa del alma, y cómo está el alma en él? Pues existirá o bien como una parte –y si es así, ninguna de las demás partes del cuerpo es animada y nada es en general más animado que él, sino que son alma y cuerpo en particular. Pero el alma tampoco será como lo que está en un recipiente como en un cuerpo, pues así no sería el cuerpo completo animado. Pero tampoco por yuxtaposición, pues tampoco así el cuerpo completo estará animado y, más aún, ni siquiera estará animado en absoluto. En efecto, el trigo no está en un montón de cebada. Y si está [presente] como un todo a través de un todo, puesto que todo el cuerpo es animado, hay que mostrar cómo un cuerpo se difunde por [otro] cuerpo. Efectivamente, puesto que las cualidades del alma y las del cuerpo son, según ellos, cuerpos, hay muchos cuerpos en lo mismo y [cuerpos] diferentes que se difunden entre sí en el mismo lugar, lo cual requiere de un argumento y de demostración. [15] Además, ¿cómo es que el cuerpo no crecerá ni decrecerá si [ciertas cosas] sobrevienen y están ausentes? [16] Además, cuando las cualidades cambian, las primeras que son separadas, al ser cuerpos, se corromperán en el no ser, pues no son en modo alguno. Así también existirán a partir del no ser. [17] Además, si el alma se difunde completamente por el cuerpo y está mezclada con el cuerpo, ya no será en un sentido alma del animal y en otro cuerpo, sino que a partir de ambos se corrompe y preserva en forma conjunta una sola cosa diferente, tal como la "leche-miel". Y ya no es que una cosa va a mandar y la otra a obedecer, ni que la una es más valiosa y la otra menos, ni que el cuerpo tendrá alma o que el alma estará en el cuerpo. Pues tampoco en un sentido el alma será principio del animal, y en otro el cuerpo, sino que la mezcla de ellos es únicamente un animal, y es algo único y, en general, semejante a sí mismo, como el "vino-miel", lo cual es absurdo. En efecto, en un sentido, el alma es de un animal, y en otro el cuerpo, tal como en un sentido es una cosa y en otro otra, razón por la cual también está separado. [18] Además, si tanto las virtudes como las habilidades técnicas son cuerpos, ¿cómo, cuando éstos sobrevienen a algo, no entorpecerán al cuerpo o lo harán crecer? [19] Además, si la forma es [y] eso es lo que se dice que es, y [si] "ser animal" es para animal según su alma, el alma es una forma. Pero dado que el alma es una forma, es evidente también que no es posible mostrar el animal de otro modo que a partir de lo que se compone de alma y cuerpo. [20] Además. Si un cuerpo, en tanto cuerpo de un cuerpo no difiere en nada, sino que difiere por tener alma, el alma no es un cuerpo. Pues las mismas cosas en género tienen una naturaleza común, y las cosas que tienen una naturaleza común son indiferentes en cuanto a lo común. Por consiguiente, las cosas comunes en género son indiferentes en cuanto al género, pero el cuerpo es su género. De manera que los cuerpos son indiferentes en cuanto cuerpos. Por lo tanto, un cuerpo no difiere, en cuanto cuerpo, de [otro] cuerpo. Se sigue que las cosas por las cuales los cuerpos difieren entre sí no son cuerpos. [21] Por cierto que los incorpóreos no son idénticos en género, de manera que tampoco son indiferentes en cuanto incorpóreos, pues lo incorpóreo es un homónimo. En efecto, entre los incorpóreos, unos están en la [categoría de] sustancia, otros en la de cantidad, otros en las demás categorías. Sin embargo, si alguien dijera que un cuerpo no difiere de [otro] cuerpo respecto del cuerpo común, y cada uno de ellos difiere en que es un cierto cuerpo, hay que decir que cada cuerpo tiene su ser a

partir de sus propias diferencias y propias especies, que son diferentes entre sí, y que ellas son incorpóreas. De manera que las cosas por las cuales ciertos cuerpos difieren entre sí no son cuerpos. [22] Además, si el alma es prioritariamente hálito, o [está] en el hálito o en el fuego en nosotros, también será posible que esté en ellos, aun cuando estén separados. Pues una vez separados del animal, tanto el hálito como el fuego persisten y son lo que son. Y si esto es así, también el hálito y el fuego serán seres vivos; pero si esto es imposible, también es imposible que el alma esté en alguna de estas cosas, sino [que está] en la combinación que resulta de los cuatro [cuerpos simples], por encontrarse, en cierto modo, así mezclado y compuesto, tal como está mezclado el cuerpo de los animales. [23] Sin embargo, lo que dicen cuando procuran probar que el alma es un cuerpo no es congruente. En efecto, el hecho de que lo semejante se predica de ella, no es por eso un cuerpo, pues lo semejante no está en los cuerpos, ya que está en las líneas y en las figuras, en las superficies y, más aún, en los colores y en las cualidades, ítems que no son cuerpos. Pero el cuerpo es, en general, una sustancia, y es propio de la sustancia que se dice lo mismo respecto de ella misma, no lo semejante, pero lo semejante [es propio] de la cualidad que es incorpórea, de manera que se dice "semejante" de otras cosas, [y] en cuanto participa de la cualidad, se llamará "semejante". Ahora bien, "alma" es semejante a "alma", [aunque] no en cuanto alma. Pues no es en cuanto alma [que es alma], sino en cuanto ha participado de una cierta cualidad y disposición semejante. [24] Pero la explicación que dice que lo incorpóreo no co-padece con un cuerpo –de modo que el alma no es incorpórea– es falsa. En efecto, no es cierto que lo incorpóreo no co-padece con un cuerpo –pues cuando los cuerpos padecen una afección los incorpóreos en ellos también co-padecen [junto con ellos], la mayoría por accidente, pero otros ya en sentido absoluto, como la superficie de un cuerpo que es aplastado–, sino que el alma no co-padece con el cuerpo por ser otra y estar separada, tal como se dice que los amigos co-padecen, sino que lo que sufre la afección es el compuesto, pues el animal, siendo un compuesto de alma y cuerpo, es cortado en su cuerpo, pero siente dolor en su alma. Pero lo que siente dolor es el animal, como también lo que camina, lo que ve, lo que apetece y lo que ama y odia. Pero las afecciones propias del cuerpo, como recibir calor o un corte, ya no lo son del alma; por esa razón, el cuerpo también subsiste sin alma pero el alma sin el cuerpo no, pues [ella] es su actualidad o, más precisamente, su forma. [25] Por otra parte, el argumento que sostiene que ningún incorpóreo está separado de un cuerpo, y que el alma está separada del cuerpo –de manera que no es un incorpóreo– tampoco es congruente. En efecto, "estar separado" tiene un doble sentido: una cosa [es estar separado] en cuanto a la subsistencia, cuando uno y otro permanecen separados, y otra cosa es [estar separado] en cuanto a la destrucción de lo otro, como "blanco" está separado de un cuerpo que es negro. En el segundo significado lo incorpóreo también se encuentra separado de un cuerpo; así también el alma [está separada] del cuerpo. [26] También existen ciertas cosas incorpóreas que son conceptualmente separables de los cuerpos, como la forma de la materia, como el cuerpo del lugar. [27] No es cierto tampoco, sin embargo, decir que aquellas cosas que están en mutuo contacto se encuentren separadas las unas respecto de las otras. Todos los accidentes, en efecto, son susceptibles de ser separados, aunque ciertamente no están en contacto. [28] Además, no es cierto que somos animados por aquello con lo cual respiramos, sino que somos animados por el alma. Los animales tampoco podrían existir sin el hálito connatural; es por eso que eso es alma, pues también hay algunas otras cosas –que ellos no llaman "alma"– sin las cuales el animal no puede existir. En efecto, los animales sanguíneos no pueden existir sin sangre ni, en general, sin humedad.

**13.24 DL 7.138-139 (*SVF* 2.634; LS 47O; *FDS* 196)**

De acuerdo con lo que afirma Crisipo en el libo V de *Sobre la providencia* y Posidonio en el libro III de *Sobre los dioses*, el cosmos es administrado de acuerdo con el intelecto y la providencia, puesto que el intelecto se difunde por cada parte de él, tal como en nosotros el alma. Pero [se difunde] más a través de ciertas [partes] y menos a través de otras. En efecto, a través de algunas –tales como a través de huesos y nervios– atraviesa como condición; a través de otras –tales como a través de lo rector– como intelecto. Así entonces, el cosmos completo, que es un ser vivo, animado y racional, tiene el éter como lo rector, según dice Antípatro de Tiro en el libro VIII de *Sobre el cosmos*. Crisipo, en cambio, en el libro I de *Sobre la providencia* y Posidonio en *Sobre los dioses*, afirman que lo rector del cosmos es el cielo; Cleantes, por su parte, que el sol. Crisipo, sin embargo, en el mismo libro [dice] que es lo más puro del éter, lo cual dicen que es dios en primer lugar, el cual pasa en un sentido sensitivo como si fuera través de las cosas que están en el aire y a través de todos los animales, y en un sentido natural a través de las plantas, y a través de la tierra misma en cuanto condición.



**13.25 Galeno, *Quod Animi Mores Corporis Temperamenta Sequantur* 4.783, 10-784, 13 (*SVF* 2.787)**

En el mismo tipo de realidad también está incluida la opinión de los estoicos, pues pretenden que el alma es un cierto hálito, como también [es hálito] la naturaleza; pero el [hálito que corresponde] a la naturaleza es más húmedo y más frío, en tanto que el que [corresponde] al alma es más seco y más cálido. De modo que este hálito es una cierta materia apropiada del alma, en tanto que la forma de [esta] materia consiste en un cierto tipo de mixtura que se produce en una proporción de sustancia aeriforme e ígnea. Pues no es posible afirmar que el alma es únicamente aire o fuego, porque el cuerpo del animal no puede resultar ni demasiado frío ni demasiado caliente, ni tampoco puede estar dominado por una preminencia excesiva de uno u otro. Porque aun cuando llegue a excederse la proporción [de frío y calor] por un breve espacio de tiempo, en el caso de una preminencia desmedida de fuego, el animal tendrá fiebre, y en los casos de preminencia de aire tendrá frío y estará lívido y apenas sensible o completamente insensible. Pues este [aire] mismo, en la medida en que en sí mismo es frío, se vuelve bien temperado a partir de la mezcla con el elemento ígneo. Ahora bien, [esto] ya se te ha hecho manifiesto, que la sustancia del alma, según los estoicos, se genera de acuerdo con una cierta mixtura de aire y fuego. Incluso el sagaz Crisipo está hecho gracias a la mezcla bien temperada de estas cosas.

**13.26 Estobeo, *Ecl.* 2.65, 1-6**

También pretenden que nuestra alma sea un ser viviente, por cuanto está viva y tiene sensación y, sobre todo, su parte rectora, a la que, sin duda se denomina "pensamiento". Es por eso también que toda virtud es un ser viviente, porque ella es sustancialmente idéntica al pensamiento.

**13.27 Anon., *in Hermogenem Rhet. Commentarium in librum de ideiis* 7, 884, 18-27 (*SVF* 2.789)**

En efecto, los estoicos dicen que no hay alma sino una generación que se completa a partir de la mezcla de los elementos. Pues cuando lo caliente se da en exceso, produce el león, por lo cual, afirman, [éste] también es colérico. Pero cuando [lo caliente] se concentra según la razón y es prácticamente igual [a ella] produce el ser humano. De esta opinión fue el líder [de la escuela estoica] y Galeno. De otro modo han vuelto a decir otros portentos y tonterías, pues un cuerpo de tal tipo, afirman, habiéndose escogido en relación con una condición propia de tal índole, también admite el alma.

**13.28 Galeno, *De foetuum formatione libellus* 4.674, 7-17; 698, 2-17; 699, 4-700, 12 (*SVF* 2.761; LS 53D)**

Ahora bien, ¿por qué Crisipo y otros muchos filósofos estoicos y peripatéticos creyeron haber mostrado que, respecto del corazón, él es, entre las partes del animal, la primera que

crece, y que gracias a él se generarían las demás, y que es necesario que el principio de las venas y los nervios pertenezca a lo que en sentido prioritario forma? En efecto, claramente [el corazón] no se genera primero; además, se ha mostrado antes que en todas las artes el artesano realiza no sólo la parte primera de lo que se construye, sino también todas las que están con ella hasta su completamiento, y es necesario que tanto las arterias como las venas se hayan generado a partir de la sustancia del esperma, tal como también se ha mostrado en nuestros comentarios sobre el esperma. [...] Directamente suponen la primera hipótesis como incognoscible por la sensación e inhallable por la razón, cuando dicen que el corazón se genera primero que todo; segundo, que él forma las otras partes, como si lo que lo forma, cualquiera que sea, fuera destruido y aún no existiera. Tercero, a continuación y como consecuencia [de lo anterior], concluyen que la parte deliberativa de nuestra alma se encuentra en el corazón. Pero si lo deliberativo [está situado en el corazón], también, como dicen, [debe estarlo] lo que apetece comida, bebida, placer sexual y dinero, y, claramente, también lo colérico y lo que ama ganar, nada de lo cual es necesario. [...] En efecto, de nuevo parece que el alma, al formar el cuerpo, llega desde los padres hasta el feto por cuanto es rodeada en el esperma. Ahora bien, cuál es su sustancia, no puedo decirlo por el hecho de haber oído a algunas personas que están convencidas de que, como dicen, el alma, que es incorpórea, entra conjuntamente en el esperma, y que ella se vale del esperma para la formación del feto, como corresponde a la materia. Algunos de ellos dicen que el esperma no es materia, sino su instrumento pues la materia es la sangre de la madre, y otros dicen lo contrario. Pues les parece que el artesano mismo es el esperma, para algunos en su totalidad, para otros el hálito que en él lo rodea. Incluso para mí en privado está escrito lo concerniente a estas cosas en un libro en el cual examino lo que Crisipo dice en sus escritos acerca del alma y, además, en otro [libro], en el cual investigo acerca de los temas con los que Platón parece diferir consigo mismo en sus tratados sobre el alma. Pero, como decía, al no encontrar ninguna opinión que se haya dado científicamente, reconozco que dudo respecto de la sustancia del alma, y que no soy capaz de llegar hasta lo persuasivo. Ahora bien, yo reconozco que dudo acerca de la causa que forma el embrión, pues veo como lo más alto en dicha formación a la sabiduría y a la potencia a la vez, no al alma en el esperma –llamada "vegetativa" por los discípulos de Aristóteles, "apetitiva" por los de Platón, ni, en general, "alma", [como la llaman] los estoicos–, sino que, considero que el embrión forma a la naturaleza, la cual no sólo no es sabia, sino que además es completamente irracional.

## COMENTARIO

"Alma" es la palabra que habitualmente utilizamos para traducir el griego ψυχή pero, como sabemos desde Platón, la expresión griega tiene un campo semántico mucho más amplio que lo que normalmente se entiende: el "alma" es para los griegos el principio de vida (cf. Platón, *Fed.* 105C9-D4; Aristóteles, *DA* 402a6-7), pero también es la sede de un conjunto de operaciones complejas propias del ser vivo dotado de sensación –tales como estados afectivos o emocionales (πάθη), facultades cognitivas como sensación (αἴσθησις) y presentación (φαντασία)–, y en el ser humano tiene que ver de modo directo con la facultad racional misma entendida en términos de "pensar", "opinar", "juzgar", etc. Ni siquiera Aristóteles, quien muy platónicamente sostiene que el alma es una entidad inmaterial, cree que ella es un ítem "espiritual" en el sentido de una entidad trascendente: los procesos digestivos o respiratorios son, según Aristóteles, estados anímicos o psicológicos que claramente no tienen nada de espiritual (es cierto que en el caso del alma racional Aristóteles tiene algunas dudas acerca de su sobrevivencia tras la disolución del compuesto; sin embargo, nunca presenta un argumento a favor de la inmortalidad del alma, aunque sí ofrece un argumento en contra de la persistencia numérica del alma independientemente del compuesto: *DA* 415a26-b7; Boeri 2009b: 73-77). Pero precisamente por esa misma razón resulta inconveniente entender ψυχή como "mente": de



nuevo, procesos de crecimiento o decrecimiento son anímicos, pero claramente no tienen nada de mental en el sentido en que Aristóteles usaría esa expresión.

Un filósofo de la mente contemporáneo siempre preferiría decir "mente", de modo de evitar cualquier tipo de compromiso espiritualista y, por ende, la creencia de una trascendencia de la ψυχή más allá de la vida del ser vivo que evoca nuestra palabra "alma". Independientemente de los usos habituales de la palabra "alma" o mente" en la filosofía actual, en sede estoica hay razones sistemáticas de fondo para evitar cualquier tipo de interpretación espiritualista evocada por nuestra palabra "alma" como algo diferente del cuerpo, ya que ésta se encuentra anclada al ser vivo como entidad biológica. Es cierto, sin embargo, que aunque los estoicos defienden una tesis fisicalista en la que el alma es un cuerpo, no es el mismo tipo de cuerpo que nuestras manos o nuestros brazos; es, como informa el texto **13.1**, un "cuerpo sutil", "hálito" (cf. **13.2; 13.7**), concepto del cual nos ocupamos en el capítulo 12, o, más precisamente, "hálito anímico" (**13.15**)

El "fisicalismo" yace en el núcleo mismo de la ontología estoica; la tesis de que algo es efectivamente real si y sólo si es corpóreo es tan fuerte en las fuentes estoicas que la sospecha de que los estoicos habrían respaldado el fisicalismo en alguna de sus formas se ve como un enfoque muy prometedor (véanse nuestros capítulos 2 y 14, y los textos allí discutidos). Ahora bien, si la doctrina fisicalista estoica general se analiza dentro de la esfera psicológica, uno podría tener la tentación de alinear a los estoicos con la teoría de la identidad mente-cuerpo, es decir, el enfoque contemporáneo en filosofía de la mente que está dispuesta a abogar por la identificación de los estados y eventos mentales con los procesos físicos en el cerebro. No hay duda de que los estoicos no van tan lejos como para afirmar que hay una identidad entre los estados mentales y algunos procesos físicos *en el cerebro*. De hecho, erróneamente consideraron que los "estados mentales" tenían lugar no en el cerebro, sino en el corazón (cf. textos **13.14** y **13.28**). No obstante, la explicación es estructuralmente similar en la medida en que supusieron que los estados mentales o anímicos son corpóreos y que, por ende, tienen una sede en un órgano específico del cuerpo. Más aún, los estoicos están dispuestos a argumentar que este hecho es posible porque tanto los ítems psicológicos como el corazón son corpóreos.

Como muchos filósofos contemporáneos de la mente, los estoicos fueron monistas (todo lo que existe es materia o, mejor aún, "es corpóreo"; esta distinción es relevante: aunque dios –"lo activo"– es un cuerpo, no es "materia", que es "lo pasivo"; cf, nuestro capítulo 14, textos **14.1-14.5**). Los estoicos comparten con el fisicalismo contemporáneo la opinión de que lo que es existente está físicamente constituido, es decir, el fisicalismo estoico también es una tesis ontológica); también creían, como el fisicalismo contemporáneo, que el mundo físico está auto-contenido y es explicativamente autosuficiente (Kim 2005: 154). Por consiguiente, rechazaron vigorosamente el dualismo sustancial y la posibilidad de que ítems inmateriales (tales como formas y fines) puedan tener poder causal. Uno incluso podría sugerir que el monismo psicológico estoico constituye un significativo adelanto de la "tesis del cierre causal"–*i.e.* la tesis de que el mundo físico es un dominio causalmente cerrado o, dicho de otra manera, lo que es físico sólo puede tener causas físicas (Kim 1998: 146)–. Es bastante claro a partir de la evidencia textual que la insatisfacción estoica respecto del dualismo platónico y el problema alma-cuerpo probablemente debe buscarse en la explicación de Platón respecto de la manera en que el alma, siendo un ítem inmaterial, es capaz de producir algún efecto en algo material. Como puede verse en nuestros texto **13.8** y **13.16**, una premisa relevante de los argumentos estoicos contra el dualismo sustancial se centra en el hecho de que entre los ítems materiales e inmateriales hay una brecha inconmensurable que hace imposible la acción causal de las cosas inmateriales sobre los cuerpos. Por cierto que, si éste es exactamente el caso, esta crítica se aplica a cualquier ítem inmaterial (incluidas las formas y los fines) que pretenda tener poderes causales. Este tipo de insatisfacción no es esencialmente diferente de la del

fisicalismo contemporáneo que, al menos en parte, puede verse como una especie de reacción a la "psicología popular" que da por supuesto que la mente y el cuerpo son dos cosas diferentes y que, de todos modos, la mente tiene poder causal sobre el cuerpo, descuidando de ese modo el hecho de que los estados mentales no pueden entenderse independientemente del cerebro. Aunque los estoicos no dicen que los estados psicológicos pueden identificarse con el cerebro o con cualquier otro órgano, argumentan enérgicamente que alma y cuerpo interactúan, pero para interactuar deben ser de la misma naturaleza. Si no fuera así, la mencionada brecha no puede superarse (para más detalles sobre este contrapunto entre el fisicalismo psicológico estoico y el contemporáneo, nos permitimos remitir a Boeri 2010d).

Este comentario se divide en tres partes: **(i)** en la primera, estableceremos los trasfondos de la psicología estoica y procuraremos mostrar cómo resuelven los estoicos la aporía en la que se encontraba la psicología platónica y aristotélica para dar cuenta de la relación entre alma y cuerpo. En la segunda parte **(ii)** comentaremos las definiciones estoicas de alma así como la base fisiológica de la psicología estoica, la fisiología de la percepción, la teoría de las partes del alma, el alma individual y el alma cósmica. En la tercera parte **(iii)**, finalmente, discutiremos brevemente algunas objeciones y argumentos que dirigen platónicos y aristotélicos (representados por Plotino y Alejandro, respectivamente) contra la psicología fisicalista estoica.

**(i)** La primera impresión que uno puede tener al leer los textos incluidos en este capítulo es que los estoicos parecen apartarse de manera conciente de Platón y Aristóteles en la consideración del alma y las facultades a ella relacionadas. Como sabemos, en la medida en que Aristóteles sostiene que el alma es el principio de los seres vivos y, por ende, de la vida, puede atribuir alma a las plantas (cf. *DA* 402a6-7: el alma "es como un principio de los seres vivos": οἷον ἀρχὴ τῶν ζῴων). La palabra griega ζῷα, que puede significar tanto "animales" como, más en general, "seres vivos", debe tener este último significado en el pasaje recién citado, pues es claro que Aristóteles extiende el alma incluso a las plantas (cf. también *DA* 409a9-10; 410b23; 411b19-28 *et passim*). Los estoicos, en cambio, reservan el alma únicamente para los animales, *i.e.* para aquellos seres que son capaces de tener sensación, presentación e impulso (cf. texto **13.13** y **13.15**, donde se aclara que el hálito que, como cuerpo, es el alma es "hálito *anímico*"); la plantas solamente tienen "naturaleza" (lo "vegetativo" o "natural" en nosotros está representado por uñas y cabellos; cf. **12.8** y Sexto *AM* 9.86 = *SVF* 2.1014). Esto sugiere que las funciones vegetativas, de crecimiento y cambios metabólicos en general se deben no al alma (como pensaba Aristóteles, que además reserva ese tipo de funciones para una parte o especie de alma: θρεπτικόν; *DA* 413b7-8), sino a la naturaleza, de donde también parece seguirse que el alma no es la marca distintiva de lo viviente, ya que hay seres vivos (las plantas, o los embriones antes de nacer) que no poseen alma (cf. Annas 1992: 54). Pero, como informa Sexto en nuestro texto **13.12**, el alma estoica, además de ser lo que distingue a los animales y humanos (con sus funciones perceptivas e impulsivas) de las plantas, puede entenderse también (a) como lo que cohesiona al compuesto en su totalidad, y (b) como lo rector (que, como veremos enseguida, es el núcleo de la vida anímica del animal). El punto (b) adelanta ya el hecho de que el alma estoica, aunque es un cuerpo, no es *cualquier tipo* de cuerpo; lo que se sugiere es un concepto de alma que, en cierto modo, contrasta con el de "cuerpo" sin más, de donde parece seguirse que los estoicos deben usar "alma" en los dos sentidos indicados por Sexto: uno para la "mente" (*i.e.* el alma en el sentido de lo rector) y otro para lo que se encuentra completamente mixturado con el cuerpo y produce lo que habitualmente llamamos "cuerpo" (brazos, piernas, manos, órganos en general, etc.), es decir, cuerpos funcionales al animal.

El otro detalle importante en el que los estoicos se apartan de la tradición platónico-aristotélica en cuanto a la consideración del alma tiene que ver de manera directa con la fuerte



apuesta estoica por el fisicalismo. Los estoicos, como Aristóteles (en *Fís.* 7), sostienen que entre cuerpo y alma hay una cierta interacción, pero para que dicha interacción pueda tener lugar presuponen que debe haber una semejanza de naturaleza entre dichos ítems. Aunque Aristóteles avala hasta cierto punto un cierto "interaccionismo" entre alma y cuerpo (cf. *Fís.* 247a3-19, una posición ciertamente abandonada en *DA*), tiene que estar aclarando todo el tiempo que el alma *no* está mezclada con el cuerpo (*DA* 429a24) y que no es un cuerpo, aunque solamente se da a *través de* un cuerpo (*DA* 403a16-19; 414a19-20). Esto último puede entenderse como un sensato intento por parte de Aristóteles de abandonar el dualismo sustancialista de Platón, quien cree que el alma puede existir independientemente del cuerpo (*Fed.* 78c-79b). Aristóteles cree que alma y cuerpo son ítems diferentes (como sin duda también pensaba Platón) pero, a diferencia de lo que sostuvo Platón (y de lo que varios siglos después pensó Descartes), argumenta que entre cuerpo y alma hay una relación que, en cierto modo, uno podría calificar de "co-dependencia". Uno razonablemente podría defender esta caracterización de la relación entre cuerpo y alma en la psicología aristotélica porque (1) sin alma no hay cuerpo (orgánico) en sentido estricto (ya que un cuerpo en sentido estricto es uno que funciona como tal, para lo cual la presencia de un alma es *conditio sine qua non*) y (2) porque sin cuerpo el alma carece del "sustrato" en el cual realizar sus capacidades (recuérdese la caracterización de los estados afectivos –que para Aristóteles constituyen excelentes ejemplos de ítems anímicos– como "estructuras formales materializadas o que se dan en la materia": λόγοι ἔνυλοι; *DA* 403a25). Los estoicos, en cambio, al partir de la premisa de que el alma también es un cuerpo (cf. textos **13.1**, **13.3** y **13.10**), ya no tienen necesidad de explicar que no hay una mezcla entre alma y cuerpo (que tal mezcla existe es, en realidad, una parte decisiva de los presupuestos de la psicología estoica), ni tampoco tienen las dificultades que tenía Aristóteles para explicar cómo es posible que dos entidades de naturaleza diferente pueden entrar en relación mutua. La solución de los estoicos es sugerir que, en realidad, la interacción que Aristóteles sospechaba que se daba entre el alma y el cuerpo puede explicarse de una manera bastante simple: lo que ocurre es que el alma, igual que el cuerpo, es in ítem de carácter corpóreo. La plausibilidad de la premisa según la cual el alma es un cuerpo es argumentada por los estoicos en los textos **13.8** y **13.16**; en vista de la brevedad nos limitamos a discutir brevemente uno de los aspectos de los argumentos estoicos a favor de la corporeidad del alma: el aspecto de la "co-afectividad", por así decir. Dicho aspecto, en efecto, recoge una tesis cara al estoicismo que se encuentra presente en otras posiciones básicas de su ontología: para que haya una relación causal entre dos ítems $x$ e $y$, $x$ e $y$ deben tener la misma naturaleza o, formulado el problema de un modo más preciso, para que haya interacción causal entre $x$ e $y$, $x$ e $y$ deben ser cuerpos (para la relevancia de esta tesis en la teoría de la causalidad cf. nuestro capítulo 14 y los textos allí discutidos). El primer argumento, que enfatiza el aspecto de la co-afectividad entre alma y cuerpo, puede articularse en los siguientes pasos: (1) los estados afectivos corpóreos e incorpóreos no pueden comunicarse entre sí; pero (2) el alma comparte sus afecciones con el cuerpo y se comunica con él; eso es relativamente obvio porque cuando el cuerpo es herido, el alma comparte con él su dolor. Además, (3) también el cuerpo comparte su afección con el alma: cuando ésta está afligida o angustiada el cuerpo comparte ese estado afectivo ruborizándose o empalideciendo, *i.e.* hay manifestaciones somáticas de los estados anímicos. Si esto es así, (4) se sigue que el alma es un cuerpo porque únicamente pueden compartir sus estados afectivos (que son estados corpóreos) dos ítems de igual naturaleza, y como alma y cuerpo comparten sus estados afectivos, el alma es un cuerpo (cf. texto **13.8** y **13.16**). Tanto Platón como Aristóteles siempre tuvieron problemas para explicar cómo es posible que cuerpo y alma, siendo entidades de naturaleza diferente entre sí de acuerdo con su ontología, se relacionen entre sí. Los estoicos piensan, como Platón y Aristóteles, que no hay duda de que entre cuerpo y alma hay una cierta interacción pero, a

diferencia de aquellos, creen que esto se debe al hecho de que el alma es de la misma naturaleza que el cuerpo, *i.e.* corpórea. De este modo, resuelven el problema y muestran que es perfectamente plausible plantear una psicología que, sin quedar reducida a un materialismo burdo, resulta mucho más plausible y evita las aporías del platonismo y el aristotelismo.

La mezcla entre cuerpo y alma es, como hemos sugerido arriba, una parte importante del presupuesto básico de la psicología estoica (cf. el importante pasaje de Hierocles –texto **13.10**–, quien sostiene que el alma está completamente mixturada con el cuerpo). El fisicalismo, tanto el estoico como el contemporáneo, ofrece una explicación bastante simple y persuasiva de por qué alma y cuerpo interactúan entre sí: al ser cuerpos, alma y cuerpo establecen una relación perfectamente plausible y análoga a la que se da en el plano de la explicación de dos entidades físicas que interactúan entre sí (para el caso de los estoicos, véase su explicación causal general y el ejemplo clásico del bisturí con un trozo de carne que es cortado por el bisturí; cf. capítulo 14, texto **14.15**). Se podría argumentar, sin embargo, que, aun cuando se defienda una teoría materialista de la mente, no parece superarse por completo el dualismo mente-cuerpo (que Aristóteles y, probablemente también los estoicos, objetaba a Platón; sobre el dualismo sustancialista de Platón cf. *Fed.* 67A-B); si no fuera así, no se explicaría por qué tantos filósofos contemporáneos que abogan por un enfoque materialista de la mente siguen encontrando difícil, cuando no imposible, atribuir poderes causales a la mente, generando de ese modo un nuevo dualismo metafísico (para este punto en la filosofía de la mente contemporánea cf. Kim 2005: 21-23). Es decir, habrá que explicar en qué consiste la mente *como ítem material diferente del cuerpo*. De acuerdo con esta objeción, uno podría argumentar que hay posiciones fisicalistas que han vuelto a defender un cierto dualismo metafísico, sólo que ahora el dualismo no es entre un ítem inmaterial (la mente o alma) y otro material (el cuerpo), sino entre dos ítems materiales. Es probable que los estoicos hayan sido sensibles a esta tipo de objeción, ya que, aunque están dispuestos a sostener que el alma es un cuerpo, no creen que sea cualquier tipo de cuerpo, sino un "cuerpo sutil" (σῶμα λεπτομερές: texto **13.1**), lo cual alinea a los estoicos del lado de los atomistas (y de Diógenes de Apolonia) que, según Aristóteles, postulaban el alma como un cierto cuerpo sutil (cf. *DA* 402a6-22; 409a32. Véase también Epicuro, *CH* 63: ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερὲς y nuestro texto **13.23**, línea 46).

**(ii)** La definición estoica canónica de alma afirma que ésta es un cuerpo sutil que se mueve por sí mismo de acuerdo con las razones seminales (cf. texto **13.1**). Esto es lo mismo que decir que el alma es hálito (πνεῦμα), ya que éste es el único cuerpo sutil que se mueve por sí mismo según las razones seminales y que, como se aclara en el texto **13.12**, es capaz de *cohesionar* el compuesto (una tesis que se remonta a Aristóteles, aunque con un trasfondo ontológico diferente; cf. Aristóteles, *DA* 410b12-13). La posición estoica es, entonces, que en el compuesto alma-cuerpo (compuesto en el cual tanto el alma como el cuerpo son ítems corpóreos) lo que cohesiona al compuesto es el alma en su carácter de hálito (cf. **13.12**). Si hemos de creerle a Calcidio (**13.14**), Zenón habría recogido una doctrina que ya está presente en el *DA* de Aristóteles, donde éste sostiene que el alma cohesiona al cuerpo y no el cuerpo al alma porque cuando el alma abandona el cuerpo, éste se dispersa y descompone (*DA* 411b7-9). Del mismo modo, Zenón argumenta que cuando el alma no está presente en el cuerpo, el animal muere, y muere cuando le falta el hálito connatural (un argumento similar puede encontrarse en el mismo pasaje de Calcidio pero atribuido a Crisipo). El argumento más completo (que encontramos en los textos **13.8**, **13.12** y **13.16**) puede articularse del siguiente modo:

(a) Sólo pueden separarse las cosas que están en contacto.
(a.1)Muerte es la separación del alma del cuerpo.
(b) Nada incorpóreo está separado de lo corpóreo, pues nada incorpóreo está en contacto con lo corpóreo.
(c) El alma se encuentra en contacto con y está separada del



cuerpo.

---

(d) El alma, por tanto, es un cuerpo.

La premisa (a) nos remite directamente a la tesis platónica de que la muerte es la separación del alma del cuerpo (cf. Platón, *Gor.* 524B; *Fed.* 67D4-10). La premisa (b) es en realidad la conclusión de un argumento independiente, cuyas premisas pueden ser: (1) nada incorpóreo puede estar en contacto con lo corpóreo y (2) estar separado es lo opuesto de estar en contacto (cf. Hahm 1977: 15). Así, dado que (*i*) nada incorpóreo puede separarse de un cuerpo -porque un incorpóreo no puede entrar en contacto con un cuerpo – y (*ii*) puesto que el alma está en contacto con y se separa del cuerpo, se sigue que el alma es un cuerpo. Como hace notar Annas (1992: 42), los estoicos piensan que la interacción del alma y el cuerpo debe ser una interacción *causal*; cualquiera fuera el tipo de causación que se dé, debe ser uniforme para almas y cuerpos. Pero lo decisivo aquí es que el alma, no menos que el cuerpo, es efectivamente un "cuerpo" o, si se quiere, es de "naturaleza corpórea", de modo de evitar la potencial confusión o ambigüedad de decir que el alma es un cuerpo, sin señalar que, de todos modos, no es un cuerpo idéntico a lo que intuitivamente llamamos "cuerpo" (brazos, piernas, manos, etc.). Los estoicos entonces hacen suya la caracterización platónica de "muerte" como "separación del alma del cuerpo", pero sobre la base de una reformulación ontológica que hace del alma un cuerpo y que, al mismo tiempo, permite que haya "separación" entre alma y cuerpo. En efecto, según los estoicos *A* (alma) no puede estar separado de *C* (cuerpo) si antes no estuvo en contacto; pero como el contacto solamente es posible entre cuerpos, *A*, igual que *C*, debe ser un cuerpo.

La definición de alma de **13.1** es ampliada en el texto **13.3** donde se agrega que, además de hálito connatural a nosotros, el alma es una naturaleza sensitiva o "dotada de sensación" (αἰσθητική). Lo que este importante detalle agrega es que si un objeto cualquiera del mundo posee alma, dicho objeto será capaz de tener ciertos poderes psíquicos o anímicos (la naturaleza de tales poderes se especifica en el texto **13.13**: presentaciones, asentimientos, sensaciones, impulsos. Pero, ¿qué tendría de peculiar argumentar que el alma es un *hálito* connatural a nosotros? Después de todo, toda la realidad corpórea es, según los estoicos, hálito en un determinado grado de tensión. Pero, como ya hemos indicado al comienzo de este Comentario, el alma es un determinado tipo de hálito: hálito "psíquico o anímico" (como nos informa Galeno en el texto **13.15**: τὸ ψυχικὸν πνεῦμα). La relevancia de este importante detalle difícilmente puede ser exagerada pues, entre otras cosas, ayuda a entender y a explicar la fisiología de la percepción (tal como está documentada en los textos **13.3** y **13.13**). El alcance de los poderes senso-perceptivos del alma es aclarado en el texto **13.10** por el estoico Hierocles cuando argumenta que el alma "excede" a la naturaleza por poseer impulso y sensación, dos potencias claramente anímicas que están ausentes en lo que los estoicos entienden por "naturaleza", *i.e.* el grado de tensión del hálito que corresponde básicamente a las plantas y a aquellos ítems (tales como el embrión) que carecen de sensación, presentación o impulso. En efecto, de acuerdo con la embriología estoica, el embrión es todavía "naturaleza", es decir, tiene la vida de una planta, no de un animal (cf. texto **13.9**). Es bastante obvio por qué pueden haber sospechado los estoicos que un embrión carece de impulso, aunque no parece tan claro por qué pueden haber pensado que carece de sensación (para los complejos detalles de la embriología estoica cf. las notas de Bastianini-Long 1992 *ad loc.* de nuestros textos **13.9**-**13.10**, y Long 1996b: 236-237).

Como indicamos arriba, cuando los estoicos argumentan que el alma es un cuerpo uno podría preguntarse qué es lo que quieren decir con "cuerpo", pues es bastante claro que, aunque el alma es un cuerpo, no es un cuerpo sin más en el sentido de lo que habitualmente entendemos por "cuerpo". De acuerdo con la definición general de cuerpo, un σῶμα es "lo que se extiende en tres [dimensiones]: en ancho, en profundidad, y en largo" (σῶμά ἐστι τὸ τριχῇ

διαστατόν, πλάτει, βάθει, μήκει; Estobeo, *Ecl.* 1. 143, 24; *SVF* 2.357; *DG*, p. 457. Cf. también nuestro capítulo 2, texto **2.3**). Nuestro texto **13.10** en este capítulo no deja dudas respecto de que el alma se ajusta perfectamente bien a esa definición, ya que es un cuerpo "tocable" que, por tanto, admite el contacto, hace presión y opone resistencia, recibe y da un golpe, etc. En el contexto de su embriología el estoico Hierocles argumenta que el hálito en su carácter de "naturaleza" es un "hálito más denso" (παχύτερον πνεῦμα), razón por la cual está muy lejos de ser "alma" (cf. **13.9**). Dicho de otro modo, lo que garantizaría la posibilidad de que el hálito tenga poderes anímicos es su sutilidad o finura (Galeno también subraya las propiedades de sequedad y calidez que debe tener el hálito para ser anímico; cf. texto **13.25**); además del hecho de que la explicación de cómo el embrión pasa de ser hálito en el sentido de "naturaleza" a ser hálito en el sentido de "alma" es algo extravagante ("cuando casi llega el momento del nacimiento, se rareface cuando es agitada –*i.e.* la 'naturaleza' que es el hálito del embrión– por continuas actividades"), no se argumenta de modo explícito por qué la finura del hálito posibilitaría la capacidad de desempeñar poderes anímicos. Podría tratarse de un modo de evitar el materialismo burdo (que ya intentaron evitar Demócrito y Diógenes de Apolonia cuando argumentaban que el alma es un cierto cuerpo sutil o el cuerpo "más sutil de todos") y de distinguir en qué se diferencia el alma (como ítem material) del cuerpo. En efecto, uno podría preguntarse si un ser humano o un animal es para un estoico un cuerpo o un compuesto de dos cuerpos (Long 1996b: 229). Pero la respuesta estoica ya está adelantada en su definición de alma como "cuerpo sutil capaz de moverse por sí mismo". Tanto un animal como un ser humano son para los estoicos, como ya lo habían sido para Platón y Aristóteles (cf. Platón, *Fed.* 102B-105A y Aristóteles, *DA* 412a16-19) *compuestos* (cf. textos **13.11** y **13.12**). La diferencia entre los estoicos, por un lado, y Platón y Aristóteles, por el otro, es la naturaleza de los ingredientes del compuesto. Más aún, los estoicos sostienen que los animales son, además de compuestos de cuerpo y alma, ciertos tipos de cuerpos que llaman "unificados *y* de crecimiento conjunto" (ἡνωμένα *καὶ* συμφυῆ; cf. Plutarco, *Conjugalia praecepta* 142F; *SVF* 2.366). Destacamos la conjunción "y" porque, si dijeran únicamente que un animal es un cuerpo unificado, una piedra o un trozo de madera podrían calificar como animales, ya que estos son los ejemplos típicos de "cuerpo unificado" (cf. Aquiles Tacio, *Isagoga excerpta*, 14, 14-15; *SVF* 2.368). Pero un animal es una combinación de ambas cosas: en efecto, es un cuerpo unificado pues tiene ingredientes parecidos a maderos (sus huesos, por ejemplo), pero también tiene aspectos anímicos (συμφυῆ) que es lo que, finalmente, permite entenderlo como un ser vivo o, más específicamente, como un "animal" pues es capaz de desplegar poderes anímicos (cf. Long 1996b: 229). Dichos ingredientes anímicos deben corresponder al "hálito anímico" (del texto **13.15**), lo cual explica el hecho de que los estoicos piensen que el alma misma (o, mejor dicho, su parte rectora) *es* un "animal" (como informa el texto **13.26**). Por lo demás, hay al menos un testimonio que atribuye a Zenón y Crisipo la tesis de que los poderes o facultades del alma son *cualidades en un sustrato o sujeto* (cf. texto **13.18**). Este enfoque acerca, al menos en parte, la psicología estoica a la interpretación atributista de la psicología aristotélica, *i.e.* la interpretación de que el alma no es más que un conjunto de rasgos que pueden predicarse de un sujeto (cf. sobre todo Barnes 1979 y Boeri 2009b). Aunque el lenguaje de *cualidad* y *sujeto* parece revelar una cierta contaminación aristotélica, resulta útil para advertir que los poderes anímicos estoicos se distinguen entre sí por el hecho de pertenecer a diferentes sujetos. O sea, "el sujeto neumático" que está teniendo una sensación visual es diferente del que está teniendo una sensación auditiva porque se trata de hálitos en diferentes grados de tensión y, en ese sentido, de dos sujetos neumáticos diferentes. En esta misma línea interpretativa uno podría entender los diferentes poderes anímicos (sensación, presentación, asentimiento, impulso) como hálito en diferentes grados de tensión. Si se ha seguido hasta aquí la secuencia de la explicación psicológica estoica que hemos intentado reconstruir, ya



debe ser claro cómo, dentro de su fisicalismo, los estoicos pueden decir que el animal es un compuesto de cuerpo y alma (dos ítems corpóreos que, sin embargo, son diferentes) y en qué sentido admiten, como sus predecesores Platón y Aristóteles, que el animal muere cuando el alma no está presente en el cuerpo (cf. **13.8** y **13.14**). De este modo, uno puede decir que los estoicos fueron fisicalistas, pero ciertamente no puede decir que hayan sido materialistas burdos; además, probablemente habrían tenido una respuesta a la objeción planteada al comienzo de este Comentario al fisicalismo: aunque tal vez los estoicos estarían dispuestos a suscribir un cierto dualismo metafísico (claramente diferente del platónico y del aristotélico), tienen razones para explicar en qué difieren cuerpo de alma, aun cuando se trate de dos ítems corpóreos.

En lo que resta de esta sección **(ii)** del Comentario a este capítulo nos centraremos en el problema de las partes del alma, la fisiología de la percepción, el alma individual y el alma cósmica, para luego pasar a la sección **(iii)**, donde examinaremos algunos de los argumentos que objetan la tesis estoica de que el alma es un cuerpo. Como Platón y Aristóteles, los estoicos también hablan de "partes" del alma y, aunque el lenguaje de "partes" resulta en los estoicos menos incómodo que en sus ilustres predecesores (que, al sostener que el alma es un ítem inmaterial, ven en cierto modo comprometida su consideración del alma en términos de "partes", que es un lenguaje que presupone extensión), puede generar algunas confusiones. En primer lugar, aunque los textos abrumadoramente dicen que los estoicos distinguen *ocho* partes del alma (cf. **13.3**, **13.14**, **13.16**, **13.17**, **13.19**), al menos un pasaje (texto **13.4**) reporta que los estoicos hablan de *cuatro* partes. Pero como hemos sugerido en nota al texto **13.4** (en la sección **b** de este capítulo), puede tratarse de una versión abreviada, pues lo "sensitivo" allí mencionado claramente implica los cinco sentidos. El hecho de que de las ocho partes del alma cinco pertenezcan a los cinco sentidos nos indica que las "partes" corresponden, en realidad, a *funciones* anímicas (como ver, oír, tocar, etc.), una idea que ya es bastante clara desde Platón (cf. *Rep.* 435E4-436A3) y que reaparece de manera implícita en el texto **13.14**, donde Calcidio afirma que los sentidos son funciones del alma entera (*operandum totaque anima sensus*) y agrega el interesante dato de que son "informantes" (*qui sunt eius oficia*) de lo que siente o percibe el animal. Pero es el alma en su totalidad la que discierne lo que han informado los sentidos, haciendo hincapié de este modo en la unidad de la experiencia perceptiva; o sea, "el alma entera" es, en realidad, lo rector, que es el "centro de mando" de la experiencia perceptiva. Como pensaba Aristóteles, cada sentido tiene un sensible propio: un sentido siente o percibe colores (vista), otro sonidos (oído), etc., pero es propio de una "reflexión y consideración interna" entender la afección de cada sentido e inferir, a partir de lo que cada sentido informa, qué es cada cosa. Por lo que indica el contexto, dicha "reflexión o consideración interna" es la facultad rectora del alma, alguna de cuyas funciones (en los animales en general) es distinguir las comidas, representarse y evitar los daños y, en general, reconocer lo que necesitan. Pero Calcidio apropiadamente indica que esa facultad rectora *no* es *racional* en los animales, sino *natural* (para una evaluación similar pero en conexión con la οἰκείωσις, cf. nuestro capítulo 22 y los textos allí discutidos, sobre todo texto **22.3**). El papel que Calcidio asigna a la parte rectora como una especie de "centro de control" de la vida psíquica, confirmada por otras fuentes (cf. textos **13.3** y **13.13**), es relevante para advertir que ella es el centro de la vida estrictamente anímica pues es en lo ἡγεμονικόν donde irrumpe lo propiamente anímico: presentaciones, asentimientos, sensaciones, impulsos y razón (en el caso de los humanos). Un tema relevante respecto del ἡγεμονικόν es el de su localización en el animal: de modo mayoritario los testimonios indican que los estoicos lo ubican en el corazón, que sería el órgano sensorial por excelencia y el centro de la vida anímica (cf. textos **13.14** y **13.28**). Se trata de una posición que tiene su antecedente más inmediato en Aristóteles, para quien el corazón es el centro físico de la vida afectiva y mental (cf. *DA* 403a31; 432b31; véase tam-

bién *De som. et vig.* 456a4-6, donde Aristóteles sostiene que todos los animales sanguíneos tienen corazón y que éste constituye el principio del movimiento y de la sensación o "sentido" dominante: αἴσθησις κυρία). No deja de ser sorprendente (y tal vez desafortunado) el hecho de que Aristóteles y los estoicos piensen en el corazón como en el centro de la vida anímica y no en el cerebro (cf. Aristóteles *De iuvent.* 469a20-23; *De part. an.* 656a27-657a12 y, para los estoicos, nuestro texto **13.14** y DL 7.159. El texto **13.13** sugiere que lo rector está localizado en la cabeza, pero eso quizá puede entenderse como una contaminación platónica). Platón, en cambio, aunque no dice explícitamente que el cerebro sea el centro de la vida anímica, creía que la cabeza acoge la parte más divina del alma: la inteligencia (cf. *Tim.* 44D).

Con este trasfondo los estoicos explican la sensación (o sentido; αἴσθησις) como un proceso en el que interviene lo rector del alma (un cuerpo) y el hálito (otro cuerpo), que es el sentido o sensación en sí misma. Decir que la vista, por ejemplo, es un *hálito* parece constituir una toma de posición contraria al enfoque aristotélico, para el cual el sentido, en cuanto facultad, es inextenso. Para los estoicos, en cambio, la vista o el olfato *son* hálito, es decir, cuerpos (otros detalles sobre la fisiología de la sensación pueden verse en nuestro capítulo 7, texto **7.9** con nuestro Comentario). Aunque la explicación estoica tiene una semejanza con la de Aristóteles (para quien lo que pone en movimiento la sensación es el sensible, *i.e.* un objeto corpóreo extra-mental), se distancia del enfoque aristotélico en el hecho de que la sensación misma es considerada por los estoicos como un evento corpóreo. Cada sensación o experiencia perceptiva es, como queda dicho, un hálito que, al extenderse desde lo rector hasta cada uno de los órganos de los sentidos, produce cada sensación (cf. texto **13.13** y, de un modo ligeramente diferente, texto **13.3** al final). Como se ve, cada sensación se explica también en términos fisicalistas: es la luz o el aire el que produce la visión o el oído, respectivamente, pero en ambos casos debe tratarse, de nuevo, del hálito en un cierto grado de tensión pues, como se advierte enseguida, el sueño se explica como un "aflojamiento" de la *tensión* sensitiva, y la tensión es siempre la tensión del hálito. La sensación, entonces, se entiende como un proceso causal en el que intervienen dos cuerpos: lo rector y el órgano sensorial, y donde el medio entre lo rector y el órgano del sentido es también un cuerpo: hálito. El órgano sensorio sin duda es afectado, pero la sensación (visual auditiva o de dolor) se da en lo rector del alma (cf. Plotino, 4.7, 7; *SVF* 2.858 y en especial Aecio, 4.23.1; *SVF* 2.854: τὰς δ' αἰσθήσεις ἐν τῷ ἡγεμονικῷ). Por último, el alma reproductora y fonética también pueden entenderse como distintas *funciones* del animal en general y del ser humano en particular: la reproductora es la versión estoica del alma nutritiva aristotélica, de modo que debe explicar las funciones nutritivas y metabólicas en general; la fonética es un hálito que se extiende hasta la tráquea y nos permite hablar (en el sentido de articular signos significativos; es, como parece sugerir nuestro texto **13.27**, hálito racional o "que existe según razón"). Desde el punto de vista de su constitución física las partes del alma no se diferencian entre sí: todas ellas son hálito; en lo que sí difieren es en sus funciones, pero el alma como tal es una unidad. Es por eso que, aunque los estoicos "aumentan" las partes del alma, siguen dispuestos a enfatizar la *unidad* del alma en general y la unidad de la experiencia perceptiva en particular. Como es obvio en nuestros textos **13.13** y **13.14**, es el ἡγεμονικόν el encargado de centralizar y unificar lo ocurre en las demás "partes" del alma y es el responsable último de la unidad de la experiencia perceptiva (cf. Annas 1992: 64). Pero además de sus aspectos "intencionales", el alma estoica también tiene una raíz fisiológica que enfatiza su aspecto físico. En efecto, "el alma sensitiva es una exhalación" (cf. **13.6**). En el texto **13.25** Galeno hace notar que, según los estoicos, para que el hálito posea poderes anímicos debe ser seco y cálido. Esta idea sin duda se remonta a Heráclito, quien explícitamente afirma (en B 36 DK) que el mejor estado de las almas es como una sustancia seca e ígnea, dos propiedades que también, según los estoicos, debe tener el hálito anímico. Aunque algunos estudiosos piensan que Heráclito no usó la palabra "exhalación" (ἀναθυμίασις), creen que, de todos modos, la expresión describe correctamente lo que pensaba (Long 1996a). La imagen del río representaría el alma que debe su continua y renovada existencia al flujo permanente de la humedad que se evapora (o se "exhala"). De acuerdo con nuestro texto **13.6**, tanto Zenón como Cleantes encontraron apropiada la imagen del río para explicar la tesis de que el alma sensitiva es una especie de exhalación. Galeno también informa que el alma se conserva gracias a la exhalación de la sangre y al aire inspirado dentro del cuerpo (texto **13.2**); pero si el alma precisa "conservarse" es porque también necesita "alimentarse". Es en este sentido que Galeno también reporta que el hálito (más que el alma en sí) debe alimentarse y sugiere que su alimento lo obtiene de lo que absorbe a través de la inspiración y de la exhalación de la sangre (**13.15**; la idea de que el hálito, como ítem ígneo, se alimenta se hace extensivo también a las estrellas y todas las cosas ígneas del mundo, como informa Cicerón en nuestro capítulo 18, texto **18.2**). Por consiguiente, puede decirse que el alma sensitiva es una exhalación porque debe su existencia y conservación a procesos de exhalación como los descriptos. Por inverosímil que pueda parecer (y que probablemente sea) esta explicación, conserva un núcleo de coherencia sistemática con las tesis básicas de la psicología estoica: si el alma (y su hálito constitutivo) es un ser vivo (como informa el texto **13.26**), debe desempeñar las funciones propias de cualquier ser vivo, y, principalmente, la de alimentarse.

El animal y el humano son, como hemos visto, compuestos de dos entidades materiales: alma y cuerpo. Ya explicamos que esta afirmación no compromete a los estoicos a un materialismo burdo, pues el alma no es cualquier tipo de cuerpo, sino un cuerpo sutil que, gracias a su sutileza y otras propiedades (como sequedad y calor), es capaz de tener poderes anímicos. El alma individual es entonces un cierto hálito (que, a su vez, es un compuesto de aire y fuego; cf. texto **13.25** y Alejandro, *Mixt.* 224, 14 ss.). Por razones poco claras Cleantes pensó que todas las almas permanecen o persisten hasta la conflagración, mientras que Crisipo creyó que sólo las de los sabios (cf. texto **13.3**). Si hemos de confiar en el testimonio de Teodoreto (*Graec. Aff. Curr.* 5.23; *SVF* 2.810) y de Aecio (4.7 3; *SVF* 2.810), Crisipo habría pensado así porque las almas de los necios son "más débiles" que las de los sabios, una sugerencia que puede tener cierto fundamento en la teoría física estoica: hay cosas en el mundo cuyo grado de tensión es más fuerte que el de otras (cf. capítulo 14, texto **14.3** y especialmente Galeno, *De locis affectis* 5.1, 8.301; *SVF* 2.876). En cualquier caso la persistencia del alma hasta la conflagración no puede entenderse como trascendencia, pues la totalidad de las cosas, incluidas las almas, se reabsorben en el fuego cósmico, un proceso que no presupone ninguna forma de trascendencia (para los detalles de esta teoría cf. nuestro capítulo 18). Ahora bien, si el alma individual es hálito y si el todo es hálito, nuestra alma individual puede entenderse como una *parte* del hálito universal o principio activo racional que se difunde por la totalidad del cosmos (como parece sugerir nuestro texto **13.24**). Ése es el sentido en que los estoicos argumentan que "nuestras naturalezas son partes de la del todo" (cf. capítulo 23, texto **23.1** y aquí **13.6**). Nuestra almas individuales son partes o fragmentos del alma del todo, son un hálito como el resto de la realidad, de donde se sigue que pueden entenderse como pequeñas partículas del alma del cosmos o de dios que cambia sus denominaciones según las alteraciones de la materia (para el antecedente platónico de la teoría de "dios en nosotros" cf. Platón *Fed.* 107D; *Rep.* 617E; *Tim.* 90B-D;). Dicho de otro modo, mi alma *es* dios (o el hálito o intelecto universal; texto **13.5**). Como el cosmos es una sustancia sensitiva animada, un animal racional e inteligente, entonces, también debe tener alma (cf. DL 7.142-143; *SVF* 2.633). El alma, que posee una existencia propia como "alma del mundo" o "principio activo" (para el cual cf. nuestro capítulo 14), se difunde a través de la totalidad del cuerpo del mundo y, de todos modos, conserva su propia sustancia, según los estoicos (cf. capítulo 16, texto **16.1**). Como dice nuestro texto **13.25**, el intelecto se difunde por cada parte del cosmos, tal como nuestra

alma en nosotros: cada individuo es entonces un microcosmos. Ese intelecto o alma del mundo, como nuestra alma, es, una vez más el hálito, como es evidente a partir del hecho de que en nosotros dicho hálito se difunde de diferentes maneras según sea el grado de tensión: como condición (en huesos y nervios) y como intelecto en lo rector. Asimismo, a escala cósmica, también debe haber un alma porque, como queda dicho, el cosmos completo es un ser vivo, animado y racional. La idea que está en el trasfondo de este contraste entre el cosmos y el individuo da por supuesta la concepción "organicista", por así decir, propia del pensamiento de Platón, consistente en suponer que lo que existe en el todo tiene una especie de manifestación o réplica a nivel microcósmico en los individuos (de manera inequívoca Platón enfatiza que el universo es el punto de referencia respecto del cual las partes adquieren su valor y realidad; cf. *Fil.* 29B-30A; *Tim.* 90B1-D7). El supuesto implícito que está en el trasfondo de este argumento organicista es que el todo es anterior a la parte, una sugerencia platónica que tuvo importantes consecuencias en el "funcionalismo" aristotélico (cf. *Política* 1253a20-23). Los estoicos, una vez más, hacen suya una tesis platónica (como la del alma del mundo; cf. *Tim.* 30A-33A), pero la adaptan a su ontología corporeísta.

**(iii)** El grupo de textos en el que se documentan algunos argumentos en contra de la psicología corporeísta estoica es importante no sólo porque ayuda a darse una idea de cómo se recibieron las tesis estoicas ya en la antigüedad, sino porque indirectamente confirman la filiación estoica de ciertos puntos de detalle dentro de una tesis general atribuida a los estoicos. Como es habitual, la batería de argumentos que platónicos (Plotino) y aristotélicos (Alejandro) dirigen contra los estoicos parten de algunas premisas que éstos últimos consideran falsas, pero los argumentos son interesantes para advertir el modo en que se recibió la psicología estoica en la antigüedad y para imaginar el modo en que los estoicos habrían respondido a esas objeciones. Nuestro texto **13.20** es ilustrativo de lo que acabamos de decir pues el argumento plotiniano de que no son los poderes de calentar o enfriar los que caracterizan al alma, sino pensar, percibir, calcular o desear parte del implícito de que pensar o percibir son actividades incorpóreas. Los estoicos, en cambio, piensan que si son actividades, como creen que lo son, son cuerpos: en efecto, para un estoico pensar o percibir, no menos que calentar o enfriar, es un evento corpóreo. La segunda objeción de Plotino (documentada en el texto **13.21**) se centra en la noción de mezcla y, particularmente, en el tipo de mezcla que hay, según los estoicos, entre cuerpo y alma: interpenetración recíproca (para lo cual cf. nuestro texto **13.10**). La objeción de Plotino, habitual en platónicos y aristotélicos, es que este tipo de mezcla termina por diluir la distinción entre dos ítems (en este caso, cuerpo y alma). La completa mixtura entre alma y cuerpo hace que desaparezca el "ser alma", tal como sucede en la completa mixtura entre dulce y amargo que termina por diluir lo dulce (una objeción muy similar se encuentra en el Alejandro; cf. texto **13.23**). Los estoicos, en cambio, piensan que puede defenderse la tesis de que (i) dos cuerpos pueden estar completamente interpenetrados, de modo tal que cada uno de ellos conserve tanto su sustancia como sus cualidades, y (ii) que puedan separarse de nuevo el uno del otro. Pero (iii) esto solamente puede suceder cuando los cuerpos mixturados se atraviesan mutuamente. Si esto no ocurriera, (iv) lo que se tendría no es una mixtura, sino una yuxtaposición (cf. **16.1**). La prueba aducida por los estoicos recurre a ejemplos empíricos, que muestran que muchos cuerpos conservan sus propias cualidades cuando se hallan presentes tanto en volúmenes menores como en volúmenes mayores. Por ejemplo, cuando el incienso se consume, se rareface; no obstante, conserva en gran medida su propia cualidad lo cual, de acuerdo con la física estoica, significa que conserva su propia identidad como "incienso". Lo mismo puede suceder con una gota de vino que, mezclada con una enorme masa de agua, conserva, sin embargo, su "ser vino" (para usar la expresión de Plotino en **13.21**). En el mismo texto **16.1** Crisipo recurre al ejemplo del alma, que tiene una existencia individual (del mismo modo que el cuerpo que la recibe), y que se difunde a través



de la totalidad del cuerpo en su mezcla con él, conservando, sin embargo, su propia sustancia, ya que no hay ninguna parte del alma que no posea una porción del cuerpo que contiene al alma (el ejemplo que da Crisipo en **16.1** del fuego que atraviesa completamente al hierro es el mismo que da Hierocles en **13.10** para ejemplificar la mixtura completa entre cuerpo y alma). En nuestro texto **13.23** Alejandro ensaya una objeción similar contra los estoicos al argumentar que, si las cualidades del alma y las del cuerpo son, de acuerdo con los estoicos, cuerpos, habrá muchos cuerpos en el mismo cuerpo, además de cuerpos diferentes que se difunden entre sí en el mismo lugar. Pero un estoico podría replicar que tanto las cualidades del alma como las del cuerpo no son más que πνεῦμα, sólo que en grados diferentes de tensión, de donde puede seguirse fácilmente que no es que haya muchos cuerpos en el mismo cuerpo, sino el mismo cuerpo en diferentes grados de tensión (hemos desarrollado con un poco más de detalle esta línea argumental en la sección final de nuestro Comentario al capítulo 14).

El tercer argumento de Plotino (en el texto **13.22**) es útil para confirmar como estoica la tesis testimoniada por Hierocles en **13.9**: el hálito pasa de "naturaleza" a "alma" cuando, gracias al frío, se hace más sutil. En este caso Plotino recurre a un argumento empírico para mostrar que la tesis estoica es un absurdo porque, de hecho, muchos animales nacen en el calor, de modo que tienen un alma que no es fría. Probablemente un estoico podría argumentar que el nacimiento de un animal, que sin duda ya presupone la existencia de "alma" en él, se da en el momento en que el hálito natural se ha transformado ya en hálito anímico. No deja, sin embargo, de ser interesante la objeción de Plotino para mostrar que, como ya hemos señalado arriba, el pasaje de *naturaleza* a *alma* se produce de un modo un poco azaroso y no hay una explicación clara por parte de los estoicos de cómo o por qué –más allá de la observación de que el frío "sutiliza" el hálito– se produce esta transformación. Pero el núcleo de las objeciones de Plotino son conceptuales y, en su mayor parte, se basan en distinciones que los estoicos no habrían aceptado (como acto-potencia, anterior-posterior, etc.).

Pero el modelo más acabado de objeciones en contra de la corporeidad del alma es el extenso texto de Alejandro que reproducimos en **13.23**. Se trata, por lo general, de argumentos por reducción al absurdo, pero al menos en algunos casos es bastante obvio que las premisas de los argumentos no son verdaderas desde el punto de vista estoico. Tomemos el primer argumento de Alejandro: [1] "(a) si las cualidades de cualquier cuerpo son sensibles, y (b) si las cualidades del alma no son sensibles, entonces (c) el alma no es un cuerpo." Para los estoicos el antecedente (b) es falso, razón por la cual la conclusión (c) no se sigue. Un argumento interesante de Alejandro es el número [24]: según él, la explicación que dice que lo incorpóreo no co-padece con un cuerpo es falsa (Alejandro claramente está pensando en los argumentos de Cleantes y Crisipo, reproducidos en nuestros textos **13.8** y **13.16**). Lo interesante de la opinión de Alejandro es que él, igual que los estoicos, cree que entre alma y cuerpo hay interacción, pero, a diferencia de los estoicos, no cree que necesariamente deba haber identidad de naturaleza entre alma y cuerpo para que se dé tal interacción. Para mostrar que es falsa la explicación que argumenta que lo incorpóreo no co-padece con un cuerpo Alejandro dice que "cuando los cuerpos padecen una afección los incorpóreos *que están en* ellos (τὰ ἐν αὐτοῖς ἀσώματα) son co-afectados" (cf. texto **13.23**, argumento [24]). Pero un estoico probablemente podría replicar que los incorpóreos *no están en* los cuerpos porque para que eso fuera posible debería haber contacto entre cuerpo e incorpóreo; pero para que haya contacto entre dos ítems, tales ítems deben ser de la misma naturaleza. El ejemplo de la superficie que da Alejandro es como el del límite, discutido polémicamente por Plutarco en el capítulo 2 (cf. texto **2.8**). Pero lo que los estoicos piensan es que, aunque los cuerpos tienen extremidades, dichas extremidades son *límites incorpóreos* de los cuerpos, no *partes* de los cuerpos que limitan. El límite, entonces, no es la *parte* extrema de un cuerpo ni tampoco la superficie. Sin duda, Alejandro tampoco cree que una superficie sea parte de un cuerpo ni que tenga la mis-

ma naturaleza que un cuerpo; su argumento apunta más bien a mostrar que, como las formas incorpóreas se dan en los compuestos (que son cuerpos), lo mismo ocurre con la superficie. Pero lo que desde el punto de vista estoico no queda suficientemente probado es que cuando los cuerpos son afectado, también son co-afectados los incorpóreos "que están ellos". La objeción estoica, pace Alejandro, está dirigida un antiguo problema que procede del platonismo: cómo es posible que dos entidades de naturaleza diferente (según la ontología platónico-aristotélica) pueden interactuar entre sí. La solución estoica, decididamente fisicalista, es bastante económica: Platón y Aristóteles tenían razón al creer que entre alma y cuerpo hay cierta interacción; en lo que se equivocaban es en creer que eran de naturaleza diferente.

# Textos Anotados
# El alma

**13.1 Ps. Galeno, *DM* 29, 19.355, 11-17 (*SVF* 2.780)**

Ψυχή ἐστιν οὐσία ἀσώματος, αὐτοκίνητος κατὰ Πλάτωνα. κατὰ δὲ τοὺς Στωϊκοὺς σῶμα λεπτομερὲς ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον κατὰ σπερματικοὺς λόγους. κατὰ δὲ τὸν Ἀριστοτέλη ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἄλλως. ψυχή ἐστι πνεῦμα παρεσπαρμένον ἐν ὅλῳ τῷ σώματι δι' οὗ ζῶμεν καὶ λογιζόμεθα καὶ ταῖς λοιπαῖς αἰσθήσεσιν ἐνεργοῦμεν ὑπηρετοῦντος τοῦ σώματος.

**1-2** Ψυχή ἐστιν οὐσία ... Πλάτωνα Cf. Platón, *Fdr*. 245c5, donde al menos uno de los codd. (Oxyrh. 1017) lee αὐτοκίνητος en vez de ἀεικίνητον (que es la lectura de Burnet *ad loc.*).

**2-3** σῶμα λεπτομερὲς ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον Cf. Plutarco, *SR* 1052F; para el antecedente presocrático de esta tesis y la discusión aristotélica, véase Aristóteles, *DA* 405a6-22; 409a32.

**4-5** Ἀριστοτέλη ... ζωὴν ἔχοντος Cf. Aristóteles, *DA* 412a27-28.

**5-7** ψυχή ἐστι πνεῦμα ... τοῦ σώματος La tesis de que el alma es un hálito diseminado por todo el cuerpo es, de nuevo, una posición estoica bien documentada, entre otros, por el estoico Hierocles (cf. *infra* texto **13.10**). Sobre el concepto estoico de hálito en general, cf. nuestro capítulo 12.

**13.2 Galeno, *In Hippocratis librum VI epidemiarum commentarii* 17b.246, 14-247, 3 (*SVF* 2. 782; LS 53E)**

ὅσοι γὰρ οἴονται τὴν ψυχὴν εἶναι πνεῦμα, διασῴζεσθαι λέγουσιν αὐτὴν ἔκ τε τῆς ἀναθυμιάσεως τοῦ αἵματος καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰσπνοὴν <ἀέρος> ἑλκομένου διὰ τῆς τραχείας ἀρτηρίας εἴσω τοῦ σώματος.

**3** <ἀέρος> add. von Arnim

**13.3 DL 7.156-157 (*SVF* 1.135; 171; 522; 2.774; 811; LS 53N; *FDS* 421)**

Δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές· τὴν δὲ ψυχὴν αἰσθητικὴν <δύναμιν>. ταύτην δ' εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα· διὸ καὶ σῶμα εἶναι καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἐπιμένειν· φθαρτὴν δ' ὑπάρχειν, τὴν δὲ τῶν ὅλων ἄφθαρτον, ἧς μέρη εἶναι τὰς ἐν τοῖς ζῴοις. Ζήνων δ' ὁ Κιτιεὺς καὶ Ἀντίπατρος ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς καὶ Ποσειδώνιος πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν· τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἔμπνους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι. Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας ἐπιδιαμένειν μέχρι <τῆς> ἐκπυρώσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνων.

Μέρη δὲ ψυχῆς λέγουσιν ὀκτώ, τὰς πέντε αἰσθήσεις καὶ τοὺς ἐν ἡμῖν σπερματικοὺς λόγους καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ λογιστικόν. ὁρᾶν δὲ τοῦ μεταξὺ τῆς ὁράσεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου φωτὸς ἐντεινομένου κωνοειδῶς, καθά φησι Χρύσιππος ἐν δευτέρῳ τῶν Φυσικῶν καὶ Ἀπολλόδωρος. γίνεσθαι μέντοι τὸ κωνοειδὲς τοῦ ἀέρος πρὸς τῇ ὄψει, τὴν δὲ βάσιν πρὸς τῷ ὁρωμένῳ· ὡς διὰ βακτηρίας οὖν τοῦ ταθέντος ἀέρος τὸ βλεπόμενον ἀναγγέλλεσθαι. Ἀκούειν δὲ τοῦ μεταξὺ τοῦ φωνοῦντος καὶ τοῦ ἀκούοντος ἀέρος πληττομένου σφαιροειδῶς, εἶτα κυματουμένου καὶ ταῖς

ἀκοαῖς προσπίπτοντος, ὡς κυματοῦται τὸ ἐν τῇ δεξαμενῇ ὕδωρ κατὰ κύκλους ὑπὸ τοῦ ἐμβληθέντος λίθου. τὸν δὲ ὕπνον γίνεσθαι ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου περὶ τὸ ἡγεμονικόν. αἰτίας δὲ τῶν παθῶν ἀπολείπουσι τὰς περὶ τὸ πνεῦμα τροπάς.

**3** δύναμιν con. LS vol. 2: 312 : φύσιν von Arnim **5** εἶναι F **6** κιττιεὺς P **7** ποσιδώνιος B / θερμόν F **8** ἔμπνοους Marcovich **9** ante μέχρι add. τὰς BPFD / τῆς add. Meibom. **13** τοῦ B$^{2}$ΦDP$^{4}$: τοὺς B$^{1}$P$^{1}$QF **15** μέν τι P$^{4}$ : μὲν BP$^{1}$Q

**1-2**: τὴν μὲν φύσιν ... ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν Para la idea de un "fuego creativo o productor" y su conexión con el eterno ciclo de conflagración del mundo cf. capítulo 18.

**2-3:** τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα Es una tesis cara al estoicismo que el hálito, que atraviesa todo el universo, es connatural a nosotros y que nuestras almas son "fragmentos" de ese hálito universal (cf. nuestra nota al texto **13.6**, líneas 2-3). Para los distintos grados de tensión del hálito y su consiguiente presencia en los distintos niveles de la realidad cf. **3.9**, **12.9** y asimismo Aquiles Tacio, *Isagoga excerpta*, 14, 14-15 (*SVF* 2.368): "se llaman 'cuerpos unificados' a los que, como una piedra o un leño, son gobernados por un solo estado o condición (ὑπὸ μιᾶς ἕξεως [...] κρατεῖται); y un estado o condición (ἕξις) es un hálito cohesivo (πνεῦμα συνεκτικόν) de un cuerpo". Cf. también Plutarco, *De primo frigido*, 946b11-c1 (*SVF* 2.407) Esa tesis física tiene su contraparte en el ideal moral de "vivir según la naturaleza" (cf. capítulo 22, texto **22.1**).

**3** Es probable que el agregado de von Arnim en esta línea (φύσιν) sea injustificado, pues puede introducir una confusión: técnicamente para los estoicos φύσις es lo que carece de alma. Por eso seguimos la sugerencia de LS vol. 2: 312 y leemos δύναμιν.

**4** σῶμα ... μετὰ τὸν θάνατον ἐπιμένειν La persistencia del alma después de la muerte claramente no puede entenderse en el sentido de trascendencia; el alma, en su carácter de entidad corpórea, persiste después de la muerte porque se "reabsorbe" en el cuerpo del mundo (cf. Plutarco, *SR* 1052C).

**7** πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν La idea del alma como "hálito cálido" se remonta a Aristóteles (cf. *De motu* 703a8-19).

**13** ὁρᾶν ... ὑποκειμένου φωτὸς Cf. Aecio, 4.15.3 (*DG* 406; *SVF* 2.866), donde se atribuye a Crisipo la tesis de que vemos gracias al "hálito visual u óptico que se difunde desde lo rector hasta la pupila" (ὑπὸ τοῦ ὁρατικοῦ (Estobeo lee ὀπτικοῦ) πνεύματος, ὅπερ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι τῆς κόρης διήκει).

**21-22** τὸν δὲ ὕπνον ... περὶ τὸ ἡγεμονικόν Véase también Aecio 5.24 (*DG* 436), donde la generación del sueño se explica como el efecto del "aflojamiento del hálito sensitivo".

## 13.4 Ps. Galeno, *De Historia Philosophica* 24, 39-46

Στωικοὶ δὲ τέσσαρα μέρη τῆς ψυχῆς εἶναί φασι λογικὸν αἰσθητικὸν φωνητικὸν σπερματικόν· τινὲς δὲ τὴν ψυχὴν ἁπλῆν καὶ ἀμερῆ τυγχάνειν εἰρήκασιν. οὐδὲν γὰρ ἄλλο τὴν ψυχὴν ὑπολαμβάνουσιν ἢ φρόνησιν ὑπάρχειν, ἣν καὶ νοῦν καὶ νόησιν προσειρήκασι. Μνήσαρχος δὲ τὴν Στωικῶν ὑπόληψιν ἐπικρίνων τὸ φωνητικὸν <καὶ> τὸ σπερματικὸν περιεῖλεν οἰηθεὶς τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως ταῦτα μετέχειν, μέρη δὲ τῆς ψυχῆς ᾠήθη μόνον τὸ λογικὸν καὶ τὸ αἰσθητικόν, ᾧ καὶ μᾶλλον ἄν τις συγχωρήσειεν εὐλόγως.

**5** <καὶ> add. Diels



**1-2**: Στωικοὶ ... λογικὸν αἰσθητικὸν φωνητικὸν σπερματικόν Como se ve en este texto y otros parecidos (cf. *infra* **13.13**), los estoicos también sostienen, como Platón y Aristóteles, que el alma tiene "partes". Lo que no hay entre esas partes (a diferencia de la psicología platónica y aristotélica) es conflicto (sobre este punto cf. nuestro capítulo 24). En los textos **13.3** y **13.14** *et passim* se informa que los estoicos dicen que el alma tiene ocho, no cuatro partes. Pero este texto 13.4 podría ser una versión abreviada de aquellos en los que se dice que tiene ocho partes: en efecto, los cinco sentidos (cada uno de los cuales representa una "parte" en los textos **13.3** y **13.13**) están implicados en lo que aquí se llama αἰσθητικόν, la expresión general desde Aristóteles para hablar de la facultad sensitiva (cf. Aristóteles, *DA* 402b13; 408a13; 413b12 *et passim*).

**4** Μνήσαρχος Se trata, probablemente, del estoico discípulo de Panecio (cf. capítulo 3, texto **3.6**).

## 13.5 Ps. Galeno, *De Historia Philosophica* 35, 24-29

Οἱ Στωικοὶ δὲ τὸν θεὸν πῦρ ἔντεχνον ἢ πνεῦμα νομίζουσιν, ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ κόσμου γένεσιν, ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίνεσθαι, καὶ διήκειν δι' ὅλου τοῦ κόσμου τὰς προσηγορίας μεταλαμβάνον τε κατὰ τὰς τῆς ὕλης δι' ἧς κεχώρηκε παραλλάξεις. θεοὺς δὲ καὶ τὸν κόσμον καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ τὴν γῆν εἶναι νομίζουσιν, τὸ δὲ ἀνώτατον πάντων τὸν νοῦν εἶναι, τὸν θεόν.

**4** μεταλαμβάνων τε A: μεταλαμβάνον τε B

**1-2** πνεῦμα … ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ κόσμου γένεσιν cf. *supra* texto **13.1**.

**4-5** τὰς προσηγορίας ... κεχώρηκε παραλλάξεις Una προσηγορία es para los estoicos, en su uso técnico más estricto, un nombre de clase, es una parte del λόγος que significa una cualidad común ("hombre", "caballo"; DL 7.58). Los nombres en cuanto signos son objetos físicos, pero sus significados son incorpóreos. De acuerdo con este pasaje, lo que los estoicos parecen estar sugiriendo es que las cosas que clasificamos bajo una clase ("caballo", "hombre") no son más que porciones de πνεῦμα que cambia sus denominaciones (de clase) según sea la alteración de la materia por la que pasa. O sea que el tipo de materia por la que pasa el πνεῦμα también desempeña un papel en el resultado de la actividad causal de "lo activo", de modo que en algunos casos el resultado de tal acción causal sea "ser buey" o "ser piedra". El pasaje es importante también para advertir el alcance de la causa cohesiva, que se difunde y penetra toda la realidad (cf. capítulo **14**). Para un pasaje paralelo cf. nuestro texto **17.3**, correspondiente a Aecio, 1.7.33 (=Ps. Plutarco, *De Placitis Philosophorum* 882a y Estobeo, *Ecl.* 1.37, 20-38, 3; *SVF* 2.1027; LS 46A).

## 13.6 Eusebio, *PE* 15.20.1-7 (*SVF* 1.128; 141; 519; LS 53W; *FDS* 423)

Τὸ δὲ σπέρμα φησὶν ὁ Ζήνων εἶναι ὃ μεθίησιν ἄνθρωπος πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ, ψυχῆς μέρος καὶ ἀπόσπασμα καὶ τοῦ σπέρματος τοῦ τῶν προγόνων κέρασμα καὶ μίγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν συνεληλυθός· ἔχον γὰρ τοὺς λόγους τῷ ὅλῳ τοὺς αὐτοὺς τοῦτο, ὅταν ἀφεθῇ εἰς τὴν μήτραν, συλληφθὲν ὑπ' ἄλλου πνεύματος μέρος ψυχῆς τῆς τοῦ θήλεος καὶ συμφυὲς γενόμενον κρυφθέν τε φύει κινούμενον καὶ ἀναρριπιζόμενον ὑπ' ἐκείνου, προσλαμβάνον ἀεὶ [εἰς] τὸ ὑγρὸν καὶ αὐξόμενον ἐξ ἑαυτοῦ.

Καὶ μετὰ βραχέα ἐπιλέγει·

Περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισιν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικούς φησιν ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος. βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς, λέγων οὕτως· Ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ· καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται.' ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει Ζήνων, αἰσθητικὴν δὲ

αὐτὴν εἶναι διὰ τοῦτο λέγει ὅτι τυποῦσθαί τε δύναται τὸ μέρος τὸ ἡγούμενον αὐτῆς ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ὑπαρχόντων διὰ τῶν αἰσθητηρίων καὶ παραδέχεσθαι τὰς τυπώσεις. ταῦτα γὰρ ἴδια ψυχῆς ἐστι.

Καὶ μεθ' ἕτερα·

Εἶναι δὲ ψυχὴν ἐν τῷ ὅλῳ φασίν, ὃ καλοῦσιν αἰθέρα, καὶ ἀέρα κύκλῳ περὶ τὴν γῆν καὶ θάλασσαν, καὶ ἐκ τούτων ἀναθυμιάσεις· τὰς δὲ λοιπὰς ψυχὰς προσπεφυκέναι ταύτῃ, ὅσαι τε ἐν ζῴοις εἰσὶ καὶ ὅσαι ἐν τῷ περιέχοντι· διαμένειν γὰρ ἔτι τὰς τῶν ἀποθανόντων ψυχάς. ἔνιοι δὲ τὴν μὲν τοῦ ὅλου ἀΐδιον, τὰς δὲ λοιπὰς συμμίγνυσθαι ἐπὶ τελευτῇ εἰς ἐκείνην. ἔχειν δὲ πᾶσαν ψυχὴν ἡγεμονικόν τι ἐν αὐτῇ, ὃ δὴ ζωὴ καὶ αἴσθησίς ἐστι καὶ ὁρμή.

Καὶ ἔτι μετ' ὀλίγα·

Τὴν δὲ ψυχὴν γενητήν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν· οὐκ εὐθὺς δὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν φθείρεσθαι, ἀλλ' ἐπιμένειν τινὰς χρόνους καθ' ἑαυτήν, τὴν μὲν τῶν σπουδαίων μέχρι τῆς εἰς πῦρ ἀναλύσεως τῶν πάντων, τὴν δὲ τῶν ἀφρόνων πρὸς ποσούς τινας χρόνους. τὸ δὲ διαμένειν τὰς ψυχὰς οὕτως λέγουσιν, ὅτι διαμένομεν ἡμεῖς ψυχαὶ γενόμενοι τοῦ σώματος χωρισθέντες καὶ εἰς ἐλάττω μεταβαλόντες οὐσίαν τὴν τῆς ψυχῆς. τὰς δὲ τῶν [ἀφρόνων καὶ] ἀλόγων ζῴων ψυχὰς συναπόλλυσθαι τοῖς σώμασι.

**5** κρυφέν vulg. : κερασθέν τε φύει coni. Diels **6** εἰς del. Diels **7** αὐξάνον vulgo / ἑαυτοῦ vulgo : αὐτοῦ corr. Diels **11** αἰσθητικὴν Wellmann ap. Diels : αἴσθησιν ἢ codd. **13** τοῖσι αὐτοῖσι Bywater **16** τὸ μέρος Vigerus in marg. : τὸ μέγεθος τὸ μέρος codd. **33** [ἀφρόνων καὶ] del. A.A. Long

**2-3** ψυχῆς μέρος <καὶ> ἀπόσπασμα [...] μίγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν Epicteto explota esta idea para argumentar que nuestras almas son partes y fragmentos de dios (cf. *Diss*. 1.14, 6; 2.8, 11).

**10-11** Ζήνων τὴν ψυχὴν ... αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν Para la idea recurrente de que el alma sensitiva es una "exhalación" cf. *Scholia in Iliad*em 2.857 (= *SVF* 2.778) y Plutarco *CN* 1084F (=*SVF* 2.847). La tesis del alma como "exhalación" está seguramente inspirada en Heráclito B12 (DK), citado enseguida.

**13-14** Ποταμοῖσι τοῖσιν...ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται Heráclito DK22B12. Sobre la presencia de Heráclito aquí, cf. Colvin 2005.

**17-18** ἀπὸ τῶν ὄντων ... παραδέχεσθαι τὰς τυπώσεις Desarrollamos *in extenso* este importante tema de la epistemología estoica en nuestros capítulos 6 y 7.

**20** ψυχὴν ἐν τῷ ὅλῳ φασίν, ὃ καλοῦσιν αἰθέρα Se refiere al "alma del mundo" y, probablemente, a Cleantes, que identificó a dios con el éter. Sobre este importante punto cf. Meijer 2007: 69-76.

**25** πᾶσαν ψυχὴν ἡγεμονικόν... αἴσθησίς ἐστι καὶ ὁρμή Cf. *infra* texto **13.13**, donde lo ἡγεμονικόν es "lo que produce las presentaciones, los asentimientos, las sensaciones y los impulsos".

**27** Τὴν δὲ ψυχὴν γενητήν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν Este testimonio puede contrastarse con el de Hipólito, quien atribuye a los estoicos la tesis de que el alma es inmortal, aunque un cuerpo: "Dicen que el alma es inmortal, pero que es un cuerpo, y que se genera a partir de la refrigeración del aire circundante, razón por la cual también es llamada 'alma'. También reconocen que hay una trasmigración (μετενσωμάτωσις) [de las almas] al existir determinadas almas. Admiten que habrá una conflagración, es decir, una purificación de este cosmos (κάθαρσις), unos que de todo [el cosmos], otros que de una parte [de él], pues dicen que en parte el cosmos se purifica. Y prácticamente llaman 'purificación' a la destrucción y a la generación que por sí misma se da de otro [cosmos]" (Hipólito, *Ref.* 1.21, 3-5). Sin embargo, la supuesta inmortalidad del alma que Hipólito atribuye a los estoicos debería entenderse en el sentido de la absorción de los cuerpos en el todo en cada proceso de conflagración. En efecto, como el mismo Hipólito advierte, la "destrucción" es una forma de generación; el mundo no muere, sino que los procesos de conflagración y reordenación cósmica pueden entenderse como fases en la vida del mundo (o de dios, que para el caso es, según los estoicos, lo mismo; cf. Plutarco, *SR* 1052C; véase. también aquí texto **13.3**).

### 13.7 Nemesio, *NH* 16, 12-16 (*SVF* 2.773; *FDS* 420)

Διαφωνεῖται σχεδὸν ἅπασι τοῖς παλαιοῖς ὁ περὶ τῆς ψυχῆς λόγος. Δημόκριτος μὲν γὰρ καὶ Ἐπίκουρος καὶ πᾶν τὸ τῶν Στωϊκῶν φιλοσόφων σύστημα σῶμα τὴν ψυχὴν ἀποφαίνονται. καὶ αὐτοὶ δὲ οὗτοι, οἱ σῶμα τὴν ψυχὴν ἀποφαινόμενοι, διαφέρονται περὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς. οἱ μὲν γὰρ Στωϊκοὶ πνεῦμα λέγουσιν αὐτὴν ἔνθερμον καὶ διάπυρον [...].



**1** δὲ σχεδὸν KF **3** φιλοσόφων αἱρέσεων P

### 13.8 Tertuliano, *De anima* 5, 2-6 (*SVF* 1.518; 2.773; *FDS* 426)

Sed etiam Stoicos allego, qui spiritum praedicantes animam paene nobiscum, qua proxima inter se flatus et spiritus, tamen corpus animam facile persuadebunt. Denique Zeno consitum espiritum definiens animam hoc modo instruit. Quo, inquit, digresso animal emoritur, corpus est; consito autem spiritu digresso animal emoritur, ergo consitus spiritus corpus est; ergo corpus est anima. Vult et Cleanthes non solum corporis lineamentis, sed et animae notis similitudinem parentibus in filiis respondere, de speculo sicilicet morium et ingeniorum et adfectuum, corporis autem similitudinem ate dissimilitudinem capere et animam, itaque corpus similitudini vel dissimilitudini obnoxium. Item corporalium et incorporalium passiones inter se non communicare; porro et animam compati corpori, cui laeso ictibus vulneribus ulceribus condolescit, et corpus animae, cui afflictae cura angore amore coaesgrescit, per detrimentum socii vigoris, cuius pudorem et pavorem rubore atque pallore testetur. Igitur anima corpus ex corporalium passionum communione. Sed et Chrysippus manum ei porrigit constituens corporalia ab incorporalibus derelinqui omnino non posse, quia nec contingantur ab eis (unde Lucretius: tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res), derelicto autem corpore ab anima affici morte. Igitur corpus anima, quae nisi corporalis corpus non derelinquet.

**5** digresso om. B **6** consitus autem B **7** cleanthes B : Cleanthes *Bmg* **8** filiis *Iun* : filios B *Gel* **10** corporis *Rfd* **11** obnoxiam von Arnim (*SVF* 1.518) **14** cohaerescit B *Gel* **15** societ B / pavore B / cuiusque *Rfd* **16** animam *Iun* / communicatione von Arnim (*SVF* 1.518) **21** animam *Iun* / quae nisi corporalis *Gel* / quam si corporali B

**19-20** tangere … nulla potest res Lucrecio, *De rerum natura* 1.305.

### 13.9 Hierocles, *Elementa Ethica* 1.5-35 (LS 53B)

Τὸ τοίνυν σπέρμα καταπεσὸν εἰς ὑστέραν ἔν τε καιρῶι τῶι προσήκοντι καὶ ἅμα ὑπ' ἐρρωμένου τοῦ ἀγγείου συλληφθὲν οὐκέτι ἠρεμεῖ, καθάπερ τέως, ἀλλ' ἀνακινηθὲν ἄρχεται τῶν ἰδίων ἔργων παρά τε τοῦ κυοφοροῦντος σώματος ἐπισπώμενον τὴν ὕλην διαπλάττει τὸ ἔμβρυον κατά τινας ἀπαραβάτους τάξεις, ἕωσπερ οὗ πρὸς τέλος ἀφίκηται καὶ πρὸς ἀπότεξιν εὐτρεπὲς ἀπεργάσηιται τὸ δημιούργημα. Τοῦτον μέντοι πάντα τὸν χρόνον -λέγω δὲ τὸν ἀπὸ συλλήψεως μέχρι ἀποτέξεως- διαμένει φύσις, τοῦτό

δ' ἔστι πνεῦμα, μεταβεβληκὸς ἐκ σπέρματος καὶ ὁδῶι κεινούμενον ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος· ἤδη δὲ κατὰ μὲν τὰ πρῶτα τοῦ χρόνου παχύτερόν πώς ἐστι πνεῦμα ἡ φύσις καὶ μακρὰν ἀφεστηκυῖα ψυχῆς, κατόπιν δὲ τούτων κἀπειδὰν σχεδὸν ἥκηι τῆς ἀποτέξεως, ἀπολεπτύνεται ῥιπιζομένη τοῖς συνεχέσιν ἔργοις καὶ κατὰ τὸ ποσόν ἐστι ψυχή. διὸ δὴ καὶ θύραζε χωρήσασα ἱκανοῦται τῶι περιέχοντι, ὥστε οἷον στομωθεῖσα πρὸς αὐτοῦ μεταβάλλειν εἰς ψυχήν. καθάπερ γὰρ τὸ ἐν τοῖς λίθοις πνεῦμα ταχέως ὑπὸ πληγῆς ἐκπυροῦται διὰ τὴν πρὸς ταύτην τὴν μεταβολὴν ἑτοιμότητα, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ φύσις ἐμβρύου πέπονος ἤδη γεγονότος οὐ βραδύνει τὸ μεταβάλλειν εἰς ψυχὴν ἐμπεσοῦσα τῶι περιέχοντι. ταύτηι δὲ πᾶν τὸ ἐκπεσὸν ὑστέρας εὐθέως ἐστὶ ζῶιον, κἂν τἄλλα τῶν οἰκείων ἀπολείπηται ῥυθμῶν, ὡς δὴ μυθολογεῖται περὶ τῶν τῆς ἄρκτου ἐκγόνων καὶ ἄλλων ὁμοίων. ταύτηι δὲ ἐντεῦθεν ἐνθυμητέον ἐστίν, ὅτι πᾶν ζῶιον τοῦ μὴ ζώιου δυοῖν ἔχει διαφοράν, αἰσθήσει τε καὶ ὁρμῆι· ὧν θατέρου μὲν οὐδὲν πρὸς τὸ παρὸν δεόμεθα· βραχέα δὲ δοκεῖ γε περὶ τῆς αἰσθήσεως εἰπεῖν· φέρει γὰρ εἰς γνῶσιν τοῦ πρώτου οἰκείου, ὃν δὴ λόγον ἀρχὴν ἀρίστην ἔφαμεν ἔσεσθαι τῆς ἠθικῆς στοιχειώσεως.

**23** ἔργοις Bastianini-Long : ἐκργοῖς Schenkl /κατὰ τὸ ποσόν Bastianini-Long: κατὰ τὸ τυχόν *ed. princ.* : παρὰ τὸ τυχόν Blass **32** μεταβάλλειν Bastianini-Long : μεταβαλλεῖν *ed. princ.* **34-35** δικαίων *ed. princ.* : οἰκείων Bastianini-Long **37** σ(υν)..λ[....] *ed. princ.* : καὶ ἄλλων ὁμοίων Bastianini-Long **38-39** ταύτηι δὲ ἐντεῦθεν Bastianini-Long : Τοὐντεῦθεν *ed. princ.*

**8-15** διαπλάττει τὸ ἔμβρυον ... διαμένει φύσις Si el embrión persiste como φύσις, significa que no es todavía un animal, sino que tiene el carácter de una planta; cf. también Aecio 5.15: "los estoicos [dicen] que él (*sc.* el embrión) es parte del vientre, no un animal, pues tal como los frutos, que son partes de las plantas, caen [del árbol] cuando están maduros, así también [sucede] con el embrión". Las τινας ἀπαραβάτους τάξεις deben ser las leyes intransgredibles e inmutables del destino; véase *SVF* 2.528: πάντα διοικεῖ ἀπαραβάτως ἐξ ἀϊδίου, προσονομάζεσθαι εἱμαρμένην (cf. también *SVF* 2.917-918 *et passim*).

**23-24** κατὰ τὸ ποσόν ἐστι ψυχή La línea es difícil no sólo desde el punto de vista paleográfico, sino también interpretativo: como sugieren Bastianini-Long (1992: 376), si su conjetura (*sc.* κατὰ τὸ ποσόν) es plausible, lo que está diciendo Hierocles es que la transformación final del hálito en alma que se da en el nacimiento es una alteración de la *cualidad* del hálito del feto, *no* de su cantidad. La expresión κατὰ τὸ ποσόν sólo indicaría la densidad del πνεῦμα. Naturaleza y alma son πνεῦμα, pero su grado de densidad es diferente: en cuanto a su cantidad (densidad) el alma es un πνεῦμα sutil.



**13.10 Hierocles, *Elementa Ethica* 3.56-4.36**

Πρῶτον τοίνυν οὐκ ἀγνοητέον ὡς, καθάπερ τὸ σῶμα τοῦ ζώιου θικτόν ἐστιν, ἵν' οὕτως εἴπω, καὶ ἁπτόν, οὕτως οὖν καὶ ἡ ψυχή· καὶ γὰρ αὐτὴ τοῦ γένους ἐστὶ τῶν σωμάτων -- ἀλλ' [ἐ]ν τοῖς οἰκείοις τοῦτο παρίσταται λόγοις, ἀνηκέστους ἀποφαίνουσι τὰς τῶν ἄλλων ὑπὲρ ψυχῆς ἀτοπίας λεγόντων φοράς. σῶμα δὲ οὖσα θίξιν, ὡς ἔφην, οἷον προσέρεισιν καὶ ἀντίβασιν καὶ βολὴν καὶ πρόσβλησιν καὶ πᾶν εἴ τι τούτοις παραπλήσιόν ἐστιν ἐπιδέχεται. Δεύτερον δὲ ἐπὶ τῶιδε προσενθυμητέον ὡς οὐχὶ καθάπερ ἐν ἀγγείωι τῶι σώματι περιείργεται ἡ ψυχὴ κατὰ τὰ περιισχόμενα ταῖς πιθάκναις ὑγρά, συμπεφύρηται δὲ δαιμονίως καὶ συγκέκραται κατὰ πᾶν, ὡς μηδὲ τοὐλάχιστον τοῦ μίγματος μέρος τῆς ὁποτέρου αὐτῶν ἀμοιρεῖν μετοχῆς· προσφερεστάτη γὰρ ἡ κρᾶσις τοῖς ἐπὶ τοῦ διαπύρου σιδήρου γινομένοις· ἐκεῖ τε γὰρ ὁμοίως κἀνταῦθα δι' ὅλων ἐστὶν ἡ παράθεσις. ταύτηι καὶ τὰ τῆς συμπαθείας ἐστὶν ἀμφοῖν κατακορῆ. θάτερον γὰρ τῶι ἑτέρωι συμπαθὲς καὶ οὔτε τῶν σωματικῶν παθῶν ἀνήκοος ἡ ψυχὴ οὔτε αὖ τέλεον ἐκκεκώφηται πρὸς τὰ τῆς ψυχῆς δεινὰ τὸ σῶμα. διὰ τοῦτο καθάπερ φλεγμοναῖς τῶν καιρίων τοῦ σώματος τόπων ἕπεται παρακοπὴ καὶ ἀλλόκοτος φορὰ τῆς διανοίας ἢ καὶ πάσης τῆς φανταστικῆς παραποδισμὸς ἕξεως, οὕτως καὶ λύπαις καὶ φόβοις καὶ ὀργαῖς καὶ ὅλως τοῖς τῆς ψυχῆς πάθεσι συνδιατίθεται τὸ σῶμα μέχρις ἑτεροχροίας καὶ τρόμου σκελῶν προέσεώς τε οὔρου καὶ συγκρούσεως ὀδόντων ἔτι δὲ φωνῆς ἐπισχέσεως καὶ τοῦ ὅλου καταπληκτικῆς μεταμορφώσεως. οὐ γὰρ ἂν οὕτως ἦν εὐτρεπὴ πρὸς μετάδοσιν καὶ μετάληψιν παθῶν, εἰ μὴ τρόπον ἀλλήλοις, ὃν ἔφαμεν, συνεκέκρατο. τρίτον γε μὴν ἐπὶ τούτοις οὐκ ἂν οὐδὲ τὸν Μαργείτην ἀντειπεῖν νομίζω, ὡς οὐκ

ἔστιν ἡ ψυχὴ δύναμις αἰσθητική· ταύτῃ γὰρ καὶ φύσεως πλεονάζει καὶ προσέτι τῶι ὁρμητικὴ τυγχάνειν· ἐπεί τοι λελείψεται φύσις μόνον ἀντὶ ψυχῆς ὁρμῆς καὶ αἰσθήσεως στερομένη. τίνος μὴν ἔτι δεῖ τετάρτου τὰ λεγόμενα; ἦ δῆλον ὡς ὃν τρόπον εἴληχεν ἡ ψυχὴ τῆς κινήσεως παραστῆσαι. κινδυνεύει δ' οὐκ ἰδία αὐτῆς κατά γε τὴν πιθανωτάτην δόξαν εἶναι τῆς αἱρέσεως οὐδὲ ἄφετος, ἀλλὰ κοινὴ ψυχῇ τε καὶ σώματι. οὐ γὰρ ἐκ τῶν μέσων ἀν' ἄκρον συνείχετο πάντα τὰ σώματα διὰ τόνον δὴ καὶ τὴν τονικὴν κίνησιν, εἰ μὴ πάντως ὑπῆρχε τρόπος οὗτος τῆς κινήσεως πασῶν συνεκτικῶν δυνάμεων. ἦν δ' ἄρα καὶ ἡ ψυχὴ δύναμις συνεκτικὴ καὶ κινοῖτ' ἂν καὶ αὐτὴ τὴν τονικὴν κίνησιν [...].

**7-8** ἀνηκέστους ... φοράς suppl. Long **9-10** ἀντίβασιν coni. Long **32** ἔπε(ται) Bastianini-Long : επετ[1] *ed. pr.* (Abschrift) **34** πάσ(ης) coni. Bastianini-Long : ὅλης *ed. pr.***43** καταπληκτικῆς Bastianini-Long: .[..]σ[.]ου **54-55** τὰ λεγόμενα Bastianini-Long : τὰ/[παρόν]τα coni. Schenkl: τὰ/[ζῶ]ντα coni. Pohlenz : τὰ . [.]ν (τα) *ed. pr.* **59** τ(ῆ)ς [(αἱ)ρέσ[εως] Bastianini-Long : τ(ῆ)ς [.]ε[.....] *ed. pr.* **61** ψυχῇ τε] [κ(αὶ)] σώμ[ατι coni. Bastianini-Long: ....]ξ...τ *ed. pr.* **65** οὗτος coni. Bastianini-Long : οὔτ[ε *ed. pr.* **66** δυνάμ]εω(ν) coni. Bastianini-Long : κινήσεων *ed. pri.*

**18-19** Para la tesis de la mixtura total como "interpenetración recíproca" cf. capítulo 16, texto **16.1** y el importante pasaje de Galeno, *PHP* 170, 9-10, donde Crisipo afirma que "El alma es un hálito connatural a nosotros que, como un continuo se difunde por todo el cuerpo" y el comentario de Annas 1992: 61-64.

**23** διαπύρου σιδήρου Alejandro de Afrodisia (cf. nuestro capítulo 16, texto **16.1**) utiliza el mismo ejemplo para mostrar un caso de "mixture total".

**48** τὸν Μαργείτην Título de un poema épico griego perdido (la obra fue atribuida a Homero en la antigüedad). Margites es un personaje de estupidez proverbial; ése debe ser el sentido en que está utilizado aquí su nombre, como si dijera "ni siquiera un estúpido objetaría que el alma no es una facultad sensitiva".

**60-61** οὐδὲ ... κοινὴ ψυχῇ τε καὶ σώματι Para los estados anímicos que son comunes a alma y cuerpo cf. un interesante paralelo en Aristóteles, *De sensu* 436a7-10; 436b1-4. *DA* 403a4-7; 433b20-21.

## 13.11 Hierocles, *Elementa Ethica* 4.38-58 (LS 53B)

Ἐπεὶ τοίνυν γένος οὐδὲν ἕτερον ἐστι τὸ ζῶιον ἢ τὸ σύνθετον, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς, ἄμφω δ' ἐστὶ θικτὰ καὶ πρόσβλητα καὶ τῇ προσερείσει δὴ ὑπόπτωτα, ἔτι δὲ δι' ὅλων κέκραται, καὶ θάτερον μέν ἐστιν αὐτῶν δύναμις αἰσθητική, τὸ δ' αὐτὸ τοῦτο καὶ τρόπον, ὃν ὑπεδείξαμεν, κινεῖται, δῆλον ὅτι διανεκῶς αἰσθάνοιτ' ἂν τὸ ζῶιον ἑαυτοῦ. τεινομένη γὰρ ἔξω ἡ ψυχὴ μετ' ἀφέσεως προσβάλλει πᾶσι τοῦ σώματος τοῖς μέρεσιν, ἐπειδὴ καὶ κέκραται πᾶσι, προσβάλλουσα δὲ ἀντιπροσβάλλεται· ἀντιβατικὸν γὰρ καὶ τὸ σῶμα, καθάπερ καὶ ἡ ψυχή· καὶ τὸ πάθος συνερειστικὸν ὁμοῦ καὶ ἀντερειστικὸν ἀποτελεῖται. καὶ ἀπὸ τῶν ἔξω των μερῶν εἴσω νεῦον ἐπὶ τὴν ἡγεμονίαν τοῦ στήθους συναναφέρεται, ὡς ἀντίληψιν γίνεσθαι μερῶν ἁπάντων τῶν τε τοῦ σώματος καὶ τῶν τῆς ψυχῆς· τοῦτο δέ ἐστιν ἴσον τῶι τὸ ζῶιον αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ. Μαρτύρια δὲ οὐκ ἄπιστα τῶν λόγων τὰ συμβαίνοντα· πιθανὸν μὲν γάρ ἐστιν, εἴπερ ὅλως ποθ' ἑαυτοῦ γίνεται τὸ ζῶιον ἀνεπαίσθητον, ἐν τῷ ὕπνου πάντως χρόνῳ μάλιστα τοῦτο συμβαίνειν. ὁρῶμεν δ' ὡς καὶ τότε, οὐ μάλα μὲν τοῖς πολλοῖς εὐπαρακολουθήτως, συναισθάνεται δ' οὖν ἑαυτοῦ τὸ ζῶιον.



**2-3** τοίνυν ... σύνθετον con. Bastianini-Long : το.[......]ετερ[..]/[..]ζ[ω] .[...] σ'θετον *ed. pr.* (Abschrift) : τοίνυν ἐξ ἀμφοτέρων ἐστὶ τὸ ζῶιον... σύνθετον *ed. pr.* (Umschrift) **5-6** τῇ [π]ρ(οσ)lερεί[σει] Bastianini-Long : τ[.]ρlερει[σει *ed. pr.* **10** ὑπεδείξαμεν κεινεῖται *ed. pr.* : ὑπεδείξαμεν κινεῖται Bastianini-Long **20-22** ἀπὸ τῶν ἀκροτάτων μερῶν *ed. pr.* : ἀπὸ τῶν ἔξω των μερῶν coni. Bastianini-Long / τοῦ στήθους coni. Long : τ [....]θους *ed. pr.* **23** ἀναφέρεται *ed. pr.* : συναναφέρεται Bastianini-Long **31** παντὸς χρόνου *ed. pr.*: πάντως χρόνῳ Bastianini-Long

## 13.12 Sexto Empírico, *AM* 7.234-236 (LS 53F; *FDS* 259)

ἄλλοι δὲ ἀπὸ τῆς αὐτῆς ὁρμώμενοι δυνάμεως γλαφυρώτερον ἀπελογήσαντο. φασὶ γὰρ ψυχὴν λέγεσθαι διχῶς, τό τε συνέχον τὴν ὅλην σύγκρισιν καὶ κατ' ἰδίαν τὸ ἡγεμονικόν. ὅταν γὰρ εἴπωμεν συνεστάναι τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἢ τὸν θάνατον εἶναι χωρισμὸν ψυχῆς ἀπὸ σώματος, ἰδίως καλοῦμεν τὸ ἡγεμονικόν. ὡσαύτως δὲ καὶ ὅταν διαιρούμενοι φάσκωμεν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι περὶ ψυχὴν τὰ δὲ περὶ σῶμα τὰ δ' ἐκτός, οὐ τὴν ὅλην ψυχὴν ἐμφαίνομεν ἀλλὰ τὸ ἡγεμονικὸν ταύτης μόριον·

**3** <τὴν> ψυχὴν NE **7** δὲ om. ς

**6** θάνατον εἶναι χωρισμὸν ψυχῆς ἀπὸ σώματος Ésta es una premisa (tomada de Platón: cf. *Fed.* 64c-67c-d; *Gor.* 524b; *Rep.* 609d y *Tim.* 81d) de un argumento que puede reconstruirse de la siguiente manera: (a) Sólo pueden separarse las cosas que están en contacto. (a.1) El alma está en contacto con el cuerpo. (b) Muerte es la separación del alma del cuerpo. (c) Nada incorpóreo está separado de lo corpóreo, pues nada incorpóreo está en contacto con lo corpóreo. (d) El alma se encuentra en contacto con y está separada del cuerpo. (e) El alma, por tanto, está en contacto con y separada del cuerpo (cf. Tertuliano, *De an.* cap. 5 = *SVF* 1. 137 y 518; Nemesio, *NH* 20, 12-17 =*SVF* 2.790). Para una explicación más detallada cf. nuestro comentario.

### 13.13 Aecio, *Placita* 4.21.1-4 (*SVF* 2.836; LS 53H; *FDS* 441)

Οἱ Στωικοί φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικὸν τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς· καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν. ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἑπτὰ μέρη ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἐκπεφυκότα καὶ ἐκτεινόμενα εἰς τὸ σῶμα, καθάπερ αἱ ἀπὸ τοῦ πολύποδος πλεκτάναι· τῶν δ' ἑπτὰ μερῶν τῆς ψυχῆς πέντε μέν εἰσι τὰ αἰσθητήρια, ὅρασις ὄσφρησις ἀκοὴ γεῦσις καὶ ἁφή· ὧν ἡ μὲν ὅρασίς ἐστι πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις ὀφθαλμῶν, ἀκοὴ δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις ὤτων, ὄσφρησις δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι μυκτήρων [λεπτῦνον], γεῦσις δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι γλώττης, ἁφὴ δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις ἐπιφανείας εἰς θίξιν εὐαίσθητον τῶν προσπιπτόντων. τῶν δὲ λοιπῶν τὸ μὲν λέγεται σπέρμα, ὅπερ καὶ αὐτὸ πνεῦμά ἐστι διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι τῶν παραστατῶν· τὸ δέ φωνᾶεν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος εἰρημένον, ὃ καὶ φωνὴν καλοῦσιν, ἐστὶ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι φάρυγγος καὶ γλώττης καὶ τῶν οἰκείων ὀργάνων. αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ὥσπερ ἐν κόσμῳ κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφαιροειδεῖ κεφαλῇ.

**2** καὶ τὰς BC **4** εἰσὶ C **12** λεπτῦνον secl. Beck cum Reiskeo **13** τοῦ B : om. AC **14** τῶν ut Reiske coni. : om. (A)C **16** ὃ B **19** μέχρι BC : ἕως A

**1-3** τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικὸν τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας ... ὁρμάς La rectora es la parte más importante del alma porque, como se ve en estas líneas, es el centro de la vida anímica y mental del animal y del humano.

**4** ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἑπτὰ μέρη ἐστὶ τῆς ψυχῆς Las distintas percepciones del animal deben, en virtud del corporeísmo estoico, explicarse como "corrientes del hálito" corpóreo que se extiende desde lo rector (un cuerpo) hacia cada uno de los órganos de los sentidos (obviamente, también cuerpos).

**7** τὰ αἰσθητήρια En muchos casos esta expresión significa "órganos sensorios", no "sentidos"; pero en este caso es evidente que significa "sentidos" (vista, olfato, oído, gusto y tacto), un uso que también se encuentra en Aristóteles (cf. *DA* 421b27).

### 13.14 Calcidio, *In Tim.* 220-221 (*SVF* 2.796; 879; LS 53G; *FDS* 424)

Stoici vero cor quidem sedem esse principalis animae parties consentiunt nec tamen sanguinem qui cum corpore nascitur. Spiritum quipped Zeno quaerit hactenus: "Quo recedente a corpore moritur animal, hoc certre anima est; naturali porro spiritu recedente moritur animal, naturalis igitur spiritus anima est". Item Chrysippus "Una et eadem", inquit, "certe respiramus et vivimus; spiramus autem naturali spiritu, ergo etiam vivimus eodem spiritu; vivimus autem anima, naturalis igitur spiritus anima esse inuenitur". "Haec igitur", inquit, "octo in partes divisa inuenitur; constat enim e principali et quinque sensibus, etiam vocali substantia et serendi procreandique potentia. Porro partes animae



velut ex capite fontis cordis sede manantes per universum corpus porriguntur omniaque membra usque quaque vitali spiritu complent reguntque et moderantur innumerabilibus diversisque virtutibus nutriendo adolendo movendo motibus localibus instruendo sensibus compellendo ad operandum totaque anima sensus, qui sunt eius oficia, velut ramos ex principali parte illa tamquam trabe pandit futuros eorum quae sentiunt nuntios, ipsa de his quae nuntiaverint iudicat ut rex. Ea porro quae sentiuntur composita sunt tupote corpora singulique item sensus unum quiddam sewntiunt, hic colores, sonos alius, ast ille sucorum sapores discernit, hix vapores odoraminum, ille asperum levigationemque tactu, atque haec omnia ad praesens; neque tamen praeteritorum meminit sensus ullus nec suspicatur futura. Intimae vero deliberationis et considerationis proprium cuiusque sensus intelligere passionem et ex his quae nuntiant colligere quid sit illud et praesens quidem accipere, absentis autem meminisse, futurum item providere". Definit idem intimam mentis deliberationem sic: "Intimus est motus animae vis rationabilis". Habent quippe etiam muta vim animae principalem, quae discernunt cibos, imaginantur, declinant insidias, praerupta et praecipitia supersiliunt, necessitudinem recognoscunt, non tamen rationabilem, quin potius naturalem; solus vero homo ex mortalibus principali mentis bono, hoc est ratione, utitur, ut ait iden Chrysippus: "Sicut aranea in medietate cassis omnia filorum tenet pedibus exordia, ut, cum quid ex bestiolis plagas incurrerit ex quacumque parte, de proximo sentiat, sic animae principale positum in media sede cordis sensuum exordia retinere, ut, cum quid nuntiabunt, de proximo recognoscat". [...] Ergo spiritum animam esse dicentes corpus esse animam plane fatentur. Quod si ita est, corpus corpori sociatum est. Societas porro vel ex applicatione fit vel ex permixtione vel ex concretione. Si applicitia sint corpus et anima, quid ex applicatione compositum horum duum, quatenus totum erit vivum? Vita enim secundum ipsos in solo spiritu, qui applicitus non permanat ad corpus intimum (nihil enim penetrat applicitum); et totum animal vivere aiunt: non igitur anima et corpus applicatione sociantur. Si vero permixta sunt, anima unum aliquid non erit, sed permixta multa; Stoici spiritum, id est anima, unum quid esse profitentur: non ergo permixta sunt. Superest, ut ex concretione manent; ergo et per se invicem transeunt duo corporate locus unus quo corpus continetur duobus corporibus praebebit capacitatem, cum vas quod aquam recipit vinum et aquam simul capere non posit. Neque igitur ex applicatione neque permixtione neque vero concretione corpus et anima sociantur; ex quo confit animam non esse corpus. Est igitur virtus et potentia carens corpore, quodque est in ea principale competentem naturae suae sedem habeat necesse est.

**6** *igitur* vel *ergo* codd. **20** *absentis* vel *absens* codd.

**1-2** Stoici ... parties consentiunt Cf. DL 7.159 (*SVF* 2.837):

**2-4** Spiritum ... naturalis igitur spiritus anima est. Como sugiere Gourinat, el argumento de Zenón se basa en la experiencia y consiste en el criterio médico que dice que para saber si un animal está vivo o muerto hay que examinar si respira (cf. su 2005: 563-564).

**4-6** Item Chrysippus … spiritus anima esse inuenitur El argumento de Crisipo parece tener un eco en Alejandro de Afrodisia *Mant.* 117, 31 (cf. Gourinat 2005b: 564 y nuestro texto **13.23**).

### 13.15 Galeno, *De utilitate respiratione liber* 4.501, 12-502, 8

Ἴδωμεν δ' ἐφεξῆς, εἰ δύναται τρέφεσθαι τὸ ψυχικὸν πνεῦμα πρὸς τῆς ἀναπνοῆς. εἴπωμεν δὲ πρότερον, πῶς καλοῦμέν τι ψυχικὸν πνεῦμα, ἀγνοεῖν ὁμολογοῦντες οὐσίαν ψυχῆς. ἐπεὶ τοίνυν αἱ κατὰ τὸν ἐγκέφαλον κοιλίαι τοῦ πνεύματος, ἐπειδὰν τρωθῇ, εὐθὺς ἀκινήτους τε καὶ ἀναισθητοῦντας ἐργάζονται, χρὴ τοῦτο τὸ πνεῦμα πάντως ἤτοι τὴν οὐσίαν αὐτὴν εἶναι τῆς ψυχῆς ἢ τὸ πρῶτόν γε αὐτῆς ὄργανον. εἴρηται δὲ ἑτέρωθι περὶ αὐτοῦ

διὰ πλειόνων ἀκριβέστερον, ἐν οἷς τοῦτ' εὐθὺς † εἴρηται δῆλον † ὡς ἀναγκαῖόν ἐστι τοῦτο τὸ πνεῦμα τρέφεσθαι. πόθεν οὖν ἄλλοθεν ἕξει τὴν τροφήν, εἰ μὴ παρὰ τοῦ διὰ τῆς εἰσπνοῆς ἑλκομένου; καίτοι κἀκ τῆς τοῦ αἵματος ἀναθυμιάσεως οὐκ ἀπεικὸς αὐτὸ τρέφεσθαι, καθάπερ καὶ πολλοῖς τῶν ἐλλογίμων ἰατρῶν τε καὶ φιλοσόφων ἔδοξεν.

**1-2** τὸ ψυχικὸν πνεῦμα Corresponde al grado de tensión del πνεῦμα que permite desplegar funciones propiamente anímicas (sensación, impulso, etc.) y convertir así al individuo en un animal.

**13.16 Nemesio, *NH* 20, 12-17; 21, 6-9; 22, 3-6 (*SVF* I 518; LS 45C; *FDS* 427)**

ἐπειδὴ δὲ καὶ Κλεάνθους τοῦ Στωϊκοῦ καὶ Χρυσίππου φέρονται λόγοι τινὲς οὐκ εὐκαταφρόνητοι, ἐκθετέον καὶ τούτων τὰς λύσεις ὡς ἐπέλυσαν οἱ ἀπὸ Πλάτωνος. ὁ Κλεάνθης τοιόνδε πλέκει συλλογισμόν. οὐ μόνον, φησίν, ὅμοιοι τοῖς γονεῦσιν γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχήν, τοῖς πάθεσι, τοῖς ἤθεσι, ταῖς διαθέσεσι· σώματος δὲ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή. [...]

ἔτι φησίν· οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι, οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα· συμπάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι νοσοῦντι καὶ τεμνομένῳ καὶ τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ· αἰσχυνομένης γοῦν ἐρυθρὸν γίνεται καὶ φοβουμένης ὠχρόν· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή. [...]

Χρύσιππος δέ φησιν· ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· οὐκ ἄρα ἀσώματος ἡ ψυχή.

**1** καὶ ante Κλεάνθους om. B **4** Κλεάνθης] add. δὲ B **7** καὶ ἀνόμοιον F **10** σώματι] add. συναλγεῖ τι B **15** ὁ χωρισμὸς K **16** ἀπὸ τοῦ σώματος P : ἀσωμάτως B / οὐδὲν B **18** σῶμα ἄρα D : ἄρα σῶμα F

**4** ὁ Κλεάνθης τοιόνδε πλέκει συλλογισμόν Un argumento similar es informado por Tertuliano (cf. *supra* texto **13.8**).

**13.17 DL 7.110 (*FDS* 436)**

Φασὶ δὲ τὴν ψυχὴν εἶναι ὀκταμερῆ· μέρη γὰρ αὐτῆς τά τε πέντε αἰσθητήρια καὶ τὸ φωνητικὸν μόριον καὶ τὸ διανοητικόν, ὅπερ ἐστὶν αὐτὴ ἡ διάνοια, καὶ τὸ γεννητικόν.

**3** post γεννητικόν lacunam indicavit Reiske

**2** τὸ διανοητικόν Es otro modo de hablar del ἡγεμονικόν.

**13.18 Estobeo, *Ecl.* 1.49, 33, 367, 17-22; 368, 12-20; 369, 6-10**

Ἀλλὰ μὴν οἵγε ἀπὸ Χρυσίππου καὶ Ζήνωνος φιλόσοφοι καὶ πάντες ὅσοι σῶμα τὴν ψυχὴν νοοῦσι τὰς μὲν δυνάμεις ὡς ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ποιότητας συμβιβάζουσι, τὴν δὲ ψυχὴν ὡς οὐσίαν προϋποκειμένην ταῖς δυνάμεσι τιθέασιν, ἐκ δ' ἀμφοτέρων τούτων σύνθετον φύσιν ἐξ ἀνομοίων συνάγουσιν. [...]

Κατὰ μὲν τοὺς Στωικοὺς ἔνιοι μὲν διαφορότητι <τῶν> ὑποκειμένων σωμάτων· πνεύματα γὰρ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ φασιν οὗτοι διατείνειν ἄλλα κατ' ἄλλα, τὰ μὲν εἰς ὀφθαλμούς, τὰ δὲ εἰς ὦτα, τὰ δὲ εἰς ἄλλα αἰσθητήρια· ἔνιοι δὲ ἰδιότητι ποιότητος περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον· ὥσπερ γὰρ τὸ μῆλον ἐν τῷ αὐτῷ σώματι τὴν γλυκύτητα ἔχει καὶ τὴν εὐωδίαν, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἐν ταὐτῷ φαντασίαν, συγκατάθεσιν, ὁρμήν, λόγον συνείληφε. [...]

Οἱ ἀπὸ Ζήνωνος ὀκταμερῆ τὴν ψυχὴν διαδοξάζουσι, περὶ τὰς δυνάμεις εἶναι πλείονας, ὥσπερ ἐν τῷ ἡγεμονικῷ ἐνυπαρχουσῶν φαντασίας, συγκαταθέσεως, ὁρμῆς, λόγου.



**5** προτιθέασιν FP : τιθέασιν corr. Wachsmuth **8** ἔνιοι P / τῶν add. Heeren **10** ἄλλα καὶ ἄλλα FP : ἄλλα κατ' ἄλλα Meineke : ἄλλα εἰς ἄλλα Heeren **16** δοξάζουσιν Heeren **17** περὶ τὰς FP : περὶ <ἦν> τὰς scr. Wachsmuth

**13.19 Nemesio, *NH* 72, 7-13**

Ζήνων δὲ ὁ Στωϊκὸς ὀκταμερῆ φησιν εἶναι τὴν ψυχήν, διαιρῶν αὐτὴν εἴς τε τὸ ἡγεμονικόν, καὶ εἰς τὰς πέντε αἰσθήσεις, καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικόν. Παναίτιος δὲ ὁ φιλόσοφος τὸ μὲν φωνητικὸν τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως μέρος εἶναι βούλεται, λέγων ὀρθότατα· τὸ δὲ σπερματικόν, οὐ τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλὰ τῆς φύσεως.

**1** ἱστορικός D **3** τὸ ante φωνητικὸν] εἰς τὸ H **6** ὀρθότητα BH[1]

**13.20 Plotino, 4.7. 8[a] 1-9**

Εἰ δὲ τὰς τῶν σωμάτων ποιήσεις ὁρῶντες θερμαινούσας καὶ ψυχούσας καὶ ὠθούσας καὶ βαρυνούσας ἐνταῦθα τάττουσι τὴν ψυχὴν οἷον ἐν δραστηρίῳ τόπῳ ἱδρύοντες αὐτήν, πρῶτον μὲν ἀγνοοῦσιν, ὡς καὶ αὐτὰ τὰ σώματα δυνάμεσι ταῖς ἐν αὐτοῖς ἀσωμάτοις ταῦτα ἐργάζεται· ἔπειτα, ὅτι οὐ ταύτας τὰς δυνάμεις περὶ ψυχὴν εἶναι ἀξιοῦμεν, ἀλλὰ τὸ νοεῖν, τὸ αἰσθάνεσθαι, λογίζεσθαι, ἐπιθυμεῖν, ἐπιμελεῖσθαι ἐμφρόνως καλῶς, ἃ πάντα ἄλλην οὐσίαν ζητεῖ.

**4** αὐτὰ Kirchhoff : ταῦτα Eusebius

**13.21 Plotino, 4.7 8[b] 1-22 (*FDS* 432)**

Ἔτι εἰ σῶμα οὖσα ἡ ψυχὴ διῆλθε διὰ παντός, κἂν κραθεῖσα εἴη, ὃν τρόπον τοῖς ἄλλοις σώμασιν ἡ κρᾶσις. Εἰ δὲ ἡ τῶν σωμάτων κρᾶσις οὐδὲν ἐνεργείᾳ ἐᾷ εἶναι τῶν κραθέντων, οὐδ' ἂν ἡ ψυχὴ ἔτι ἐνεργείᾳ ἐνείη τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ δυνάμει μόνον ἀπολέσασα τὸ εἶναι ψυχή· ὥσπερ, εἰ γλυκὺ καὶ πικρὸν κραθείη, τὸ γλυκὺ οὐκ ἔστιν· οὐκ ἄρα ἔχομεν ψυχήν. Τὸ δὲ δὴ σῶμα ὂν σώματι κεκρᾶσθαι ὅλον δι' ὅλων, ὡς ὅπου ἂν ᾖ θάτερον, καὶ θάτερον εἶναι, ἴσον ὄγκων ἀμφοτέρων καὶ τόπον κατεχόντων, καὶ μηδεμίαν αὔξην γεγονέναι ἐπεμβληθέντος τοῦ ἑτέρου, οὐδὲν ἀπολείψει ὃ μὴ τέμῃ. Οὐ γὰρ κατὰ μεγάλα μέρη παραλλὰξ ἡ κρᾶσις – οὕτω γάρ φησι παράθεσιν ἔσεσθαι –

διεληλυθὸς δὲ διὰ παντὸς τὸ ἐπεμβληθὲν, ἔτι εἰ σμικρότερον – ὅπερ ἀδύνατον, τὸ ἔλαττον ἴσον γενέσθαι τῷ μείζονι – ἀλλ' οὖν διεληλυθὸς πᾶν τέμοι κατὰ πᾶν· ἀνάγκη τοίνυν, εἰ καθ' ὁτιοῦν σημεῖον καὶ μὴ μεταξὺ σῶμα ἔσται ὃ μὴ τέτμηται, εἰς σημεῖα τὴν διαίρεσιν τοῦ σώματος γεγονέναι, ὅπερ ἀδύνατον. Εἰ δέ, ἀπείρου τῆς τομῆς οὔσης – ὃ γὰρ ἂν λάβῃς σῶμα, διαιρετόν ἐστιν – οὐ δυνάμει μόνον, ἐνεργείᾳ δὲ τὰ ἄπειρα ἔσται. Οὐ τοίνυν ὅλον δι' ὅλου χωρεῖν δυνατὸν τὸ σῶμα· ἡ δὲ ψυχὴ δι' ὅλων· ἀσώματος ἄρα.

**9** ἴσον *ONDQP* / ὄγκον D : τόπον Schwyzer **12** φασι *M* **13** ἔτι εἰ Schwyzer : ἐπεὶ *TJMV* : ἐπὶ *ONDQP* **15** τέμῃ *ONPTJM* : τέμει *DQV* : τέμνει Stephanus

**1** εἰ σῶμα οὖσα ἡ ψυχὴ διῆλθε διὰ παντός Ésta es la premisa estoica que Plotino no comparte y en contra de la cual argumenta.

**12** οὕτω γάρ φησι παράθεσιν ἔσεσθαι cf. capítulo 16, texto **16.1.**

## 13.22 Plotino 4.7 $8^{c}$ 1-23

Τὸ δὲ καὶ φύσιν μὲν προτέραν τὸ αὐτὸ πνεῦμα λέγειν, ἐν δὲ ψυχρῷ γενομένην καὶ στομωθεῖσαν ψυχὴν γίνεσθαι λεπτοτέραν ἐν ψυχρῷ γιγνομένην – ὃ δὴ καὶ αὐτὸ ἄτοπον· πολλὰ γὰρ ζῷα ἐν θερμῷ γίγνεται καὶ ψυχὴν ἔχει οὐ ψυχθεῖσαν – ἀλλ' οὖν φασί γε προτέραν φύσιν ψυχῆς εἶναι κατὰ συντυχίας τὰς ἔξω γιγνομένης. Συμβαίνει οὖν αὐτοῖς τὸ χεῖρον πρῶτον ποιεῖν καὶ πρὸ τούτου ἄλλο ἔλαττον, ἣν λέγουσιν ἕξιν, ὁ δὲ νοῦς ὕστατος ἀπὸ τῆς ψυχῆς δηλονότι γενόμενος. Ἢ εἰ πρὸ πάντων νοῦς, ἐφεξῆς ἔδει ψυχὴν ποιεῖν, εἶτα φύσιν, καὶ αἰεὶ τὸ ὕστερον χεῖρον, ᾗπερ πέφυκεν. Εἰ οὖν καὶ ὁ θεὸς αὐτοῖς κατὰ τὸν νοῦν ὕστερος καὶ γεννητὸς καὶ ἐπακτὸν τὸ νοεῖν ἔχων, ἐνδέχοιτο ἂν μηδὲ ψυχὴν μηδὲ νοῦν μηδὲ θεὸν εἶναι. Εἰ τὸ δυνάμει, μὴ ὄντος πρότερον τοῦ ἐνεργείᾳ καὶ νοῦ, γένοιτο, οὐδὲ ἥξει εἰς ἐνέργειαν. Τί γὰρ ἔσται τὸ ἄγον μὴ ὄντος ἑτέρου παρ' αὐτὸ προτέρου; Εἰ δ' αὐτὸ ἄξει εἰς ἐνέργειαν, ὅπερ ἄτοπον, ἀλλὰ βλέπον γε πρός τι ἄξει, ὃ οὐ δυνάμει, ἐνεργείᾳ δὲ ἔσται. Καίτοι τὸ ἀεὶ μένειν τὸ αὐτὸ εἴπερ τὸ δυνάμει ἕξει, καθ' ἑαυτό, εἰς ἐνέργειαν ἄξει, καὶ τοῦτο κρεῖττον ἔσται τοῦ δυναμένου οἷον ὀρεκτὸν ὂν ἐκείνου. Πρότερον ἄρα τὸ κρεῖττον καὶ ἑτέραν φύσιν ἔχον σώματος καὶ ἐνεργείᾳ ὂν ἀεί· πρότερον ἄρα καὶ νοῦς καὶ ψυχὴ φύσεως. Οὐκ ἄρα οὕτως ψυχὴ ὡς πνεῦμα οὐδ' ὡς σῶμα.

**3** γενομένην *DMV* / ὃ δὴ om. *TJMV* **6** γιγνομένην Eus. **10** εἴπερ *ONDQPT* **13** ὄν *TJMV*

**1-3** Τὸ δὲ καὶ φύσιν ... ψυχρῷ γενομένην καὶ στομωθεῖσαν ψυχὴν γίνεσθαι λεπτοτέραν ἐν ψυχρῷ Cf. *supra* texto **13.9**.

**5-6** φασί γε προτέραν φύσιν ψυχῆς Como argumenta Hierocles en **13.9**, el embrión, que todavía está constituido por un hálito denso, es "naturaleza". Luego, "cuando llega el momento del nacimiento", se rareface y se convierte en alma. Plotino puede muy bien estar pensando en un pasaje estoico como éste. Véase también el testimonio de Plutarco en **15.8**.

## 13.23 Alejandro de Afrodisia, *Mant.* 113, 26-118, 4 (*SVF* 2.792)

Ὅτι μὲν ἡ ψυχὴ ἀσώματος, ἱκανὸς μὲν παραστῆσαι καὶ ὁ λόγος, καθ'



ὃν εἶδος οὖσα δείκνυται παρὰ Ἀριστοτέλους ἡ ψυχή (οὐδὲν γὰρ εἶδος σῶμα), οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶνδε τῶν λόγων δειχθείη ἂν οὖσα ἀσώματος. εἰ παντὸς σώματος αἱ ποιότητες αἰσθηταί, τῆς ψυχῆς δὲ αἱ ποιότητες οὐκ αἰσθηταί (αἱ γὰρ ἀρεταὶ καὶ αἱ κακίαι οὐ τοιαῦται), οὐκ ἄρα σῶμα ἡ ψυχή. <ἔτι> εἰ ἡ ψυχὴ σῶμα, πᾶν δὲ σῶμα μιᾷ γέ τινι αἰσθήσει αἰσθητὸν τῇ αὑτοῦ φύσει (λέγω δὲ περὶ τῶν ἐνεργείᾳ ὄντων σωμάτων καί, ὥς φασιν αὐτοί, πεποιωμένων), εἴη ἂν καὶ ἡ ψυχὴ αἰσθητή (οὐ γὰρ δὴ ἄποιόν γε σῶμα αὐτὴν ἐροῦσιν, ἔσται γὰρ ὕλη)· οὐκ ἔστιν δέ· οὐκ ἄρα σῶμα. οὐ γὰρ δὴ οὕτω ἐστὶν οὐκ αἰσθητὴ ὡς τὰ διὰ σμικρότητα ἀναίσθητα σώματα. ἔτι πᾶν σῶμα ἢ ἐνεργείᾳ ἢ δυνάμει αἰσθητόν, ἡ δὲ ψυχὴ οὔτε ἐνεργείᾳ οὔτε δυνάμει αἰσθητόν· ὥστε οὐ σῶμα. ἔτι εἰ ἡ ψυχὴ ὡς αἰσθητῆς αὑτῆς αἰσθάνεται, καὶ ἄλλης αἰσθήσεται. οὐκ αἰσθάνεται δὲ ἄλλης, οὐδ' αὑτῆς ἄρα ὡς αἰσθητῆς. ἔτι εἰ ἡ ψυχὴ σῶμα, ἤτοι ἔμψυχον ἢ ἄψυχον. ἀλλὰ μὴν ἄτοπον τὸ ἄψυχον. εἰ δὲ ἔμψυχον, ζῷόν τε ἔσται καὶ πάλιν ἐκείνου ἡ ψυχὴ ἤτοι ἔμψυχος ἢ ἄψυχος, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. ἂν δ' ἐνιστάμενοι πρὸς τὴν διαίρεσιν τῶν σωμάτων τὴν λέγουσαν τὰ μὲν ἔμψυχα εἶναι αὐτῶν, τὰ δὲ ἄψυχα, λέγωσιν μὴ ὑγιῶς διῃρῆσθαι, εἶναι γὰρ τὰ μὲν ἔμψυχα, τὰ δὲ ἄψυχα, τὰ δὲ ψυχάς, ῥητέον, ὅτι τοῖς κατὰ ἀντίφασιν διαιρουμένοις οὐδέποτε ἀντιδιαιρεῖται τοῦτο, οὗ ἐστιν ἡ ἀπόφασις· οἷον εἰ διαιρούμενοι τῶν σωμάτων τὰ μὲν λέγοιμεν εἶναι κεχρωσμένα, τὰ δὲ ἄχροα (ἐν γὰρ τῷ αὐτῷ γένει τῷ τῆς ἕξεως δεκτικῷ ταὐτὸν δύναται τῇ ἀποφάσει ἡ στέρησις), οὐκέτι μέντοι λέγομεν· τὰ δὲ χρώματα. διαφορὰ γὰρ σωμάτων τὸ κεχρῶσθαι ἢ ἄχροα εἶναι, ἀλλ' οὐ τὰ χρώματα. καὶ πάλιν τῶν σωμάτων τὰ μὲν ὀσμὴν ἔχοντά ἐστιν, τὰ δὲ οὐκ ἔχοντα καὶ ἄοσμα, οὐκέτι λέγομεν· τὰ δὲ ὀσμαί. καὶ τὰ μὲν ποιότητα ἔχοντα, τὰ δὲ οὐκ ἔχοντα ποιότητα καὶ ἄποια, οὐκέτι· τὰ δὲ ποιότητες. ἢ [τῶν σωμάτων] τὰ μὲν σύνθετα, τὰ δὲ οὐ σύνθετα, οὐκέτι· τὰ δὲ συνθέσεις. οὐ γὰρ σῶμα ἡ σύνθεσις. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ζῴων τὰ μὲν θνητά, τὰ δὲ οὐ θνητά τε καὶ ἀθάνατα, οὐκέτι· τὰ δὲ θάνατοι. οὐ γὰρ ζῷον ὁ θάνατος. πάλιν τῶν ζῴων τὰ μὲν λογικά, τὰ δ' οὐ λογικά τε καὶ ἄλογα, οὐκέτι· τὰ δὲ λόγοι. οὐ γὰρ λόγοι τὰ ζῷα. τὸν αὐτὸν οὖν τρόπον ἐροῦμεν καὶ τῶν σωμάτων τὰ μὲν εἶναι ἔμψυχα, τὰ δὲ οὐκ ἔμψυχα καὶ ἄψυχα, οὐκέτι δὲ καὶ ψυχάς· οὐ γὰρ αἱ ψυχαὶ σώματα. ἔτι εἰ ἡ ψυχὴ σῶμα, ἤτοι ὑπό τινος συνέχεται ἢ ὑφ' αὑτῆς. ἀλλ' ὑφ' αὑτῆς μὲν οὐχ οἷόν τε ὡς μιᾶς καὶ δι' ὅλης ὁμοίας. ἀδύνατον γὰρ τὸ αὐτὸ κατὰ τὸ αὐτὸ συνέχειν τε καὶ συνέχεσθαι. λείπεται ἄρα μέρος μὲν συνέχειν αὑτῆς, μέρος δὲ συνέχεσθαι. εἰ δὲ τοῦτο, εἴη ἂν τὸ μέρος τὸ συνέχον ἡ ψυχή, οὐ τὸ συνεχόμενον, ὅ, εἰ καὶ αὐτὸ σῶμα, ἤτοι ὑπὸ ἄλλου συνέχεται, ἢ ὑφ' αὑτοῦ, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. εἰ γὰρ ὅλην λέγοιεν αὐτὴν συνέχειν τε καὶ συνέχεσθαι ὡς ἕν τι καὶ ταὐτὸν ὄν, δυνήσεταί τι καὶ ἔχειν καὶ ἔχεσθαι ὑφ' αὑτοῦ καὶ ποιεῖν ταὐτὸ καὶ πάσχειν. οὐδὲ γὰρ ἡ τρίβουσα χεὶρ καὶ ἀντιπάσχουσα κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν ποιεῖ τε καὶ πάσχει. καὶ καθόλου οὐδὲν τῶν ὑπό τινος ἐχομένων καὶ αὐτὸ ἔχει. οὔτε γὰρ θερμότης οὔτε γλυκύτης, οὔτε σχῆμα οὔτε χρῶμα οὔτε ὑγίεια οὔτε ἁρμονία. ἀλλ' οὐδὲ ἀρετὴ ἢ ἐπιστήμη. τοιοῦτον δὲ καὶ ἡ ψυχή. ἔτι εἰ ἡ ψυχὴ λεπτομερές τι σῶμα οὖσα συνέχει μὲν τὸ σῶμα αὐτή, πάλιν δὲ συνέχεται ὑπ' αὐτοῦ, ἔσται καὶ τοῦτο τὸ παχυμερέστατον σῶμα ψυχή, εἴ γε τὸ συνέχον ψυχή. ὥστε ἔσται τὸ σῶμα ψυχὴ τῆς ψυχῆς, συνέχον γε αὐτήν. ὅτι γὰρ οὐδὲν αὐτὸ συνέχει, δῆλον ἐκ τοῦ μηδὲ τὰ δοκοῦντα τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον τοιαῦτα εἶναι. οὔτε γὰρ ἡ κόλλα

αὐτὴν συνέχει καὶ τὰ κεκολλημένα. ἕτερον γὰρ αὐτῆς τὸ συνέχον καὶ ἕτερον τὸ συνεχόμενον. ὅσον μὲν γὰρ σωματικόν, συνέχεται, τὸ δὲ συνέχον ἐστὶν ἡ ποιότης καὶ ἡ δύναμις ἀσώματος οὖσα. φθαρείσης γοῦν τῆς τοιαύτης ποιότητος, τὸ ὑλικὸν καὶ σωματικὸν μένον οὔτε αὐτὸ ἔτι οὔτε τὰ ξύλα συνέχειν δύναται. ἔτι εἰ ἡ ψυχὴ σῶμα, ἢ πῦρ ἢ πνεῦμα λεπτομερές ἐστι διὰ παντὸς διῆκον τοῦ ἐμψύχου σώματος. εἰ δὲ τοῦτο, δῆλον ὡς οὐκ ἀργὸν οὐδὲ ὡς ἔτυχεν ἔχον ἐροῦσιν αὐτό. οὐ γὰρ πᾶν πῦρ οὐδὲ πᾶν πνεῦμα ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν. μετά τινος οὖν ἔσται εἴδους ἰδίου καὶ λόγου καὶ δυνάμεως καί, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, τόνου. ἀλλὰ εἰ τοῦτο, οὐ τὸ πνεῦμα ἔσται ἢ τὸ πῦρ ἡ ψυχή, ἀλλὰ τὸ ἐν τούτοις εἶδος καὶ ἡ δύναμις καὶ ὁ τόνος, καθὸ τῶν ὁμογενῶν τῶν ἄλλων διαφέρει. ἔτι ὡς σῶμα ἀνείδεον, οὕτως εὔλογον καὶ εἶδος ἄϋλον καὶ ἀσώματον εἶναι. ἐκ τούτων γὰρ τὸ συναμφότερον. ἔτι εἰ σῶμα ἄψυχον, διὰ τί μὴ καὶ ψυχὴ ἀσώματος; ἔτι εἰ σῶμα ἡ ψυχή, ἤτοι ἁπλοῦν ἢ σύγκριμα. ἀλλὰ εἰ μὲν ἁπλοῦν, ἢ γῆ ἢ πῦρ ἢ ἀὴρ ἢ ὕδωρ. εἰ δὲ τούτων τι καθ' ἑαυτὸ ψυχή, πᾶν τε τὸ τοιοῦτον ἔσται ψυχή (οἷον πᾶν πῦρ, πᾶς ἀήρ), καὶ πᾶν τὸ τοῦτον περιέχον σῶμα ἔμψυχον. ὥστε εἰ ὁ ἀὴρ ἡ ψυχή, ἔσται ζῷον ἡ ἀρτηρία καὶ ὁ πνεύμων καὶ ὁ πεφυσημένος ἀσκός, καὶ πᾶν τὸ ἀέρα ἔχον ἐν αὐτῷ σῶμα. εἰ δὲ ὕδωρ, ὁ τούτου πλήρης κάδος. ταῦτα δὲ ἄτοπα. ἔτι εἰ μὲν τῶν ἁπλῶν τι σωμάτων ἡ ψυχή, πᾶν σύγκριμα, ἐν ᾧ καὶ τοῦτο ἐνυπάρχει τὸ σῶμα, ἔμψυχόν τε καὶ ζῷον ἔσται. εἰ δὲ σύγκριμα ἐκ τῶν ἁπλῶν ἡ ψυχή, ἔσται καὶ τὸ ἡμέτερον <σῶμα> [ἡ] ψυχή. ἔτι παντὸς σώματος οἰκεία τις κίνησις, οἷον ἁπλῆ μὲν τοῦ ἁπλοῦ, μικτὴ δὲ τοῦ συνθέτου ἢ κατὰ τὸ πλεονάζον, τῆς δὲ ψυχῆς οὐδεμία τοπικὴ κίνησις οἰκεία. οὐκ ἂν οὖν οὔτε τῶν ἁπλῶν, οὔτε τῶν συνθέτων εἴη σωμάτων. οὐδὲ γὰρ αἱ κατὰ αἴσθησιν καὶ φαντασίαν ἢ πάθος, οὖσαι κατὰ ἀλλοίωσιν, οὐ τοπικαὶ τῆς ψυχῆς εἰσι κινήσεις καθ' αὑτήν, ἀλλὰ τοῦ συναμφοτέρου. ἔτι εἰ σῶμα ἡ ψυχή, πῶς μετέχει τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς; καὶ πῶς ἐστιν ἡ ψυχὴ ἐν αὐτῷ; ἢ γὰρ ὡς μέρος ἔσται, καὶ οὕτως οὐδὲν τῶν ἄλλων μερῶν τοῦ σώματος ἔμψυχον, μᾶλλον δὲ οὐδὲν ὅλως ἔμψυχον αὐτοῦ, ἀλλὰ ψυχὴ καὶ σῶμα κατ' ἰδίαν. ἀλλὰ οὐδὲ ὡς ἐν ἀγγείῳ τῷ σώματι εἴη ἂν ἡ ψυχή. εἴη γὰρ ἂν καὶ οὕτως οὐχ ὅλον ἔμψυχον τὸ σῶμα. ἀλλὰ οὐδὲ κατὰ παράθεσιν. οὐδὲ γὰρ οὕτως ὅλον ἔμψυχον ἔσται τὸ σῶμα. μᾶλλον δὲ οὐδ' ὅλως ἔμψυχον. οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τοῦ σωροῦ ἐν τῇ κριθῇ ὁ πυρός. εἰ δὲ ὅλον δι' ὅλου, ἐπειδὴ πᾶν τὸ σῶμα ἔμψυχον, πῶς σῶμα διὰ σώματος διήκει, δεικνύναι δεῖ. καὶ γὰρ καί, ἐπεὶ αἱ τῆς ψυχῆς ποιότητες σώματα κατ' αὐτοὺς καὶ αἱ τοῦ σώματος, πολλὰ σώματά ἐστιν ἐν τῷ αὐτῷ καὶ διάφορα δι' ἀλλήλων διήκοντα καὶ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ, ὃ λόγου δεῖται καὶ ἀποδείξεως. ἔτι προσγινόμενα καὶ ἀπογινόμενα πῶς οὔτε αὐξήσει οὔτε μειώσει τὸ σῶμα; ἔτι ὑπαλλαγεισῶν τῶν ποιοτήτων, αἱ πρῶται χωρισθεῖσαι σώματα οὖσαι εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσονται, οὐδαμοῦ γάρ εἰσιν· οὕτω δὲ καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἔσονται. ἔτι εἰ οὕτως ἡ ψυχὴ τῷ σώματι ὡς ὅλον δι' ὅλου διήκειν καὶ κεκρᾶσθαι τῷ σώματι, οὐκέτι ἔσται τοῦ ζῴου τὸ μὲν ψυχή, τὸ δὲ σῶμα, ἀλλὰ ἐξ ἀμφοῖν ἕν τι ἄλλο συνεφθαρμένον καὶ συνηλλοιωμένον, ὡς τὸ μελίκρατον. καὶ οὐκέτι τι τὸ μὲν ἡγήσεται, τὸ δὲ ὑπηρετήσει, οὐδὲ τὸ μὲν τιμιώτερον, τὸ δὲ ἧττον, οὐδὲ τὸ σῶμα ἕξει ψυχήν, οὐδὲ ἡ ψυχὴ ἔσται ἐν τῷ σώματι. οὐδὲ γὰρ τὴν ἀρχὴν τὸ μὲν ψυχὴ ἔσται τοῦ ζῴου, τὸ δὲ σῶμα, ἀλλὰ μόνον ζῷον τὸ ἐκ τούτων κρᾶμα καὶ ἕν τι καὶ ὅλον ὅμοιον ἑαυτῷ, ὁποῖον τὸ οἰνόμελι, ὅπερ ἄτοπον. ἔστι γὰρ τοῦ ζῴου τὸ μὲν ψυχή, τὸ δὲ σῶμα,



ὡς τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο. διὸ καὶ χωρίζεται. ἔτι εἰ καὶ αἱ ἀρεταὶ σώματα καὶ αἱ τέχναι, πῶς οὐ προσγενόμενα ταῦτά τινι στενοχωρήσει τὸ σῶμα ἢ αὐξήσει; ἔτι εἰ καθ' ὃ τὸ εἶναί τινί ἐστι τοῦτο, ὅπερ εἶναι λέγεται, τοῦτο εἶδός ἐστι, κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν τῷ ζῴῳ τὸ ζῴῳ εἶναί ἐστιν, ἡ ψυχὴ εἶδος. ὅτι δὲ εἶδος ἡ ψυχή, δῆλον καὶ ἐκ τοῦ μὴ δύνασθαι κατ' ἄλλον τρόπον δεῖξαι τὸ ζῷον ἐκ ψυχῆς ὂν καὶ σώματος. ἔτι εἰ σῶμα σώματος ᾗ σῶμα οὐδὲν διαφέρει, τῷ δὲ ψυχὴν ἔχειν διαφέρει, οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ σῶμα. τὰ γὰρ τῷ γένει τὰ αὐτὰ φύσιν κοινὴν ἔχει. τὰ φύσιν κοινὴν ἔχοντα ἀδιάφορα κατὰ τὸ κοινόν. τὰ τῷ γένει ἄρα κοινὰ ἀδιάφορα κατὰ τὸ γένος, γένος δὲ αὐτῶν τὸ σῶμα· ὥστε τὰ σώματα ἀδιάφορα καθὸ σώματα. οὐκ ἄρα σῶμα σώματος καθὸ σῶμα διαφέρει. ὥστε, οἷς διαφέρει τὰ σώματα ἀλλήλων, οὐ σώματα ταῦτα. τὰ μέντοι ἀσώματα οὐκ ἔστι τῷ γένει τὰ αὐτά. ὥστε οὐδὲ ἀδιάφορα καθὸ ἀσώματα. ὁμώνυμον γὰρ τὸ ἀσώματον. ἔστι γὰρ τῶν ἀσωμάτων τὰ μὲν ἐν οὐσίᾳ, τὰ δὲ ἐν ποσότητι, τὰ δὲ ἐν ταῖς ἄλλαις κατηγορίαις. εἰ δέ τις λέγοι, ὅτι σῶμα σώματος οὐ διαφέρει μὲν κατὰ τὸ κοινὸν σῶμα, ᾗ δέ τι σῶμα, ἑκάτερον αὐτῶν διαφέρει, ῥητέον, ὅτι τὸ ἑνὶ ἑκάστῳ τῶν σωμάτων εἶναι παρὰ τὰς οἰκείας διαφορὰς καὶ τὰ οἰκεῖα εἴδη, διάφορα ὄντα ἀλλήλων, ἐστίν, ταῦτα δὲ ἀσώματα· ὥστε οἷς διαφέρουσιν ἀλλήλων τά τινα σώματα, οὐ σώματα. πρὸς τούτοις εἰ τὸ πνεῦμα ἢ ἐν τῷ πνεύματι ἢ τῷ πυρὶ τῷ ἐν ἡμῖν ἡ ψυχὴ πρώτη, οἷά τε ἔσται καὶ ἐν χωρισθεῖσιν αὐτοῖς εἶναι. χωριζόμενα γὰρ τοῦ ζῴου διαμένει καὶ πνεῦμα καὶ πῦρ ὄν. εἰ δὲ τοῦτο, ἔσται καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ πῦρ ζῷα. εἰ δὲ ἀδύνατον τοῦτο, ἀδύνατον καὶ ἐν τούτων τινὶ εἶναι τὴν ψυχήν, ἀλλὰ ἐν τῷ μικτῷ τῷ ἐκ τῶν τεσσάρων, τῷ οὕτως πως μεμιγμένῳ καὶ συγκειμένῳ ὡς τὸ σῶμα τὸ τῶν ζῴων μέμικται. ἃ δὲ λέγουσιν δεικνύναι πειρώμενοι σῶμα τὴν ψυχήν, οὐκ ἔστιν ὑγιῆ. οὔτε γὰρ ἐπεὶ κατηγορεῖται τὸ ὅμοιον αὐτῆς, διὰ τοῦτό ἐστι σῶμα. τὸ γὰρ ὅμοιον οὐκ ἐπὶ σωμάτων. καὶ γὰρ ἐν γραμμαῖς καὶ σχήμασιν καὶ ἐπιπέδοις καὶ ἔτι μᾶλλον ἐν χρώμασιν καὶ ποιότησιν τὸ ὅμοιον, ἅπερ οὐ σώματα. καθόλου δὲ τὸ μὲν σῶμα οὐσία. οὐσίας δὲ ἴδιον τὸ ταὐτὸν κατ' αὐτὴν λέγεσθαι, οὐ τὸ ὅμοιον, ποιότητος δὲ τὸ ὅμοιον οὔσης ἀσωμάτου, ὥστε κἂν τῶν ἄλλων τι ὅμοιον λέγηται, καθὸ ποιότητος μετέχει, ὅμοιον ῥηθήσεται. καὶ ψυχὴ οὖν ψυχῇ ὁμοία, οὐχ ᾗ ψυχή. οὐ γὰρ ᾗ ψυχή, ἀλλ' ᾗ ποιότητός τινος καὶ διαθέσεως κεκοινώνηκεν ὁμοίας. ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ψευδὴς ὁ λέγων ἀσώματον σώματι μὴ συμπάσχειν, ὥστε μὴ εἶναι ἀσώματον τὴν ψυχήν. οὔτε γὰρ τὸ ἀσώματον σώματι μὴ συμπάσχειν ἀληθές (συμπάσχει γὰρ τῶν σωμάτων πασχόντων καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς ἀσώματα, τὰ μὲν πλεῖστα κατὰ συμβεβηκός, ἤδη δέ τινα καὶ ἁπλῶς, ὡς ἡ ἐπιφάνεια τοῦ θλωμένου σώματος), ἀλλ' οὐδὲ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συμπάσχει ὡς ἄλλη οὖσα καὶ κεχωρισμένη, ὡς οἱ φίλοι λέγονται συμπάσχειν, ἀλλά ἐστι τὸ πάσχον τὸ συναμφότερον, τὸ γὰρ ζῷον, ὂν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, κατὰ μὲν τὸ σῶμα τεμνόμενον, ἀλγοῦν δὲ κατὰ τὴν ψυχήν· καὶ ἔστι τὸ ἀλγοῦν τὸ ζῷον, ὥσπερ καὶ τὸ βαδίζον καὶ τὸ ὁρῶν καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν καὶ φιλοῦν καὶ μισοῦν, πάθη δὲ τοῦ μὲν σώματός ἐστιν ἴδια, ὥσπερ τὸ θερμαίνεσθαι καὶ τέμνεσθαι, τῆς δὲ ψυχῆς οὐκέτι, διότι σῶμα μὲν καὶ ἄνευ ψυχῆς ὑφίσταται, ψυχὴ δὲ ἄνευ σώματος οὔ. ἐντελέχεια γὰρ καὶ εἶδος τούτου. οὐχ ὑγιὴς δὲ λόγος οὐδὲ ὁ λέγων μηδὲν ἀσώματον σώματος χωρίζεσθαι, τὴν δὲ ψυχὴν τοῦ σώματος χωρίζεσθαι, ὥστε μὴ εἶναι ἀσώματον. τὸ γὰρ χωρίζεσθαι διττόν, τὸ μὲν ὑποστάσει, ὅταν ἑκάτερον χωρισθὲν μένῃ, τὸ δὲ τῇ θατέρου φθορᾷ,

ὡς τὸ λευκὸν χωρίζεται τοῦ σώματος μέλανος γενομένου. κατὰ τὸ δεύτερον σημαινόμενον καὶ ἀσώματον σώματος χωρίζεται. οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος. ἔστι τινὰ καὶ λόγῳ χωριστὰ ἀσώματα σωμάτων, ὡς τῆς ὕλης τὸ εἶδος, ὡς τοῦ τόπου τὸ σῶμα. οὐκ ἀληθὲς δὲ οὐδὲ τὸ λέγειν ταῦτα χωρίζεσθαι ἀπ' ἀλλήλων, ὅσα ἅπτεται ἀλλήλων. πάντα γὰρ τὰ συμβεβηκότα χωρίζεσθαι μὲν οἷά τε, οὐ μὴν καὶ ἅπτεται. ἔτι οὐκ ἀληθὲς τὸ ᾧ ἀναπνέομεν τούτῳ ἐσμὲν ἔμψυχοι, τῇ δὲ ψυχῇ ἔμψυχοι· οὐδὲ εἰ ἄνευ τοῦ συμφύτου πνεύματος μὴ δύναιτο τὰ ζῷα εἶναι, διὰ τοῦτο τοῦτό ἐστι ψυχή. καὶ γὰρ ἄλλα τινά ἐστιν, ὧν οὐχ οἷόν τε χωρὶς τὸ ζῷον εἶναι, ἃ οὐδὲ αὐτοὶ ψυχὴν λέγουσιν. οὐδὲ γὰρ αἵματος χωρὶς τὰ ἔναιμα οὐδὲ ὑγρότητος ὅλως.

**1** ἀσώματος ἡ ψυχὴ A **3** ἀλλὰ add. in margine A **4** οὐκ αἰσθηταί VABKa **6** ἔτι εἰ B : εἰ Vka : ἔτι A **6-7** αὐτοῦ VAKa **7** ἐνέργειαν Ka **12** αὐτῆς AK **13** αὐτῆς ABKa **14** ἡ a **15** ἐκείνη : ABKa, Sharples : ἐκείνου Bruns **18** ὑγειῶς Bka **21** εἶναι λέγοιμεν Ka **27** τῶν σωμάτων del. Bruns **32** οὖν om. Ka **49** αὐτὸ ABKa / ἐκ τῶν Ka **50** οὐδὲ coni. Bruns **51** αὐτὴν Ka **52** συνέχεται V **53** ἀσώματα Ka **59** ἀλλὰ ἀεὶ Ka **62** ἀσώματος Ka **72** τὸ ἡμέτερον ἡ <σῶμα> coni. Bruns / [ἡ] del. Sharples **76** οὔ<τε αἱ> τοπικαὶ Kupreeva, Sharples **86** ἐπεὶ καὶ von Arnim (*SVF* 2.797) **88-89** προσγενόμενα VAB **92** <ἐν> $B^1$ **94** συνεφθαρμένων καὶ συνηλλοιωμένων coni. Bruns **99** τοῦ K **108** ἄρα τῷ γένει A **136** ante πασχόντων συμ ersum V **137** τεθολωμένου $V^3$ **140** συναμφότερον συν- add. in margine $V^3$ **148** μένει Ka **149** ἀσώματος Ka **153** ἀπ' VAB : om. Ka **155** ἔμψυχοι Gourinat: ἔμπνοιοι $V^1$: ἔμπνοι $V^3$ABKa

**15** ζῷόν τε ἔσται Éste es, en efecto, el punto de vista estoico (cf. *infra* texto **13.26**).

**34-35** ἔτι εἰ ἡ ψυχὴ σῶμα, ... ὑφ' αὐτῆς Una objeción similar hace Galeno (cf. capítulo 14, textos **14.22** y **14.23**).

**38** τὸ μέρος τὸ συνέχον ἡ ψυχή Alejandro puede estar pensando en Aristóteles, *DA* 411b7-8: "el alma más bien es, por el contrario, lo que cohesiona (συνέχειν) al cuerpo, ya que cuando ella lo abandona se dispersa y descompone (διαπνεῖται καὶ σήπεται).

**47-48** ἔσται καὶ τοῦτο τὸ παχυμερέστατον σῶμα ψυχή Los estoicos argumentan en la dirección contraria: cuanto más sutil es un cuerpo, más capaz de cohesionar es pues es capaz de moverse por sí mismo (cf. *supra* texto **13.1** y la sección final de nuestro comentario al capítulo 14).

**53** ἡ ποιότης καὶ ἡ δύναμις ἀσώματος οὖσα Los estoicos argumentan en contra de esta tesis, pues la cualidad es un estado de lo cualificado y, como ello, es un cuerpo (cf. capítulo 3, texto **3.8**).

**63** ἔτι εἰ σῶμα ἄψυχον Para los estoicos este antecedente es falso (cf. *infra* texto **13.26**).

**71-72** εἰ δὲ σύγκριμα ἐκ τῶν ἁπλῶν ἡ ψυχή La objeción aprovecha la idea estoica de que el πνεῦμα (el alma es πνεῦμα en un cierto grado de tensión) es un compuesto de fuego y aire (cf. Alejandro, *Mixt.* 224, 15; *SVF* 2.442).

**82** ἀλλὰ οὐδὲ κατὰ παράθεσιν Para esta misma objeción cf. *supra* Calcidio, texto **13.14.**

**84** ἐπὶ τοῦ σωροῦ ἐν τῇ κριθῇ ὁ πυρός Cf. Aristóteles *GC* 382a2-3 (citado por Sharples 2008: 160).

**86-87** ἐπεὶ αἱ τῆς ψυχῆς ποιότητες σώματα [...] πολλὰ σώματά ἐστιν ἐν τῷ αὐτῷ Para el posible modo en que los estoicos podrían haber enfrentado esta objeción cf. la sección final de nuestro comentario a este capítulo.

**87** πολλὰ σώματά ἐστιν ἐν τῷ αὐτῷ Tal vez en el sentido de "hay muchos cuerpos en el mismo cuerpo" (cf. Sharples 2008: 160).

**113-114** τῶν ἀσωμάτων [...] ἐν ταῖς ἄλλαις κατηγορίαις Como es obvio, se trata de una distinción aristotélica que los estoicos no pueden haber aceptado: ninguno de los incorpóreos estoicos (tiempo, lugar, vacío y decible) podría darse en la categoría de la cantidad, que presupone cuerpos.

**118** ὥστε οἷς διαφέρουσιν Esto es, las diferencias y las formas específicas de cada cosa.



**133-135** ὁ λόγος ψευδὴς ὁ λέγων ἀσώματον σώματι μὴ συμπάσχειν Éste es el argumento de Cleantes informado por Tertuliano (texto **13.8**) y Nemesio (texto **13.16**).

**144-145** διότι σῶμα μὲν καὶ ἄνευ ψυχῆς ὑφίσταται, ψυχὴ δὲ ἄνευ σώματος οὔ Cf. Alejandro, *DA* 17, 11-15 (citado por Accatino 2005: 192, n.65). La tesis de que el cuerpo es capaz de subsistir sin el alma parece un poco alejada de Aristóteles, quien parece favorecer una cierta co-dependencia entre cuerpo y alma (cf. *DA* 2.2 y Boeri 2009b). Pero, como sugieren Accattino-Donini (1996:133), Alejandro debe estar pensando en un cuerpo inanimado o, más precisamente, en un cuerpo inorgánico.

**156** τοῦ συμφύτου πνεύματος Cf. Aristóteles, *De motu* 703a10-11 y el comentario de Annas 1992: 19-20.

### 13.24 Cicerón, *ND* 2.58 (*SVF* 1.172; LS 53Y)

ipsius vero mundi, qui omnia conplexu suo coercet et continet, natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum oportunitatumque omnium, atque ut ceterae naturae suis seminibus quaeque gignuntur augescunt continentur, sic natura mundi omnis motus habet voluntarios, conatusque et adpetitiones, quas ὁρμάς Graeci vocant, et is consentaneas actiones sic adhibet ut nosmet ipsi qui animis movemur et sensibus. Talis igitur mens mundi cum sit ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit (Graece enim πρόνοια dicitur), haec potissimum providet et in is maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxume autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus.

3 quaeque AE : quaequae BCPV

### 13.25 Galeno, *Quod Animi Mores Corporis Temperamenta Sequantur* 4.783, 10-784, 13 (*SVF* 2.787)

ἐν ταὐτῷ δὲ γένει τῆς οὐσίας καὶ ἡ τῶν Στωϊκῶν περιέχεται δόξα. πνεῦμα μὲν γάρ τι τὴν ψυχὴν εἶναι βούλονται καθάπερ καὶ τὴν φύσιν, ἀλλ' ὑγρότερον μὲν καὶ ψυχρότερον τὸ τῆς φύσεως, ξηρότερον δὲ καὶ θερμότερον τὸ τῆς ψυχῆς. ὥστε καὶ τοῦθ' ὕλη μέν τις οἰκεία τῆς ψυχῆς ἐστι τὸ πνεῦμα, τὸ δὲ τῆς ὕλης εἶδος ἡ ποιὰ κρᾶσις ἐν συμμετρίᾳ γιγνομένη τῆς ἀερώδους τε καὶ πυρώδους οὐσίας· οὔτε γὰρ ἀέρα μόνον οἷόν τε φάναι τὴν ψυχὴν οὔτε πῦρ, ὅτι μήτε ψυχρὸν ἄκρως ἐγχωρεῖ γίγνεσθαι ζῴου σῶμα μήτ' ἄκρως θερμὸν ἀλλὰ μηδ' ἐπικρατούμενον ὑπὸ θατέρου κατὰ μεγάλην ὑπεροχήν, ὅπου γε, κἂν βραχεῖ πλεῖον γένηται τοῦ συμμέτρου, πυρέττει μὲν τὸ ζῷον ἐν ταῖς τοῦ πυρὸς ἀμέτροις ὑπεροχαῖς, καταψύχεται δὲ καὶ πελιδνοῦται καὶ δυσαίσθητον ἢ παντελῶς ἀναίσθητον γίγνεται κατὰ τὰς τοῦ ἀέρος ἐπικρατήσεις· οὗτος γὰρ αὐτός, ὅσον μὲν ἐφ' ἑαυτῷ, ψυχρός ἐστιν, ἐκ δὲ τῆς πρὸς τὸ πυρῶδες στοιχεῖον ἐπιμιξίας εὔκρατος γίγνεται. δῆλον οὖν ἤδη σοι γέγονεν, ὡς ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία κατὰ ποιὰν κρᾶσιν ἀέρος τε καὶ πυρὸς γίγνεται κατὰ τοὺς Στωϊκούς· καὶ συνετὸς μὲν ὁ Χρύσιππος ἀπείργασται διὰ τὴν τούτων εὔκρατον μῖξιν, [...].

### 13.26 Estobeo, *Ecl.* 2.65, 1-4

Βούλονται δὲ καὶ τὴν ἐν ἡμῖν ψυχὴν ζῷον εἶναι, ζῆν τε γὰρ καὶ αἰσθάνεσθαι· καὶ μάλιστα τὸ ἡγεμονικὸν μέρος

αὐτῆς, ὃ δὴ καλεῖται διάνοια. Διὸ καὶ πᾶσαν ἀρετὴν ζῷον εἶναι, ἐπειδὴ ἡ αὐτὴ διανοίᾳ ἐστὶ κατὰ τὴν οὐσίαν.

3 διοίκεια P 4 διάνοια FP : διανοίᾳ corr. Heeren P

**13.27 Anon., *in Hermogenem Rhet. Commentarium in librum de ideiis* 7, 884, 18-27 (*SVF* 2.789)**

οἱ μὲν γὰρ Στωϊκοὶ λέγουσι μὴ εἶναι ψυχὴν, ἀλλ' ἐκ τῆς κράσεως τῶν στοιχείων ἀποτελεῖσθαι τὴν γένεσιν· ὅταν μὲν γὰρ πλεονάσῃ τὸ θερμὸν, ποιεῖ τὸν λέοντα, ὅθεν, φασὶ, καὶ θυμικός ἐστιν· ὅταν δὲ κατὰ λόγον καὶ σχεδὸν ἐξ ἴσου συνέλθῃ, ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον· ταύτης τῆς δόξης προστάτης ἐγένετο καὶ Γαληνός· ἕτερον δὲ πάλιν ἄλλας τερατολογίας καὶ λήρους εἰρήκασιν· τὸ γὰρ τοιόνδε σῶμα, φασὶ, πρὸς τὴν οἰκείαν κατασκευὴν τοιαύτην ἐπιλεξάμενον λαμβάνει καὶ τὴν ψυχήν·

4 φησί von Arnim

**5-6** ὅταν δὲ κατὰ λόγον ... ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον Tal como interpretamos esta elíptica sentencia, lo que "se concentra" o "une" de acuerdo con el λόγος debe ser el calor del πνεῦμα. En efecto, como informan otras fuentes (Sexto Empírico, *PH* 3.188; *SVF* 2.96), lo rector del alma (que produce ciertos estados anímicos propios del ser racional –como asentimiento e impulso– y que está conectado con la razón en el ser humano; cf. *supra* textos **13.13** y **13.18**) es πνεῦμα en cierto grado de tensión. Los tres grados de tensión característicos del πνεῦμα estoico (*i.e.* ἕξις, φύσις, ψυχή) que, respectivamente, corresponden a los tres niveles de realidad corpórea (minerales y objetos inorgánicos en general, plantas, animales) están bien descriptos en el texto **13.25**.

**13.28 Galeno, *De foetuum formatione libellus* 4.674, 7-17; 698, 2-17; 699, 4-700, 12 (*SVF* 2.761; LS 53D)**

Τί ποτ' οὖν ἔδοξε Χρυσίππῳ καὶ ἄλλοις πολλοῖς φιλοσόφοις Στωϊκοῖς τε καὶ Περιπατητικοῖς ἀποφήνασθαι περὶ καρδίας, ὡς πρώτη τε φύεται τῶν τοῦ ζῴου μορίων, ὑπ' αὐτῆς τε τἆλλα γίγνοιτο, καὶ ὡς τῷ πρώτως διαπλασθέντι καὶ φλεβῶν καὶ νεύρων ἀναγκαῖον ὑπάρχειν ἀρχήν; οὔτε γὰρ πρώτη σαφῶς φαίνεται γινομένη, καὶ δέδεικται πρόσθεν, ὡς ἐπὶ πασῶν τῶν τεχνῶν ὁ αὐτὸς τεχνίτης ἐργάζεται τό τε πρῶτον μέρος τοῦ δημιουργουμένου καὶ τὰ μετ' αὐτὸ πάντα μέχρι τῆς συμπληρώσεως, ἀρτηρίας τε καὶ φλέβας ἀναγκαῖόν ἐστιν ἐκ τῆς τοῦ σπέρματος οὐσίας πρώτας ἁπάντων γεννηθῆναι, καθότι κἀν τοῖς περὶ σπέρματος ὑπομνήμασι δέδεικται. [...]

οὐ τὴν πρώτην εὐθέως ὑπόθεσιν ἄγνωστον μὲν αἰσθήσει, λόγῳ δ' ἀνεύρετον ὑποτίθενται, τὴν καρδίαν ἁπάντων πρώτην γίγνεσθαι λέγοντες· δευτέραν δ' ἐπὶ τῇδε, τἆλλα μόρια διαπλάττειν ἐκείνην, ὡς ἀπολλυμένου τοῦ διαπλάσαντος αὐτὴν, ὅστις ποτ' ἐστὶ, καὶ μηκέτ' ὄντος· εἶτ' ἐφεξῆς ὡς ἀκόλουθον ἐπιφέροντες, ὅτι καὶ τὸ βουλευόμενον ἡμῶν μέρος τῆς ψυχῆς ἐν ταύτῃ καθέστηκεν. εἰ δὲ τὸ βουλευόμενον, καὶ τῶν σιτίων, ὥς φασιν, καὶ πομάτων καὶ ἀφροδισίων καὶ χρημάτων ἐπιθυμοῦν, καὶ δηλαδὴ καὶ τὸ θυμούμενόν τε καὶ φιλονεικοῦν, ὧν



οὐδὲν ἀναγκαῖόν ἐστιν [...].

φαίνεται γὰρ πάλιν ἡ διαπλάττουσα τὸ σῶμα ψυχὴ παρὰ τῶν γονέων εἰς τὸ κυούμενον ἥκειν, ὡς ἐν τῷ σπέρματι περιεχομένη. τίς μὲν οὖν αὐτῆς ἐστιν ἡ οὐσία, λέγειν οὐκ ἔχω διὰ τὸ παρά τινων ἀκηκοέναι πεπεισμένων, ὥς φασιν, ἀσώματον ὑπάρχουσαν τὴν ψυχὴν συνεισέρχεσθαι τῷ σπέρματι, χρωμένην αὐτῷ πρὸς τὴν τοῦ κυηθησομένου διάπλασιν, ὡς ὕλῃ προσηκούσῃ. καί πού τινες αὐτῶν οὐχ ὕλην, ἀλλ' ὄργανον ὑπάρχειν αὐτῆς τὸ σπέρμα φασίν, ὕλην γὰρ εἶναι τὸ τῆς μητρὸς αἷμα, λεγόντων ἑτέρων τἀναντία. δοκεῖ γὰρ αὐτοῖς ὁ τεχνίτης αὐτὸς εἶναι τὸ σπέρμα, τισὶ μὲν ὅλον, ἐνίοις δὲ τὸ περιεχόμενον ἐν αὐτῷ πνεῦμα. καί μοι περὶ τούτων ἰδίᾳ γέγραπται κατά τι βιβλίον, ἐν ᾧ περὶ τῶν ὑπὸ Χρυσίππου λεγομένων ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς αὐτοῦ γράμμασιν ἐπισκέπτομαι, καὶ προσέτι καθ' ἕτερον, ἐν ᾧ σκοποῦμαι, περὶ ὧν ἑαυτῷ διαφέρεσθαι δοκεῖ Πλάτων ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς λόγοις. ἀλλ', ὅπερ ἔφην, οὐδεμίαν εὑρίσκων δόξαν ἀποδεδειγμένην ἐπιστημονικῶς, ἀπορεῖν ὁμολογῶ περὶ ψυχῆς οὐσίας, οὐδ' ἄχρι τοῦ πιθανοῦ προελθεῖν δυνάμενος. ἐγὼ μὲν οὖν ἀπορεῖν ὁμολογῶ περὶ τοῦ διαπλάσαντος αἰτίου τὸ ἔμβρυον. ἄκραν γὰρ ὁρῶ ἐν τῇ διαπλάσει σοφίαν τε ἅμα καὶ δύναμιν, οὔτε τὴν ἐν τῷ σπέρματι ψυχὴν, φυτικὴν μὲν ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ἀριστοτέλην καλουμένην, ἐπιθυμητικὴν δὲ ὑπὸ Πλάτωνος, ὑπὸ δὲ τῶν Στωϊκῶν οὐδὲ ψυχὴν ὅλως, ἀλλὰ φύσιν ἡγουμένων, διαπλάττειν τὸ ἔμβρυον, οὐ μόνον οὐκ οὖσαν σοφὴν, ἀλλὰ καὶ παντάπασιν ἄλογον [...].

# Capítulo 14
# Teoría de los principios y de la causalidad

**14.1 DL 7.134 (*SVF* 1.85; 493; 2.299-300; LS 44B; *FDS* 744-745)**

Creen que los principios del universo son dos, lo activo y lo pasivo. Ahora bien, lo pasivo es la sustancia sin cualidad, la materia; lo activo, en cambio, es la razón que se da en ella, dios. En efecto, dado que éste es eterno, produce demiúrgicamente cada cosa a través de la totalidad de la materia. Esta doctrina la establecen Zenón de Citio en su tratado *Sobre la sustancia*, Cleantes en su tratado *Sobre los indivisibles*, Crisipo hacia el final del libro I de su *Física*, Arquedemo en su tratado *Sobre los elementos*, y Posidonio en el libro II de su *Tratado de física*. Sostienen, sin embargo, que los principios y los elementos son diferentes, pues en tanto aquéllos son ingénitos <e> incorruptibles, los elementos, en cambio, se corrompen durante la conflagración. Los principios también son cuerpos y carecen de forma; los elementos, en cambio, están dotados de forma.

**14.2 Estobeo, *Ecl.* 1.133, 6-11 (*SVF* 2.317; *FDS* 741)**

A propósito del estoico Crisipo: entre lo que subsiste según la cualidad se encuentra la materia primera, y ésta es eterna ya que no experimenta aumento ni disminución y, según las partes, admite división y cofusión, de modo que, a partir de ciertas partes, se producen destrucciones en ciertas [otras partes] de acuerdo con la división; al mismo tiempo, por analogía y en virtud de la cofusión, algunas cosas se generan de algunas [otras].

**14.3. Orígenes, *Orat.* 27.8, 9-27 (*SVF* 2.318)**

Las definiciones de los que consideran que ella (*sc.* la sustancia de los incorpóreos) es posterior y que la de los cuerpos es anterior son las siguientes: sustancia es (*i*) o la materia primera de los existentes y de ella [proceden] los existentes, o (*ii*) es la materia de los cuerpos y de ella [proceden] los cuerpos, o (*iii*) la de las cosas nombradas y de ella [proceden] las cosas nombradas, o (*iv*) lo primero subsistente sin cualidad, o (*v*) lo que pre-subsiste a los existentes, o (*vi*) lo que admite tanto la totalidad de los cambios como de las alteraciones pero, según su propio argumento, ello mismo es inalterable, o (*vi*) lo que permanece a toda alteración y cambio. Según ellos, la sustancia es, de acuerdo con su propio argumento, no sólo incualificada sino también sin configuración, y no tiene una magnitud determinada, sino que subyace a toda cualidad, como si se tratara de un espacio dispuesto [a recibirla]. Y ordenadamente llaman "cualidades" a las actividades y producciones en general, en las cuales sucede que se dan los movimientos y los estados. Sostienen, siguiendo su propio argumento, que la sustancia no participa de ninguna de estas cosas, sino que ella siempre es inseparable de alguna de ellas en cuanto a su afección y que en no menor medida también admite todas las actividades de lo activo, como si ello activara y produjera cambio. En efecto, la tensión que está con ella y que se ha esparcido por completo será la causa no sólo de toda la cualidad, sino también de las ordenaciones [que se dan] en relación con ella. Y dicen que [la sustancia] está completamente sujeta a cambio y que es completamente divisible, y que cualquier sustancia puede estar esparcida por cualquier [otra], porque [la sustancia] está unificada.

**14.4 Estobeo, *Ecl.* 1.133, 18-23 (*FDS* 741)**

A propósito de Posidonio: Posidonio dijo que la sustancia del universo es no sólo materia sin cualidad, sino también amorfa, en la medida que en modo alguno tiene una figura propia determinada ni una cualidad por sí, sino que siempre se da en una cierta figura y cualidad.



Pero la sustancia –que es en realidad la <misma>– se diferencia de la materia sólo en un sentido conceptual.

**14.5 Alejandro de Afrodisia, *Mixt.* 224, 32-225, 3 (*SVF* 2.310; LS 45H)**

Habiendo llegado a este punto del argumento, uno también podría objetarles con razón el hecho de que, cuando afirman que existen dos principios de todas las cosas, materia y dios, de los cuales éste es activo y aquélla pasiva, sostienen que dios está mezclado con la materia porque se difunde a través de toda ella y la configura y, de esta manera, le da forma y produce el cosmos.

**14.6. Sexto Empírico, *PH* 3.1**

Sobre los principios activos: puesto que la mayoría se ha puesto de acuerdo en que, entre los principios, unos son materiales y otros activos, comenzaremos nuestra explicación por los activos. También sostienen, en efecto, que estos [últimos] son [principios] en sentido más estricto que los materiales.

**14.7. Sexto Empírico, *AM* 9.11-12 (*SVF* 2.301)**

Los de la Estoa, al mencionar dos principios, dios y la materia sin cualidad, han supuesto que dios produce y que la materia padece la acción y el cambio.

**14.8 DL 7.150 (*SVF* 2.316 y 2.482; LS 50B; *FDS* 742)**

Afirman que la materia primera es la sustancia de todas las cosas existentes, como [dicen] tanto Crisipo en el libro I de su *Física* como Zenón. Materia es aquello desde lo cual se genera una cosa cualquiera. Por otra parte, [los términos] "sustancia" y "materia" se dicen de dos maneras: la [materia o sustancia] de todas las cosas y la de las partes. Ahora bien, la [materia o sustancia] de todas las cosas no aumenta ni disminuye, en tanto que la de las partes <no sólo aumenta sino que también disminuye>. La sustancia es, según ellos, un cuerpo y, según dicen Antípatro en el libro II de *Sobre la sustancia* y Apolodoro en su *Física*, es limitada. Pero también es susceptible de padecer una acción, como él mismo dice (*sc.* Apolodoro), ya que si no fuera pasible al cambio las cosas sujetas a generación no podrían generarse a partir de ella. De donde aquél <afirma> que la división es al infinito. Crisipo sostiene que la división es infinita, <no al infinito> pues no hay un infinito respecto del cual se produzca la división, sino que [tal división] es incesante.

**14.9 Plutarco, *CN* 1085B-C (*SVF* 2.313; LS 47G)**

Una concepción común de "elemento" y "principio" se ha implantado, por así decir, en todos los seres humanos: que es simple, sin mezcla y sin composición. En efecto, no es elemento ni principio lo mezclado, sino lo que resulta de la mezcla. Éstos (*sc.* los estoicos), sin embargo, al postular a dios, que es un principio, como un cuerpo inteligente y un intelecto en la materia, no lo muestran como algo puro, simple o sin composición, sino [como algo que se da] a partir de otra cosa y por otra cosa. La materia, sin embargo, al ser por sí misma irracional y sin cualidad, tiene simplicidad y el aspecto de un principio. Si dios efectivamente no es incorpóreo ni inmaterial, participa de la materia como de un principio pues si la materia y la razón son una y la misma cosa, no han dado una buena explicación de la materia irracional. Pero si son cosas distintas, dios será un administrador de ambas cosas, y no será una cosa simple, sino compuesta, que ha agregado lo corpóreo –que deriva de la materia– a lo inteligente.

**14.10 Estobeo, *Ecl.* 1. 138, 14-139, 8 (*SVF* 1.89; 2. 336; LS 55A; *FDS* 762)**

A propósito de Zenón: Zenón afirma que causa es un "por lo cual", pero aquello de lo cual es causa es "lo que le sucede" [a algo]; y [afirma] que la causa es un cuerpo, pero aquello de lo cual es causa es un predicado. Es imposible que la causa esté presente y que aquello de

lo cual es causa no exista. Y lo mencionado tiene la siguiente fuerza: causa es aquello por lo cual algo sucede; por ejemplo, por la prudencia sucede "ser prudente", por el alma "estar vivo", por la moderación "ser moderado". Pues es imposible no ser moderado si hay moderación respecto de ciertas cosas, o no estar vivo si hay alma, o no ser prudente si hay prudencia. A propósito de Crisipo: Crisipo dice que causa es un "por lo cual". También [dice] que causa es un existente, es decir, un cuerpo; aquello de lo cual es causa, en cambio, no es un existente, es decir no es un cuerpo; y [dice] que causa es un "porque". Aquello de lo cual es causa, en cambio, es un "en razón de algo". Por otra parte, dice que una explicación causal es la fórmula proposicional de una causa o una fórmula proposicional que se refiere a una causa en cuanto causa. A propósito de Posidonio: Posidonio [dice] así: "causa de algo es aquello por lo cual, o el agente primero, o el autor de una producción. También <dice> que la causa es un existente, es decir, un cuerpo; aquello de lo cual es causa, en cambio, no es un existente ni un cuerpo, sino lo que le sucede [a algo], es decir, un predicado.

**14.11 Clemente, *Strom.* 8.9.25.1.1-27.5.3; 31.1-33.9 (*SVF* 1.488; 2.344-351; LS 55C-D; I ; *FDS* 763-764)**

Entre las causas unas son preliminares, otras cohesivas, otras auxiliares y otras son [condiciones] sin las cuales no [se produce el efecto]. Preliminares son aquellas que, prioritariamente, proporcionan el punto de partida para la generación de algo, como la belleza para los intemperantes en el amor ya que, una vez contemplada, sólo produce en ellos una disposición erótica, [aunque ello], por cierto, no se da necesariamente. Cohesivas, en cambio, son las que, mediante un sinónimo, también son llamadas "perfectas", precisamente porque, de un modo autosuficiente y por sí mismas, producen el efecto. Hay que señalar a continuación todas las causas [que se dan] en el aprendiz: el padre es la causa preliminar del aprendizaje; el maestro la causa cohesiva; la disposición natural del aprendiz es la causa auxiliar, y el tiempo ofrece la explicación de las [condiciones] sin las cuales no [se produce el efecto]. En sentido estricto se llama causa a lo que es capaz de producir algo de una manera activa, pues decimos que la espada es cortante tanto en el cortar como cuando no está cortando. Así pues, lo que en este sentido es capaz de producir un efecto indica ambas cosas, tanto lo que ya está actuando como lo que todavía no actúa pero tiene la capacidad de actuar. Ahora bien, unos dicen que las causas se encuentran entre los cuerpos, otros que entre los incorpóreos. Aquéllos llaman al cuerpo "causa en sentido estricto" y [causa] "en sentido impropio" y "a la manera de causa" a lo incorpóreo. Éstos, a su vez, invierten las cosas y admiten como causas en sentido estricto a los incorpóreos, y en sentido impropio, a los cuerpos. Por ejemplo, el corte, siendo una actividad, es un incorpóreo, y es causa del cortar ya que la actividad también es un incorpóreo. Y, de modo similar, [es causa] del "ser cortado" tanto para el cuchillo como para el [objeto] cortado, que son cuerpos. [...] Es por esa razón que las causas [son causas] o de predicados o, como [dicen] algunos, de "decibles". Cleantes y Arquedemo, en efecto, llaman "decibles" a los predicados; o lo que es más, unas serán llamadas "causas de predicados", como por ejemplo de "es cortado", cuyo caso recto es "ser cortado", otras, en cambio, [serán llamadas "causas] de proposiciones", como por ejemplo "se genera una nave", cuyo caso recto es "generarse una nave". Aristóteles, por su parte, [piensa que las causas lo son] de términos de este tipo: "casa", "nave", "quemadura", "corte"; y está de acuerdo en que el caso recto es incorpóreo. Ésa es la razón por la cual también aquel sofisma se resuelve del siguiente modo: "lo que dices pasa a través de ti por tu boca", lo cual es sin duda verdadero. "Y dices 'casa'; casa, por tanto, pasa a través de tu boca", lo cual es sin duda falso. En efecto, no nos estamos refiriendo a la casa entendida como un cuerpo sino al caso recto, del cual resulta una casa, que es incorpóreo. [...]. Lo activo, en efecto, indica la actividad; pero lo activo no existe en relación con una cosa y la causa en relación con otra, sino que lo son en relación a lo mismo. En efecto, respecto de esto es causa de "generarse" y respecto de esto [otro] también es agente de la



generación. Es lo mismo, por tanto, "causa" y "agente". Aunque algo sea causa y agente [y] ello sea también en todos los casos un "por lo cual", sin embargo, si algo es un "por lo cual", no es también en todos los casos una causa. Muchas cosas, en efecto, por las cuales se produce el fin concurren hacia un único efecto; no todas ellas, empero, son causas. Pues Medea no habría matado a sus hijos si no se hubiese enfurecido; ni se habría enfurecido si no hubiese estado celosa; ni habría estado celosa si no se hubiese enamorado; y eso no habría ocurrido si Jasón no hubiese navegado hacia Colco; ni habría ocurrido eso si el Argo no hubiese estado dispuesto para la expedición; y esto último no habría sucedido si las maderas para la nave no hubiesen sido extraídas del Pelión. Pues aunque en todas esas cosas, en efecto, se da el "por lo cual" no todas resultan ser causas del asesinato de los hijos, sino sólo Medea. [Por tanto], lo que no impide es inactivo; por eso lo que no impide no es causa, sino lo que impide. Pues en el actuar y el producir algo se concibe la causa. Además, lo que no impide está separado de lo que sucede (es por lo siguiente, en efecto, que lleva a cabo [algo], porque lo que puede impedir no está presente), pero la causa se da en relación con lo que sucede. Por consiguiente, lo que no impide no será causa. Pues todo aquello sin lo cual no es posible que se produzca el efecto es forzosamente causa, pero no causa en sentido estricto, pues "aquello sin lo cual no" no es una [causa] cohesiva, sino auxiliar. Todo lo activo produce el efecto junto con la aptitud de lo que recibe la acción, pues la causa produce una disposición [en lo causado] y cada cosa recibe la acción en relación con lo que es por naturaleza, pues la aptitud [de lo que recibe la acción] es capaz de causar y ofrece la explicación de [las condiciones] sin las cuales no [se produce el efecto]. Por consiguiente, la causa es inactiva sin la aptitud [de lo que recibe la acción causal; dicha aptitud], sin embargo, no es una causa [en sentido estricto], sino [causa] auxiliar, porque toda causa se concibe en el actuar. [...] Pero sería ridículo decir que el fuego no es causa de la quemadura, sino los leños, o que el cuchillo no lo es del corte, sino la carne, o que no es la fuerza del contrincante [la causa] de que el atleta sea vencido, sino su propia debilidad. La causa cohesiva no requiere tiempo pues la quemadura produce dolor junto con la recepción del impacto en la carne. De las causas preliminares, unas requieren tiempo hasta que se produzca el efecto, otras no lo requieren, como sucede con una fractura. Por consiguiente, se dice que estas [causas] no son atemporales en el sentido de estar privadas de tiempo, sino en el de la brevedad [de tiempo], tal como sucede también con lo repentino, que no sucede ello mismo sin tiempo. Toda causa en cuanto causa es aprehensible con un pensamiento [doble], porque se concibe [como causa] "de algo" y "en relación con algo"; "de algo" [porque es causa] del efecto, como el cuchillo [es causa] de "cortar"; "en relación con algo" [porque lo es] respecto de lo que está aptamente dispuesto, como el fuego para la leña, pues [el fuego] no quema el adamante. La causa se encuentra entre los relativos pues se concibe según el estado respecto de otra cosa, de modo que desembocamos en dos factores para concebir la causa en cuanto causa. [...] No hay causas [que sean tales] las unas de las otras, sino que hay causas que [operan] recíprocamente pues la disposición esplénica preexistente no es causa de la fiebre, sino del "generarse la fiebre", y la fiebre prexistente no es [causa] del esplín, sino del "incrementarse la disposición [esplénica]". Es así también que las virtudes son causas recíprocas de "no estar separadas" debido a su implicación recíproca, y las piedras de una bóveda son causas recíprocas del predicado "permanecer firmes", pero no son causas las unas de las otras. También el maestro y el aprendiz son causas recíprocas del predicado "progresar". A veces se llaman "causas recíprocas" [a las que lo son de] los mismos [efectos]: por ejemplo, el proveedor y el comerciante minorista son causas recíprocas de "lucrar"; otras veces, lo son de [lo que produce] uno y otro [efecto], como el cuchillo y la carne. En efecto, aquél es causa para la carne de "ser cortada", en tanto que la carne es causa para el cuchillo de "cortar". [...] Además, se investiga si múltiples causas se vuelven, por su concurrencia, múltiples de un único [efecto]. Pues los hombres que están reunidos son causas de "arrastrar

la nave", [pero no porque cada uno en particular sea causa], sino [porque lo es] junto con los demás, si es que, efectivamente, la concausa también es causa. Otros, en cambio, afirman que, si las causas son múltiples, cada una en particular se vuelve causa de un único [efecto]. Así pues, de "ser feliz", que es una sola cosa, son causas las virtudes, que son muchas; y, de modo semejante, las causas de "estar caliente" y "estar dolorido" son muchas. Pues bien, en modo alguno las múltiples virtudes son una sola en cuanto a su fuerza, y lo mismo sucede con lo que produce calor y dolor. Pero la multiplicidad de virtudes se vuelve causa única en género de un único [efecto]: "ser feliz". Pero, en realidad, las causas preliminares se vuelven múltiples [causas], en género y en especie, de un único [efecto]: en género [son causas] de "estar enfermo de un modo cualquiera" (por ejemplo, un enfriamiento, una quemadura, fatiga, indigestión, embriaguez). En especie, [son causas] de la fiebre. Las causas cohesivas, en cambio, únicamente [son muchas] en género, pero ya no en especie, pues de "oler bien", que es una sola cosa en género, muchas son las causas [en especie]; por ejemplo, incienso, rosa, azafrán, estorque, mirra, ungüento aromático. La rosa, en efecto, no podría oler tan bien como la mirra. [...] Unas [causas] son preliminares, otras cohesivas, otras concausas y otras auxiliares. Unas [causas son propias] de lo que es según naturaleza, otras de lo que es contra naturaleza, otras de la enfermedad, y accidentalmente otras lo son de las pasiones, otras de su intensidad, otras de los tiempos y de las oportunidades. Ahora bien, cuando las [causas] preliminares son eliminadas el efecto continúa. Causa cohesiva, en cambio, es aquella que, en tanto está presente, el efecto continúa, y cuando se elimina, desaparece el efecto. A la causa cohesiva también la llaman "perfecta", utilizando un sinónimo, porque por sí misma produce el efecto de un modo autosuficiente. Pero si la causa perfecta indica una actividad perfecta, la causa auxiliar indica un servicio, es decir, una colaboración junto con otra cosa. Ahora bien, si no se produce ningún [efecto] ni siquiera se llamará "[causa] auxiliar"; pero si se produce el efecto, se vuelve causa de aquello que, en todos los casos sucede, esto es, de lo que está sucediendo [a lo que recibe la acción causal] a través de ella. Por tanto, [causa] auxiliar es aquella que, cuando estaba presente, se producía el efecto. Pues bien, si la causa está presente de un modo evidente, [su efecto] es evidente, mientras que si está presente de un modo no evidente, [su efecto] es no evidente. La concausa, por su parte, también se encuentra incluida en el género de las causas en el sentido en que, por ejemplo, el soldado auxiliar es un soldado y el efebo auxiliar es un efebo. Ahora bien, la causa auxiliar presta su ayuda a la cohesiva en vista de la intensidad de lo que ella está produciendo; la concausa, en cambio, no se aplica a la misma noción [de causa], ya que la concausa puede existir aunque no exista causa cohesiva alguna pues la concausa se concibe junto con otra cosa que por sí sola ni siquiera es capaz de producir el efecto, por cuanto es causa junto con [otra] causa. La diferencia entre la causa auxiliar y la concausa radica en el hecho de que la concausa produce el efecto [junto con otra] cosa que no lo produce por sí sola, en tanto que la causa auxiliar no produce el efecto por sí sola, sino que se adhiere a otra que sí lo produce por sí sola y entonces la auxilia para que el efecto se vuelva más poderoso. Y más exactamente, el hecho de que se haya producido una causa auxiliar a partir de una preliminar contribuye [para que la causa auxiliar] amplíe la fuerza de la causa.

**14.12 Sexto Empírico, *AM* 9.237-245 (LS 72N)**

Más aún, si hay una causa, o (1) es una causa de algo que perfectamente y por sí únicamente se vale de su fuerza, o (2) necesita la materia afectada como algo auxiliar para ello, de modo que el efecto se concibe según la conjunción común de ambas cosas. Y si su naturaleza es producir algo perfectamente y por sí valiéndose de su fuerza, tiene que producir el efecto todo el tiempo –por cuanto todo el tiempo se tiene a sí mismo y a su propia fuerza–, no actuar a veces y a veces ser inactivo. Pero si, como sostienen algunos dogmáticos, no se encuentra entre lo que es absoluto e independiente, sino entre lo que es relativo, dado que ella y lo que recibe la acción se consideran en conexión mutua, resultará algo peor. Pues si lo activo se concibe en relación con lo pasivo, habrá una sola noción pero tendrá dos nombres: lo activo y lo pasivo. Es por eso también que la fuerza activa no residirá más en lo activo que en lo que se llama "pasivo", pues tal como lo activo no puede actuar independientemente de lo llamado "pasivo", así también lo que se llama "padecer una acción" no puede padecer tal acción independientemente de la presencia de lo activo. De donde se sigue que la fuerza activa del efecto no reside más en lo activo que en lo pasivo. Por ejemplo –en efecto, lo que estamos diciendo se hará claro con un ejemplo–, si el fuego es causa de la quemadura, o es (1) productivo de la quemadura perfectamente y por sí valiéndose únicamente de su fuerza, o (2) precisa de la materia quemada como de algo auxiliar para ello. Y si perfectamente y por sí produce la quemadura cuando auxilia a su naturaleza, también deberá quemar siempre porque tiene su propia naturaleza todo el tiempo; sin embargo, no quema siempre, sino que quema algunas cosas y otras no. Por consiguiente, no quema perfectamente y por sí valiéndose de su propia naturaleza. Y si [quema] junto con la aptitud de los leños quemados, ¿por qué podemos decir que el fuego es causa de la quemadura pero que la aptitud de los leños no lo es? En efecto, tal como al no haber fuego no se produce la quemadura, así también cuando la aptitud de los leños está ausente no se produce la quemadura. Así, si el fuego es causa –porque cuando está presente se produce el efecto y cuando está ausente no se produce– también la aptitud será causa debido a cada una de estas dos cosas. Asimismo, tal como la sílaba "di" se compone de "d" y de "i" y es absurdo el que sostiene que la "d" es causa de "producirse tal sílaba" y que la "i" no es causa, así también, dado que "quemar" se parece a la sílaba y el fuego y los leños a la letra, es en extremo absurdo el que sostiene que el fuego es causa de "estar quemado" pero los leños no lo son en modo alguno. En efecto, "quemar" no se produce ni sin fuego ni sin leños, como tampoco [se produce] la sílaba ["di"] sin "d" o "i". De aquí se sigue de nuevo que, si la causa no es productiva de algo perfectamente ni <se da solamente> con la aptitud de lo que padece la acción, la causa no es productiva de nada.



**14.13 Galeno, *Adv. Iul.* 18. 279, 12-280, 4 (*SVF* 2.355)**

También se ha hablado de las causas cohesivas en otra parte, cuando nosotros mostrábamos que: (i) no sólo el nombre sino también la cosa misma de la cual <se dice> el nombre pertenecen a la escuela estoica; (ii) que los médicos más recientes no han interpretado ni denominan correctamente ese género [de causas] en su totalidad; (iii) que también nosotros, al seguirlos muchas veces para que no parezca que estamos discutiendo sobre el nombre, admitimos que algunas causas sean llamadas así, [aunque] ¡no por Zeus! las que [son causas] de lo que existe en sentido absoluto, sino de lo que ha obtenido su ser en el generarse.

**14.14 Ps. Galeno, *Introductio sive Medicus* 14.691, 13 - 692, 13**

Entre las causas, unas son preliminares, otras cohesivas, otras auxiliares, otras concausas, otras precedentes. Ahora bien, preliminares son las que dan inicio o ponen fin [a algo] una vez que uno lo ha hecho; por ejemplo, un enfriamiento, una fatiga, una quemadura, una indigestión. Causa cohesiva, en cambio, es la que cuando está presente, también está presente la enfermedad, y cuando es eliminada [la enfermedad] se disipa; por ejemplo, una espina o un dardo. Concausa es la que por sí misma es capaz de producir una afección, pero la produce junto con otra cosa, como ocurre con una piedra en la vejiga o una inflamación. Pues ambas cosas son causas de la retención de la orina, y cada una de ellas por sí misma también puede ocasionar la suspensión de la orina. Causa auxiliar es una parte de la causa que por sí misma no puede producir una afección, sino que opera junto con otra cosa, tal como opera la lascivia en relación con la artritis, y la remadura en relación con la transmisión de la sangre. Precedente es la causa que o está equipada por la preliminar o que recibe colaboración de ella; por ejemplo, el exceso de sangre es producido por la cantidad excesiva de alimento pero, según

Erasístrato, precede al flujo [de sangre], el cual es causa cohesiva de todas las enfermedades. Sin embargo, sin la [causa] precedente no se produce [tal exceso de sangre].

**14.15 Sexto Empírico, *AM* 9.207-208**

Pues bien, la causa, dicen, se encuentra entre lo que es relativo, pues una causa lo es de algo y <para algo>; el bisturí, por ejemplo, es causa de algo en el corte, y para algo en la carne.

**14.16 Sexto Empírico, *AM* 9.211-212 (*SVF* 2.341; LS 55B)**

<Los> estoicos afirman que toda causa es un cuerpo causante de algo incorpóreo para un cuerpo; por ejemplo, el bisturí –un cuerpo– es <causa> para la carne –un cuerpo– del predicado incorpóreo "ser cortada". Y de nuevo, el fuego –un cuerpo– es <causa> para la madera –un cuerpo– del predicado incorpóreo "ser quemado".

**14.17 Clemente, *Strom*. 1.17.82.1-6 (*SVF* 2.353)**

Sé que muchos incesantemente y de un modo creciente nos dicen que lo que no impide es causa, pues sostienen que causa del robo es el que no cuidó o no lo impidió, como si el que no extinguió un [fuego] terrible en su comienzo fuera [causa] del incendio, y como si el piloto que no preparó el velamen lo fuera del naufragio. A los causantes de esos hechos la ley los castiga enseguida, pues a aquel que era capaz de impedir [un hecho tal] la causa de lo sucedido también le compete. Contra ellos sin duda afirmamos que la causa se concibe en el actuar, es decir, en el activar y el hacer. Lo que no se presenta como un impedimento, empero, es, según esto, inactivo. Además, la causa se da en la actividad, tal como el armador en el generarse una nave y el constructor en el construirse la casa. Lo que no impide, sin embargo, está separado de lo que le sucede a [algo]. Por lo siguiente, en efecto, lleva a cabo [algo]: porque lo que es capaz de impedir no activa ni impide. Pues, ¿por qué lo que no impide activa? Sin embargo, si van a pedir que se trate como causa de la herida no al dardo sino al escudo que no impidió el dardo, su argumento se encamina hacia una incoherencia. En efecto, tampoco reprocharán al ladrón, sino al que no impidió [la acción del] ladrón.

**14.18 Sexto Empírico, *AM* 9.196-206 (*SVF* 2. 337)**

Así pues, si hay simiente, también hay causa puesto que la simiente es, precisamente, causa de las cosas que de ella crecen y se desarrollan. Pero hay efectivamente simiente, como se revela por los vegetales que se producen por siembra de simiente y por los [vivientes] producidos por generación animal. Por tanto, hay causa. A su vez, si en cierto modo existe la naturaleza, en cierto modo existe la causa, pues la naturaleza es causa de las cosas que están en proceso de nacimiento o de las que ya existen, y la naturaleza existe, como resulta manifiesto por sus efectos. Así pues, si hay naturaleza, hay una causa. Pero, por cierto, lo primero. Luego, lo segundo. Dicho de otra manera: si en cierto modo existe el alma, hay causa, porque ella es causa tanto del vivir como del morir: del vivir cuando está presente; del morir cuando se separa de los cuerpos. Pero por cierto hay alma, dicen, toda vez que quien dice que no hay alma, al estar haciendo uso de ella, pone de manifiesto su existencia. Luego, hay alma. Además, si hay dios, hay causa, pues él es el que gobierna el universo. Pero por cierto según las nociones comunes de los hombres, hay dios. Luego, hay causa. Y aun cuando no hubiese dios, hay causa, pues el que no haya dioses responde a alguna causa. En consecuencia, a la existencia de dios y a su inexistencia sigue igualmente la existencia de causa. Y puesto que, por cierto, muchas cosas se generan y se corrompen, crecen y decrecen, es decir se mueven y dejan de moverse, es preciso, por necesidad, reconocer la existencia de algunas causas de esos [procesos], unas de la generación, otras de la corrupción; unas del crecimiento, otras del decrecimiento, es decir ya del movimiento, ya de la inmovilidad. Además, aunque no existieran esos efectos y aunque sólo fueran aparentes, hay que inferir la existencia de las causas



porque tiene que haber una causa establecida del hecho de que nos parezca que ellas están a la base de los [procesos] cuando en realidad no lo están. Desde luego que, si no hay ninguna causa, cualquier cosa deberá generarse a partir de cualquier cosa, en cualquier lugar y también en cualquier momento, lo cual es absurdo. Pues, sencillamente, si no hay ninguna causa, no habrá ningún impedimento para que de un hombre nazca un caballo; y si nada impide que alguna vez de un hombre nazca un caballo, así también, si se diera el caso, de un caballo podría nacer una planta. Del mismo modo, no será posible que la nieve se congele en Egipto, que haya sequía en el Ponto, ni que los fenómenos propios del verano sucedan en invierno y los propios del invierno sucedan en verano. De lo cual se sigue que, si aquello a lo cual sigue algo imposible es ello mismo imposible, y al hecho de que no haya causa siguen muchos imposibles, debemos decir también que la no existencia de causa se encuentra entre los imposibles. Además, el que sostiene que no hay causa lo dice o bien sin causa o bien con alguna causa; y si lo dice sin causa alguna, no es confiable por seguirle el hecho de que esa tesis no es más confiable que su contradictoria, ya que no hay existencia previa de ninguna causa plausible por la cual diga que la causa es inexistente. Pero si lo dice con alguna causa, se refuta a sí mismo; es decir que al sostener que no existe ninguna causa, se implica la existencia de una causa. Por lo cual también a partir de la misma posibilidad es lícito proponer el argumento dado en la prueba anterior y en la demostración de las tesis precedentes; dicho argumento tendrá el siguiente esquema: "si hay alguna causa, hay causa. Pero también si no hay ninguna causa, hay causa. Por cierto, o bien hay o bien no hay. Luego, hay". Porque a la [tesis de] la existencia de causa sigue la existencia de alguna causa, porque el antecedente no se diferencia del consecuente; y a la [tesis de] la no existencia de causa de nuevo sigue la existencia de alguna causa puesto que, efectivamente, quien sostiene que no existe ninguna causa lo dice movido por alguna causa. De modo que, además de las dos <proposiciones> condicionales, también la disyunción resulta una disyunción verdadera a partir de contradictorias, y la conclusión está incluida en tales premisas, según explicamos más arriba.

**14.19 Sexto Empírico, *PH* 3.14-15**

Pues unos sostienen que la causa es un cuerpo, otros que un incorpóreo. Según ellos, parecería que la causa es lo que, en el sentido más general, es aquello por cuya actividad se produce el efecto. Por ejemplo, el sol o el calor del sol [es causa] del "estar derretida" la cera o del "derretimiento" de la cera. Por cierto que no se han puesto de acuerdo en esto, porque unos sostienen que la causa es causa de nombres (por ejemplo, del "derretimiento"), otros que lo es de predicados (por ejemplo de "estar derretida"). Por eso, como dije, en general la causa es aquello por cuya actividad se produce el efecto. La mayoría de ellos, sin embargo, considera que, entre estas causas, unas son cohesivas, otras concausas y otras auxiliares. Son cohesivas aquellas que, cuando están presentes, está presente el efecto, cuando son removidas es removido [el efecto] y cuando merman merma [su efecto]. Dicen, en efecto, que de esta manera el poner una cuerda es causa del ahorcamiento. Una concausa, en cambio, es aquella que contribuye con igual fuerza a otra concausa para la existencia del efecto. Así es como, dicen, cada uno de los bueyes que arrastra el arado es causa del arrastre del arado. Es auxiliar, por su parte, [la causa] que con facilidad también contribuye con una fuerza pequeña a la existencia del efecto, como cuando dos [personas] están levantando con dificultad un objeto pesado y una tercera se acerca y ayuda a aligerarlo. Algunos, sin embargo, han dicho que hay también causas presentes de efectos futuros, esto es, causas preliminares; por ejemplo, una exposición intensa al sol [es causa] de la fiebre.

**14.20 Séneca, *Ep*. 65, 2-4; 23-24 (LS 55E)**

Como sabes, nuestros estoicos dicen que hay dos factores en la naturaleza de las cosas, a partir de los cuales todo se hace: la causa y la materia. Ésta yace inerte, preparada para todo,

inactiva si nadie la mueve; la causa, en cambio, –esto es la razón– conforma la materia y la dirige a donde quiere, y a partir de la materia produce variadas obras. Por consiguiente, debe existir algo a partir de lo cual [una cosa] se produce y además aquello que la produce: esto último es la causa, aquello la materia. [...] Los estoicos sostienen que hay una sola causa: aquello que produce [...]. Conque la totalidad de las cosas consta de materia y de dios. Dios ordena estas cosas que, dispersas, lo siguen como a un conductor y guía. Ahora bien, es más potente y poderoso lo que hace –que es dios– que la materia, la cual es afectada por dios. El lugar que ocupa dios en este mundo, lo ocupa el alma en el hombre; lo que allí es la materia, en nosotros es cuerpo.

**14.21 Alejandro, *Fat.* 192, 14-25**

Igualmente, también afirman que es similarmente imposible lo que se da de un modo incausado por el hecho de que algo se genere desde el no ser. Y la administración del universo se produce clara e incesantemente desde lo infinito a lo infinito; y dado que hay una diferencia entre las causas que ya hemos explicado –pues enumeran un enjambre de causas: unas preliminares, otras concausas, otras condiciones, otras cohesivas y otras de algún otro tipo. En efecto, no tenemos que prolongar la explicación agregando todas las que se mencionan, [sino que] tenemos que mostrar la intención de su doctrina del destino –, y como efectivamente hay muchas causas, afirman que es igualmente imposible que sea verdadero en todos los casos que, cuando todas las mismas [circunstancias] se dan respecto de la causa y de aquello de lo cual hay causa, el resultado a veces, en cierto modo, no sea así, y otras veces sí lo sea. Pues si así sucediera, habría un movimiento incausado.

**14.22 Galeno, *DP* 7. 525, 7-14 (*SVF* 2.439)**

Decir que una cosa cualquiera actúa sobre sí misma o se activa a sí misma es contrario al sentido común. Entonces, así también [lo es decir que algo] es causa cohesiva de sí mismo. En efecto, los que en mayor medida introdujeron la fuerza cohesiva, como los estoicos, hacen de lo cohesivo una cosa y de lo que recibe la acción cohesiva otra diferente, ya que sostienen que la sustancia neumática es lo cohesivo y que la [sustancia] material es lo que recibe la acción cohesiva. Por lo cual afirman que aire y fuego producen la acción cohesiva, en tanto que tierra y agua la reciben.

**14.23 Galeno, *DP* 7.526, 12-528, 12 (*SVF* 2.440)**

Pues bien, te expongo cómo el argumento se reduce necesariamente a un absurdo si establecemos que todo lo existente requiere de una causa cohesiva. En cuanto a cuál es la causa cohesiva, sea cual fuere –en efecto, los seguidores de Herófilo no están de acuerdo en reconocerla–, ¿acaso también ellos [*sc.* los estoicos] suponen que es algo que procede de lo existente o de lo no existente? Porque si es alguna de las cosas no existentes, si efectivamente sostienen que cada una de las cosas existentes necesita de alguna de las no existentes, me admiro de la sabiduría de esos hombres. Con todo, si postulan la causa cohesiva como perteneciente al dominio de los existentes, que recuerden que afirmaron que todo lo existente requiere de una causa cohesiva para existir. Así resultará, en efecto, que la misma causa requiere de otra causa para su existencia, y esta última, a su vez, de otra, y así al infinito. Y si han de decir que entre las cosas existentes unas precisan de alguna otra causa para existir y otras pueden existir por sí mismas, que reconozcan primero que ya están desatendiendo su posición inicial, la cual era en todo más verdadera: que todo lo existente necesita de una causa cohesiva para existir. En segundo lugar, [que también reconozcan] que carecen de un argumento de más peso sobre por qué algunas cosas requieren [de una causa cohesiva] en tanto que otras no, o incluso cuáles de esas cosas son una u otra. En efecto, ni siquiera la mayoría de los seguidores de Herófilo, ni los estoicos más recientes presentan una demostración de que el hálito, esto es el fuego, es



causa cohesiva de sí mismo y también de las demás cosas, en tanto que el agua y la tierra requieren de otro [factor] cohesivo. Ciertamente, en el dominio de la representación corriente se podría decir que es causa cohesiva de sí mismo lo duro, lo que ofrece resistencia y lo denso; en cambio, lo delgado, lo blando y lo suave requieren de otro [factor] cohesivo. Sin embargo, [estos] hombres consideran que su hipótesis es confiable no sólo sin haber enunciado demostración alguna, sino también sin darse cuenta todavía de que están suponiendo una [hipótesis] incompatible consigo misma. Sostienen, en efecto, que, entre todas las cosas, las que están más enrarecidas son más blandas y dúctiles –*i.e.* el fuego y el aire–, ésas son causas no sólo de la dureza sino también de la resistencia de la tierra, como si fuera posible que una cosa hiciera partícipe a alguna otra de la fuerza, o de la naturaleza, o de la actividad, o de la cualidad en la cual [ella misma] no tiene participación. Por cierto que otra vez se muestra con toda evidencia y claridad no sólo que ninguna cosa recibe la acción cohesiva del fuego, sino que, además, todas las cosas se disuelven. Contra la hipótesis de los estoicos se ha argumentado *in extenso* en otra parte.

**14.24 Galeno, *Puls.* 9.458, 8-14 (*SVF* 2.356)**

Sin embargo, debemos recordar ante todo en qué sentido decíamos que a veces hablamos de "causa cohesiva", porque [la nombrábamos] no en sentido propio, sino haciendo un uso [erróneo] del término. En efecto, lo que en sentido propio se llama "causa cohesiva" ningún otro lo denominó así antes de los estoicos ni admitió su existencia. Pero [las causas] de alguna producción que, antes de nosotros, eran mencionadas al modo de las cohesivas, no son causas de la existencia.

**14.25 Plutarco, *CN* 1085 C-E (*SVF* 2.444)**

Por supuesto que, al denominar a los cuatro cuerpos –tierra, agua, aire y fuego– "elementos primarios" hacen –¡no sé cómo!– a algunos simples y puros, en tanto que a otros compuestos y mezclados. Pues sostienen que tierra y agua no ejercen una acción cohesionante sobre sí mismos ni sobre otros, sino que conservan su unidad debido a la participación neumática y a la fuerza ígnea. Aire y fuego, en cambio, debido a su buena tensión, son cohesivos respecto de sí mismos y cuando se mezclan con aquellos dos les suministran tensión, permanencia y sustancialidad. Ahora bien, ¿cómo es que tierra o agua son todavía elementos si no son simples, primeros ni autosuficientes, sino que siempre requieren de algo externo que ejerza una actividad cohesionante y los preserve en su existencia? [...] Luego, ¿cómo es que la tierra existe por sí misma y precisa del aire que la constituya y que ejerza una acción cohesionante? Pero es que tierra y agua no existen por sí, sino que el aire, al reunir y condensar de este modo a la materia, hizo a la tierra y, de nuevo, al disolverla y ablandarla de este otro modo [hizo] el agua. Por consiguiente, ninguno de estos dos es un elemento pues otra cosa les suministró a ambos su sustancia y su generación.

**14.26. Plutarco, *SR* 1053F-1054B (*SVF* 2.449)**

En sus tratados *Sobre los estados disposicionales* dice (*sc.* Crisipo) que dichos estados disposicionales no son más que aires: "pues los cuerpos son cohesionados por esos [aires], y el aire cohesivo –que llaman 'dureza' en el hierro, 'solidez' en la piedra y 'blancura' en la plata– es la causa de que cada una de las cosas cohesionadas por su estado disposicional esté cualificado [como lo está]". [...] Sin duda, en todas partes declaran que la materia es por sí misma un sustrato inerte e inmóvil de las cualidades y que éstas, que son hálitos y tensiones aeriformes, dan forma a las porciones de materia en las que se generan y configuran a cada cosa.

**14.27 Simplicio, *in cat.*269, 14-16 (*SVF* 2.452)**

Los estoicos postulan una fuerza o, más precisamente, un movimiento de expansión y contracción -aquél hacia fuera, éste hacia adentro- y consideran que en tanto lo uno es causa de la existencia, lo otro lo es del [individuo] cualificado.

**14.28 Cicerón, *Fat.* 41-45 (*SVF* 2.974; LS 62C)**

Crisipo, sin embargo, puesto que también ha desaprobado la necesidad y ha sostenido que nada sucede sin causas antecedentes, distingue <dos> tipos de causa, no sólo para evitar la necesidad sino también para conservar el destino. "En efecto, dice, entre las causas, unas son perfectas y principales, otras auxiliares y próximas. Es por eso que cuando decimos que todas las cosas suceden por destino por causas antecedentes no queremos que con esto se entienda 'por causas perfectas y principales', sino 'por causas auxiliares y próximas' ". Así pues, el argumento que hace un momento presenté, [Crisipo] lo resuelve así: "si todas las cosas suceden por destino, sin duda se sigue que todas las cosas suceden por causas antecedentes, por supuesto que no por causas principales y perfectas, sino por [causas] auxiliares y próximas. Si éstas no dependen de nosotros, sin duda no se sigue que el impulso tampoco dependa de nosotros. Esto se seguiría si dijéramos que todas las cosas suceden por causas principales perfectas, de modo que, dado que estas causas no dependen de nosotros, tampoco el impulso dependerá de nosotros. Por lo tanto, contra aquellos que introducen el destino a tal punto que lo atan a la necesidad aquella conclusión será válida; no será válida en nada, en cambio, contra aquellos que no llamen a las causas antecedentes 'perfectas' o 'principales' ". No hay duda de que el hecho de que se considere que los asentimientos suceden por causas antecedentes [Crisipo] piensa que lo puede explicar fácilmente. En efecto, aun cuando el asentimiento no puede suceder si no es estimulado por una impresión, no obstante, dado que tiene esa impresión como su causa próxima, no principal, ello tiene su explicación, según pretende Crisipo, como dijimos recién: no es que el asentimiento pueda suceder sin que ninguna impresión sea excitada desde fuera, pues es necesario que el asentimiento sea puesto en movimiento por una impresión; pero recurre a su cilindro y a su cono, los que no pueden comenzar a moverse sin un empuje. Pero cuando esto ha ocurrido, piensa que cada uno sigue moviéndose en virtud de su propia naturaleza: el cilindro rueda en línea recta y el cono en círculo. "Por lo tanto, dice, tal como el que empujó el cilindro le dio el principio del movimiento pero no le dio su 'rodabilidad', así también sin duda una impresión de un objeto impresionará y, prácticamente, grabará en el alma su apariencia, pero el asentimiento dependerá de nosotros. El asentimiento, como dijimos en el caso del cilindro, aunque es empujado desde el exterior, será puesto en movimiento por su propia fuerza y naturaleza. Si algo se produjera sin una causa antecedente, sería falso que todo sucede por destino; pero si es probable que una causa antecede a todas las cosas que suceden, ¿por qué no habría de suceder que todas las cosas se producen por destino? Basta comprender la distinción y diferencia entre las causas". Después que Crisipo ha explicado el asunto de este modo, si los que niegan que los asentimientos suceden por destino concedieran, sin embargo, que no suceden sin una impresión antecedente, ello es por otra razón. Pero si conceden que las impresiones anteceden y, sin embargo, que los asentimientos no suceden por destino -sobre la base de que aquella causa próxima y cohesiva no mueve el asentimiento- advierte que están diciendo lo mismo [que Crisipo]. Éste, en efecto, aunque concede que la causa próxima y cohesiva del asentimiento está ubicada en la impresión, no concede que ella es la causa necesaria para prestar asentimiento, de modo que, si todas las cosas suceden por destino, todas las cosas sucederán por causas antecedentes y necesarias. Igualmente, los que discrepan con él y confiesan que los asentimientos no suceden sin la presencia previa de impresiones dirán que, si todo sucede por destino, habrá que confesar que todo sucede por destino. A partir de aquí es fácil comprender que, dado que ambas posiciones llegan al mismo resultado una vez establecidas y explicadas sus opiniones, discrepan de palabra, no de hecho. En general, después de que se ha hecho esta distinción, puede decirse con verdad que en algunos casos, cuando hay causas antecedentes, no depende de nosotros impedir que sucedan aquellas cosas de las cuales [dichas causas antecedentes] son causas, pero que en otros casos, aunque haya causas antecedentes, depende, no obstante, de nosotros que aquello ocurra de otra manera. Unos y otros aprueban esta distinción, pero unos creen que no depende de nosotros que los hechos que suceden por destino en los casos en los que hay causas antecedentes sucedan de otra manera, pero aquellos hechos que dependen de nosotros, se libran del destino [...].



**14.29 Ps. Plutarco, *De fato*, 570E; 574E**

Solamente son destinados y según destino los [eventos] que en la ordenación divina siguen a sus antecedentes, de manera que el destino comprende todas las cosas que suceden, pero no es correcto decir que muchos de los [eventos] que están en él y prácticamente cuantos son antecedentes son según destino. [...] Según el [argumento] contrario, parecería que [lo que ocurre] especialmente y en primer lugar es que nada sucede de un modo incausado, sino de acuerdo con causas antecedentes. Segundo, que este cosmos, que es animado por un hálito común y es afín consigo mismo, es administrado por la naturaleza; tercero, las cosas que, además de éstas, mayormente parecen ser testimonios [de todo esto]: la adivinación, que entre todos los seres humanos es bien reputada, en verdad, coexiste con dios, y en segundo lugar la satisfacción de los sabios hacia lo que sucede, por cuanto todo ocurre de acuerdo con la Moira, y tercero esa celebrada [sentencia] de que toda proposición es verdadera o falsa.

## COMENTARIO

En toda teoría filosófica que pretende dar cuenta de la realidad en su totalidad hay dos temas que aparecen como cruciales a tal explicación: los principios (textos **14.1-14.9**) y la causalidad (textos **14.10-14.28**). El tópico sobre el que no parece haber habido mayor discusión entre los estoicos es que lo verdaderamente existente son los cuerpos (Plotino, 6.1, 28; 2.4, 1; Alejandro de Afrodisia, *in Top.* 301, 19; para la traducción y comentario de estos pasajes cf. capítulo **2**). Zenón sostuvo que los principios de todas las cosas son lo activo y lo pasivo; al decir esto, implicaba que todo lo que es existente (ὄν) es o activo o pasivo. Esta afirmación también parece sugerir que cualquier cosa que carezca de estas características debe ser, necesariamente, no existente (cf. texto **14.1**). Como veremos enseguida, la diferencia existente-no existente también desempeña un papel importante en el contexto de la teoría de la causalidad, y ello es así por dos razones: (1) la causa se identifica con lo activo y (2) para que se establezca una relación de causalidad es un requisito indispensable que los factores intervinientes sean cuerpos.

Lo activo es dios o la razón que se da en la materia, la "sustancia sin cualidad" (lo activo también se identifica con el πνεῦμα o hálito vital -que se difunde por la totalidad de la materia-, gracias a cuya tensión se produce toda cualidad y las distintas ordenaciones que se dan en relación con el sustrato material; para este punto cf. texto **14.3**). La relación de ambos principios entre sí genera un problema interesante desde el punto de vista de la discusión sistemática. La materia como principio es "incualificada" (ἄποιος), amorfa (ἄμορφος), inerte e inactiva (cf. **14.1**, **14.3**, **14.4**, **14.7**, **14.9** y **14.20**). Sin embargo, el texto **14.2** habla de la materia primera como de algo "subsistente *según la cualidad*"; esta materia primera debe ser la materia entendida como principio pues es eterna y no experimenta aumento ni disminución, lo cual indica que no puede ser identificada con un *objeto* material. Hay que notar que el uso del verbo "subsistir" (ὑφιστάναι) para referirse a la materia primera no es trivial. La materia primera como principio es algo subsistente por cuanto los principios, aunque son cuerpos (cf. **14.1**), no son cuerpos discretos, como "esta silla" o "esta rosa", ejemplos de lo "existente" (ὑπάρχον, ὄν). Por eso la materia primera es un subsistente más que un existente. Los princi-

pios (pasivo y activo) son cuerpos, pero no lo son en el sentido de lo triplemente extenso; no son cuerpos determinados en el sentido de cuerpos discretos que exhiben una cierta magnitud pues, si no fuera así, no se entendería en qué sentido puede decirse que son cuerpos carentes de forma (todo cuerpo tridimensional tiene, en efecto, una forma; cf. **14.1**). Los principios son cuerpos en el sentido de lo que puede producir una acción (lo activo) o recibirla (lo pasivo), una caracterización de cuerpo mucho más funcional que cuadra perfectamente con el carácter corpóreo de los principios y con el hecho de que son amorfos. Se trata, por lo demás, de una caracterización de cuerpo lo suficientemente bien atestiguada en las fuentes como estoica (cf. Cicerón, *Acad.* 1.39; Sexto, *AM* 8.263 y *PH* 3.38-39; Ps. Galeno, *De historia philosofica* cap. 23; para una traducción y comentario de estos pasajes cf. capítulo 2). Por otro lado, aunque la materia como principio es sin cualidad respecto de un objeto material que pertenece al dominio de lo "existente" (ὄν), respecto del otro principio ("lo activo") "subsiste según la cualidad" pues la materia es cualificada como materia, de modo que sea posible distinguirla del otro principio. Esto último es puramente especulativo (el texto **14.2** no da mayores detalles en este sentido), pero creemos que puede ser una interpretación razonable para que tenga sentido la afirmación de que la materia primera -que no experimenta ningún cambio– se encuentra entre lo subsistente *según la cualidad*.

Ahora bien, según lo que preexiste o subiste a los existentes, la materia es sin cualidad, carente de configuración y de una magnitud determinada (cf. **14.3**), pero admite "todas las actividades de lo activo". Dado que dios o la razón (*i.e.* el principio activo) es inmanente a la materia (cf. **14.1** y **14.5**), la materia siempre debe tener una cualidad u otra, a saber, la que resulta de la acción causal de lo activo sobre ella. La materia sin cualidad, debe ser la noción de materia entendida en su máxima generalidad, es decir, como principio; es lo que se obtendría si fuera posible (*quod non*) eliminar todas las características particulares de un objeto que lo hacen ser algo particular. Hay otra razón para pensar que esto es así: si el principio activo es efectivamente activo, está actuando (sobre la materia) todo el tiempo. La materia (principio pasivo) requiere de dios o la razón (principio activo) para ser una entidad particular con sus propiedades peculiares, y dios o la razón requiere de la materia para que haya algo sobre lo cual ejerza su acción. Esto indica que lo pasivo y lo activo son términos correlativos, *i.e.* el uno no existe sin el otro: se dice que A es lo activo porque actúa sobre B, y que B es lo pasivo porque recibe la acción de A. Pero tanto A como B necesitan del otro para ser lo que son: el uno lo activo, el otro lo pasivo, una idea que es adelantada por Platón en *Teet.* 157A-B y que los estoicos incorporan como propia. La permanente acción de dios (como principio activo) sobre la materia (cf. **14.5** y **14.9**) hace que el mundo sea, finalmente, idéntico a dios pues se considera que el mundo es dios mismo, "un individuo peculiarmente cualificado a partir de toda la sustancia", que es indestructible e ingénito por cuanto es el demiurgo de la reorganización cósmica (διακόσμησις) que se produce después de la conflagración (cf. DL 7.137-138; Estobeo, *Ecl.* 1.184, 8 ss.; *SVF* 2.527 y capítulos **18**-**19**).

Pasemos ahora a la teoría de la causalidad. Cuando los estoicos aparecen en el escenario filosófico la cuestión de la causalidad (αἴτιον - αἰτία) ya ocupaba un lugar importante en la rica tradición filosófica que precedió al estoicismo. Platón dedicó muchas páginas de su obra a discutir qué es una causa y a mostrar la relevancia que este tratamiento tenía en distintos aspectos de su filosofía (cf. *Fed.* 96A-97C; 98C-99B, *Phl.* 26E y *Tim.* 46C-48B; 68E-69A). En Aristóteles el tema de la causalidad encontró también un amplio tratamiento y, como se ha indicado con frecuencia, su posición contiene una importante cantidad de ingredientes platónicos (como Platón -*Leyes* 888E–, Aristóteles, cree que la naturaleza no es en sí misma una entidad respecto de la cual se buscan las causas, sino que es una de las posibles causas de las cosas en devenir; cf. *Met.* 1070a6-9; 1032a12-13. Sobre la cuestión de la causalidad en Aristóteles véase *Fís.* 2.3 y 2.7, *Met.* I 3 y *GC*, 1.1). La sola inspección de las listas del es-



quema causal estoico que transmiten las diferentes doxografías que se ocupan del tema muestra que desde un comienzo el estoicismo dejó de lado el modelo cuatripartito de Aristóteles. Los tipos de causas distinguidos son los siguientes: causas preliminares, cohesivas, auxiliares, concausas, "condiciones sin las cuales no" y causas precedentes (cf. **14.11** y **14.14**). Entre los tipos de causa distinguidos, sobresale la causa cohesiva que, según Galeno (texto **14.13**), constituye una distinción original de los estoicos.

En lo que sigue adoptaremos la siguiente estrategia: primero examinaremos el modo en que los estoicos entendieron el fenómeno de la causalidad y luego nos detendremos en el siguiente problema: si los estoicos entienden la causalidad como un fenómeno triádico (según lo atestigua el texto **14.10**: A –un cuerpo– es causa para B –otro cuerpo– del efecto incorpóreo *F*, un predicado, algo que le ocurre o le sucede al cuerpo que recibe la acción causal, o una proposición completa, en todo caso un λεκτόν o "decible", es decir un incorpóreo; cf. capítulo **8**), ¿cómo explican la identificación entre la causa cohesiva (la causa en sentido estricto, según los estoicos) y el πνεῦμα, el "aliento" o "hálito" que penetra todas las cosas? Que la causa cohesiva puede identificarse con el πνεῦμα o principio activo es una posición estoica bien documentada en los textos (cf. Nemesio, *NH* 18, 5-8, *SVF* 2. 451; Simplicio, *in cat.*269, 14, *SVF* 2. 452; Alejandro de Afrodisia, *Mixt.* 224, 24-5, *SVF* 2. 442). Luego de explicar el problema de la causalidad en sus rasgos generales y de examinar las formas de causalidad distinguidas por los estoicos, exploraremos dos problemas conectados: (1) si el fenómeno de la causalidad se entiende como la interacción entre dos cuerpos (o dos ítems de carácter corpóreo) y el efecto como un incorpóreo, ¿cuál es el efecto incorpóreo de la relación causal que se da entre lo activo (τὸ ποιοῦν, que para los estoicos es lo mismo que πνεῦμα o dios en el plano cósmico, un principio) y lo que recibe la acción (la materia sin cualidad, el otro principio)? (2) ¿Cuál es la condición, aptitud o adecuación (ἐπιτηδειότης) en que debe encontrarse "lo pasivo" (τὸ πάσχον) y qué función desempeña tal aptitud o adecuación -si es que desempeña alguna función– para que se dé la acción causal? Ésta segunda pregunta tiene que ver con la explicación que parecen haber dado los estoicos para argumentar que "aquello sin lo cual no" (τῶν ὧν οὐκ ἄνευ), la condición necesaria, puede llamarse causa únicamente en un sentido amplio.

Para responder a la primera pregunta argumentaremos que el efecto incorpóreo que resulta de la interacción entre lo activo y lo pasivo -tanto en su nivel cósmico como microcósmico o empírico– es el "estar dispuesto de un modo determinado"; aunque esta respuesta no dice mucho más de lo que ya sabemos, puede ser útil para entender cómo funciona el modelo causal estoico en el plano de lo activo y lo pasivo en general, sin que pueda identificarse lo uno o lo otro con ningún objeto determinado del mundo físico. Como es obvio, no tenemos ningún tipo de experiencia o percepción sensible de la actividad de lo activo como principio sobre lo pasivo como principio. "Estar dispuesto de un modo determinado" es, por otra parte, un predicado general que puede ser satisfecho por todo objeto discreto del mundo físico; si esto es así, cada instancia individual de causación no sería más que una manifestación particular de lo activo (en general) sobre lo pasivo (en general). Para responder a la segunda pregunta argumentaremos que la "aptitud" o "adecuación" (ἐπιτηδειότης; cf. **14.11**-**14.12**) en que debe encontrarse lo pasivo tiene que ser la apropiada para que puedan desarrollarse los poderes causales del factor activo y que, por lo tanto, es admisible pensar que, al menos en parte, el escéptico Enesidemo (citado por Sexto en el texto **14.12**) tenía una razón para argumentar contra los estoicos que lo que recibe la acción también tiene un cierto poder causal. Hay un sentido, entonces, en que la objeción de Enesidemo parece razonable; sin embargo, como veremos más adelante, la explicación escéptica no está muy lejos de lo que parecen haber sugerido los mismos estoicos cuando indican que lo pasivo puede tener dicho poder causal pero solamente en un sentido débil de lo que es "ser activo". De nuevo, esta respuesta parece

no agregar nada nuevo pues no se ve cómo algo pasivo puede tener una cierta aptitud respecto de lo que actúa sobre ello si no es una "aptitud apropiada". Pero la aclaración que sugerimos, aunque parece redundante, puede ayudar a aclarar en qué sentido los estoicos piensan que "la causa está o se encuentra entre los relativos" ("el bisturí es causa del 'estar cortada' para la carne"; cf. **14.15-14.16**). Por lo demás, en los textos a veces se sugiere que la ἐπιτηδειότης puede no ser la apropiada, de modo que los estoicos no pensaron que una ἐπιτηδειότης es sin más una aptitud o adecuación apropiada, sino que debe darse una aptitud apropiada para que se dé la acción causal.

Los estoicos describen el fenómeno de la causalidad del siguiente modo: entre los factores A y B puede establecerse una relación causal si y sólo si (1) A y B son cuerpos, y si y sólo si (2) B, lo que recibe la acción causal de A, se encuentra en una condición o aptitud (ἐπιτηδειότης) tal como para que sea posible la acción causal. Por ejemplo, el fuego (un cuerpo) quema la leña (otro cuerpo); de la relación entre fuego y leña resulta como efecto el predicado incorpóreo "está quemada", que es satisfecho por la leña. Pero ello es sólo posible si la condición o aptitud de la leña lo permite cuando recibe la acción causal del fuego, es decir, cuando está seca o en condiciones tales que permita la combustión (cf. **14.12**). Por ejemplo, la leña podría estar mojada, en cuyo caso el fuego no puede desplegar su fuerza activa ("quemar", "producir combustión"); pero si la humedad de la leña se debe a que ha sido rociada con gasolina, no con agua, el predicado "ser quemada" o "está quemada" podrá ser satisfecho por la leña, que es lo mismo que decir que la potencia o fuerza activa del fuego puede ser "activada". Ésta es una razón para decir que, al menos *en sentido amplio*, "aquello sin lo cual no" es causa.

Como hemos señalado, los estoicos pensaron que para que haya una relación causal entre A y B ambos factores deben ser cuerpos; en virtud de su ontología corporeísta según la cual lo corpóreo es el rasgo esencial de lo existente, únicamente lo corpóreo es capaz de actuar o de recibir una acción y "lo que es capaz de producir o de recibir una acción" resulta una descripción apropiada de "cuerpo" (es mejor evitar el adjetivo "materialista" para describir la posición estoica y hablar de "corporeísmo", porque aunque la razón, dios o el principio activo –que para los estoicos son lo mismo– son cuerpos –en el sentido de lo que es capaz de *producir* una acción–, no son materia –*i.e.* lo que es capaz de *recibir* una acción– en el sentido técnico del término, *i.e.* en el sentido de "lo pasivo", lo que puede recibir la acción). Es por eso, argumentan los estoicos, que, aunque pueda decirse que la aptitud o condición de lo que está recibiendo la acción de un factor activo puede llamarse "causa" en un sentido amplio, no es una causa en sentido estricto (cf. **14.11**). Algo *x* es causa *en sentido estricto* (κυρίως, ἁπλῶς) de un efecto *F* si *x* es activo (ἐνεργοῦν, ποιητικὸν, δραστήριον), es decir, si es capaz de producir un efecto *de un modo activo* o "en el actuar" (ἐνεργητικῶς; ἐν τῷ δρᾶν; cf. **14.11**). La causa, entonces, es aquello por cuya actividad se produce el efecto (con esto los estoicos le quitan el estatuto de causa a los motores inmóviles y a las formas aristotélicas). Por ejemplo, el sol (un cuerpo) o el calor del sol (otro cuerpo) son causa del "estar derretida" de la cera o del "derretimiento" de la cera (texto **14.19**); el efecto –que resulta de la interacción entre el sol y la cera– es o un nombre o un predicado. Clemente (cf. **14.11**) da el siguiente ejemplo: la espada es "cortante" (τμητικόν) tanto en el cortar como cuando no está cortando, pero es en la actividad de cortar que constituye una verdadera causa, pues lo que en sentido estricto es capaz de producir un efecto indica ambas cosas, tanto lo que ya está actuando como lo que todavía no actúa pero tiene la capacidad de actuar. Esto es, cuando la causa está operando como tal también satisface un predicado: "cortar". Esto indica que en una relación causal se da una verdadera interacción entre la causa y lo causado: cuando el factor causal ejerce efectivamente sus poderes causales lo que recibe la acción causal satisface un cierto predicado; por ejemplo, cuando el bisturí corta la carne, ésta satisface el predicado "ser cortada" (cf. **14.16**).



Pero la causa también satisface un predicado cuando tiene lugar la acción causal: cuando el bisturí corta la carne satisface el predicado "cortar" (lo que puede observarse en este caso es que la causa satisface un predicado activo o recto, en tanto que lo causado satisface un predicado pasivo o indirecto; cf. DL 7.63). Esta observación muestra por qué la aptitud o adecuación de lo que recibe la acción no puede ser causa en sentido estricto: la ἐπιτηδειότης de algo nunca tiene la capacidad de actuar en el sentido de producir un efecto de manera activa.

Cuando hay una interacción entre A y B, siendo A lo que actúa y B lo que recibe la acción, la causa debe ser contemporánea al efecto (tal contemporaneidad sólo se aplica a la causa cohesiva; para un significativo adelanto en Aristóteles de esta característica cf. *Fís.* 195b16-20; *AP* 95a22-b1 y 98a35-b5). O sea, cuando A sucede (*i.e.* cuando ocurre que A está ejerciendo su poder causal), B sucede (*i.e.* B recibe la acción causal, lo cual quiere decir que en B se da o sucede el efecto incorpóreo, que resulta de la interacción entre A y B). Esto es lo que en el informe de Clemente (texto **14.11**) debe significar que "la causa cohesiva no requiere tiempo": en el ejemplo, el tizón produce dolor "junto con la recepción del impacto en la carne", es decir, en el momento en que se aplica a la carne. Clemente oscila entre considerar el efecto como un nombre (como en este caso: "dolor") o como un predicado ("estar dolorido"); ello responde, probablemente, no sólo al hecho de que las distinciones de Clemente no son sistemáticas, sino también al hecho de que distintos estoicos –como informan Clemente y Sexto (cf. **14.11** y **14.19**)– parecen haber oscilado entre defender la tesis de que el efecto es un nombre o un predicado, o incluso una proposición completa.

La causa cohesiva también tiene otras peculiaridades: en tanto está presente, el efecto continúa, cuando merma, merma el efecto y cuando desaparece, desaparece el efecto (texto **14.19**); además, es capaz de producir por sí misma y de un modo autosuficiente el efecto (como veremos enseguida, esto último fue seriamente puesto en duda, en particular por el escéptico Enesidemo; cf. **14.12**). Ahora bien, si la causa cohesiva puede identificarse con la acción cohesiva del πνεῦμα, ¿en qué sentido puede decirse que la acción cohesiva del πνεῦμα desaparece o que merma? Porque si es posible identificar la actividad de lo activo con la actividad neumática y la actividad neumática con *la* causa cohesiva, no se ve en qué sentido puede mermar su actividad o, peor aún, en qué sentido puede decirse que puede desaparecer. Una respuesta plausible, que tiene base textual, sería la siguiente: cuando el objeto deja de ser lo que es. En el caso de un animal, la acción cohesiva del πνεῦμα puede mermar cuando el animal comienza a decaer en sus funciones vitales y desaparece cuando el animal muere; pero eso no significa que la actividad del πνεῦμα cese sin más, sino que cesa en la ejemplificación que constituye una porción de πνεῦμα determinada en un objeto determinado. Según el informe de Clemente (cf. **14.11**), la causa cohesiva puede ser llamada "perfecta", porque de un modo autosuficiente y por sí misma produce el efecto. Pero si eso es así, no es muy claro en qué sentido hay que entender que la causa auxiliar sea capaz de prestar su ayuda a la cohesiva en vistas de la intensidad de lo que ella está produciendo (véase texto **14.11**, al final). En el texto **14.28** Cicerón atribuye a Crisipo una distinción entre causas perfectas y principales (*perfectae et principales*), por un lado, y auxiliares y próximas (*adiuvantes et proximae*), por el otro. Es altamente probable que con *perfectae* Cicerón esté traduciendo el griego αὐτοτελῆ y con *adiuvantes* el griego συνεργά. Lo que en todo caso queda claro en el contexto es que las causas perfectas deben distinguirse de las auxiliares; en el contexto del argumento no se habla de la ayuda que las causas auxiliares pueden prestar a las principales; el interés es más bien distinguir una causa de la otra, de modo de explicar cómo todo sucede por destino, significando esto que todo sucede por causas antecedentes, no por causas perfectas o principales, sino por causas auxiliares y próximas. Esto parece indicar que, de acuerdo con Cicerón, Crisipo habría pensado que las causas antecedentes, las auxiliares y las próximas son las mismas, y que ninguna de ellas depende de nosotros. No es fácil saber con precisión a qué término grie-

go se refiere Cicerón cuando habla de causas "principales" y "próximas"; con *principalis* puede estar traduciendo κυριώτατον, un término que refiere a lo que es causa en sentido estricto, en cuyo caso se hace claro en qué sentido la "causa principal" se asocia a la perfecta. En el texto **14.28** el interés es mostrar que, aunque se niegue la necesidad, puede mantenerse el destino (para más detalles sobre el problema del destino cf. capítulo 20). Las causas auxiliares son causas externas que no dependen del sujeto. Las causas principales o perfectas, en cambio, son internas al sujeto y, por tanto, dependen de él (el asentimiento, que es interno al sujeto, es sin duda la causa perfecta y principal. Bobzien 1999, sin embargo, sostiene que hay casos en los que la causa perfecta y principal puede ser externa). Ésta es, dicha de un modo general, la solución compatibilista defendida por Crisipo en este pasaje; una interpretación posible es pensar que Crisipo habría sostenido que no todo lo causado es forzosamente necesario. Pero también puede haber pensado que, aunque nuestras acciones están sujetas a la necesidad, no están sujetas a la necesidad externa ya que, entre los factores que las producen, se cuenta el asentimiento, que es un factor interno. Si esto es así, no basta con los factores externos (necesarios) para producir una acción.

Para ilustrar la relación existente entre causa próxima y causa principal Crisipo propuso el siguiente ejemplo: para comenzar a moverse un cilindro requiere de un movimiento exterior: un empuje. Pero para que el cilindro se mueva también necesita tener una cualidad o naturaleza propia que le permita moverse como consecuencia del empuje inicial. Tal empuje imprime el movimiento pero no la cualidad o naturaleza propia del objeto que hace que se mueva de una forma determinada (en el caso del cilindro será su "rodabilidad"). El movimiento del cilindro, entonces, se explica por dos causas: (1) un agente exterior (que no depende del cilindro) y (2) una cierta naturaleza propia del cilindro que le permite rodar. Si se aplica este ejemplo al de la presentación y el asentimiento, también en la acción humana debe haber una causa antecedente (el destino) y una causa principal (el asentimiento), que depende de nosotros (para los detalles sobre la psicología estoica de la acción cf. capítulo **23.** En nuestro texto **14.29** también Ps. Plutarco enfatiza la idea de que el destino estoico se identifica con causas antecedentes). La conclusión general de todo el argumento es que, como no todo sucede exclusivamente por causas antecedentes (=destino), sino que es necesaria también la participación de causas principales, destino y determinación del agente (en el ejemplo la presentación y el asentimiento) son compatibles. La inferencia que probablemente hizo Crisipo es que nuestro asentimiento no está sujeto a la necesidad *externa*. Cicerón sugiere que Crisipo intentó adoptar una postura intermedia entre los que decían que todas las cosas suceden por destino en el sentido de que este destino ejerce la fuerza de la necesidad (*omnia ita fato fieri ut id fatum vim necessitatis afferret*), y aquellos que decían que el movimiento de nuestras mentes es voluntario, es decir, que nuestros pensamientos o decisiones actúan de un modo independiente de cualquier destino en absoluto (*sine ullo fato esse animorum motus voluntarii*), aunque parecen quedar pocas dudas de que Crisipo coincidía más con aquellos que querían que nuestras mentes estuvieran libres de cualquier necesidad en cuanto a su movimiento. La posición intermedia que Crisipo pretende adoptar se ve con claridad cuando se advierte que con frecuencia trata de negar, no la necesidad sin más, sino *la necesidad del destino*, y que su ataque está dirigido a los que unen la necesidad al destino. En el texto **14.28** también se considera la alternativa de que el destino consiste sólo en causas externas; al negar la necesidad del destino Crisipo no estaría negando la *existencia* del destino, sino que sólo estaría haciendo una observación acerca de cómo es. Según Cicerón, entonces, Crisipo trata de escapar de la necesidad y retener el destino (*necessitatem effugiat et retineat fatum*); sostiene que el impulso y el asentimiento están en mi poder, pues su causa perfecta es el carácter o el modo de ser propio de mi mente, que puede ser comparado a la naturaleza interna del cilindro. El criterio de Crisipo para determinar si algo está o no en mi poder no es, entonces, si es necesitado sino simplemente si es necesitado por causas *externas* (ésta es exactamente la opinión atribuida por Alejandro a sus oponentes –probablemente los estoicos– en *Fat.* 13, 26ss y *Quaes.* 2.4, 50, 30).



Ahora bien, a partir de lo dicho parece que queda claro por qué solamente son causas en sentido estricto las "causas activas", *i.e.* los ítems que contribuyen de un modo activo al efecto. Pero si esto es así, hay que explicar por qué "lo preliminar" (προκαταρκτικόν), "lo auxiliar" (συνεργόν) o "lo cocausante" (συναίτιον) son también "causas". Parece que hubo una discusión en la antigüedad sobre este problema. Los estoicos sostuvieron que, *en sentido estricto*, ni lo preliminar, ni lo auxiliar ni lo cocausante son causas. La razón para sostener esta tesis es la que acabamos de mencionar: no son factores activos en sentido estricto, aunque contribuyen a la actividad de la causa en sentido estricto. En el clásico pasaje de Clemente (cf. **14.11**) se explica el proceso de aprendizaje en los siguientes términos: el padre es la causa preliminar (προκαταρκτικὸν αἴτιον), la disposición natural del aprendiz es la causa auxiliar (συνεργὸν αἴτιον), el maestro es la causa cohesiva (συνεκτικὸν αἴτιον). Clemente no dice cuál es la concausa en este ejemplo, pero si las concausas son "múltiples causas que, por su concurrencia, se vuelven causas múltiples de un único efecto" podemos pensar que en el proceso de aprendizaje las concausas son tanto el maestro como el discípulo (o incluso otros medios que faciliten el efecto que debe seguirse de la interacción entre maestro y alumno), ya que reunidos son concausas del predicado "aprender" (cf. textos **14.11** y **14.19**). De este ejemplo podría inferirse la existencia de una especie de relación de complementación entre todas las formas de causalidad, lo cual indicaría que, por un lado, para que la explicación del fenómeno sea completa la presencia de la sola causa cohesiva no basta y, por otro lado y en consecuencia con lo anterior, la autosuficiencia de este tipo de causalidad parece quedar mitigada. En el texto **14.11** Clemente señala que la causa auxiliar (la disposición natural del aprendiz al aprendizaje) debe comportar un mínimo de "responsabilidad" pues, si no fuera así, ni siquiera merecería el nombre de "causa". La causa cohesiva, entonces, no puede ser ella sola responsable del efecto ("aprender", "haber aprendido") porque para que tal efecto se produzca deben darse algunas condiciones previas (la presencia del alumno, una disposición suficientemente apropiada por parte de éste para que el aprendizaje pueda llevarse a cabo, el momento debe ser el apropiado, debe darse un lapso de tiempo entre lo que enseña el maestro y la incorporación que el alumno hace de su enseñanza), y todas esas condiciones son "por lo cuales", aunque no todas son causas en sentido estricto. El hecho de que algo sea un "por lo cual", pensaron los estoicos, no significa que también sea en todos los casos una causa, porque aunque son muchas las cosas *por las cuales* se produce el efecto (cosas que "concurren hacia un único efecto"), no todas ellas son causas. Medea no habría matado a sus hijos si no se hubiese enfurecido; ni se habría enfurecido si no hubiese estado celosa; ni habría estado celosa si no se hubiese enamorado; y eso no habría ocurrido si Jasón no hubiese navegado hacia Colco; ni habría ocurrido eso si el Argo no hubiese estado dispuesto para la expedición; y esto último no habría sucedido si las maderas para la nave no hubiesen sido extraídas del Pelión. Todas esas condiciones son "por lo cuales", pero hay una sola causa en sentido estricto del asesinato de los niños: Medea (texto **14.11**).

Como hemos indicado, entre agente (maestro) y paciente (el alumno) debe haber una cierta adecuación que permita el desarrollo efectivo del proceso causal. El pasaje de Clemente (texto **14.11**) hace hincapié en la relación existente entre agente y paciente en el proceso causal así como en el hecho de que la causa tiene una cierta dependencia de lo causado para producir su efecto y, a pesar de eso, sigue siendo una causa en sentido estricto. Pero según el mismo Clemente todo lo que actúa (es decir, la causa en sentido estricto) produce el efecto con la asistencia de lo actuado (o, más literalmente, "con la aptitud-adecuación de lo actuado"). Si bien la causa produce una cierta disposición sobre lo actuado, el efecto no puede

producirse si no hay una adecuación entre agente y paciente, de modo que lo actuado también es, en cierto modo, capaz de producir el efecto pues ofrece las condiciones sin las cuales es imposible que éste se produzca. La causa, entonces, es inactiva sin la aptitud o adecuación (ἐπιτηδειότης) apropiada del objeto causado para que se lleve a cabo una acción causal determinada y no otra. Clemente dice que "la causa cohesiva no requiere de tiempo, pues el tizón causa dolor en el momento en que es apoyado sobre la carne" (texto **14.11**). La idea aquí parece ser que el tiempo no es una condición para la capacidad operativa o actuante de la causa cohesiva (no podría serlo en sentido estricto de causa, por lo demás, pues el tiempo es un incorpóreo y, por definición, los incorpóreos no son causa). En el ejemplo, del aprendiz y el maestro, no obstante, resulta claro que si no hay una relación de antero-posterioridad en el proceso causal –entre tiempo y causa cohesiva–, parece haber al menos una especie de relación de complementación entre ambos factores.

Repasemos brevemente ahora algunos detalles de las demás formas de causalidad y algunas dificultades que surgen a partir de lo informado sobre ellas por Clemente en el texto **14.11**. La causa preliminar se describe como el punto de partida de la acción causal (una exposición intensa al sol, por ejemplo, es causa preliminar de la fiebre; texto **14.19**) o incluso como aquello que no sólo da inicio sino también pone fin a algo una vez que uno lo ha hecho (por ejemplo, un enfriamiento, la fatiga, una quemadura, una indigestión; cf. texto **14.14**. Es más o menos claro en qué sentido un enfriamiento, la fatiga o una indigestión pueden ser causas preliminares en el sentido de "lo que da inicio a algo", pues son causas que claramente pueden dar inicio a una enfermedad. No es tan claro, sin embargo, en qué sentido una causa preliminar puede poner fin a algo). Cuando desaparece, el efecto continúa, de modo que no contribuye en nada a la persistencia del efecto, aunque sí condiciona el punto de partida de la actividad causal (en el ejemplo del maestro y el alumno, el padre es la causa preliminar del proceso de aprendizaje del estudiante). Hay sí problemas en cuanto a la "causa auxiliar" y la "concausa". La causa auxiliar (συνεργὸν αἴτιον), como señalamos antes, presta una ayuda a la causa cohesiva y, en ese sentido, parece tener una relación de complementariedad con ésta; además contribuye a la intensidad del efecto (como dice Clemente en **14.11**). Pero si la causa cohesiva es "autosuficiente" en el sentido de que por sí sola es capaz de producir el efecto, ¿cómo pueden decir los estoicos que la causa auxiliar ayuda a la cohesiva? Tal vez en el sentido indicado antes al describir la relación maestro-alumno en el proceso de aprendizaje: sin la disposición apropiada de aquello que recibirá la acción causal no se produce el efecto. La concausa (συναίτιον), en cambio, *produce* el efecto junto con otra cosa (cf. Ps. Galeno, *Def. med.* 19, 393 y texto **14.14**) –siendo esa "otra cosa" algo que también puede describirse como una "concausa"– y puede existir aun cuando no existiera la causa cohesiva. Ésta es una diferencia importante con la causa auxiliar, porque en tanto ésta no puede existir si no es dependiendo de la causa cohesiva, la concausa puede existir por sí misma (en el ejemplo de Clemente en el texto **14.11**, un grupo de personas reunidas son concausas del efecto incorpóreo "arrastrar la nave"). Que la concausa puede existir por sí misma debe significar que puede existir como fuerza causal productora de un efecto junto con otra cosa que por sí misma no es capaz de producir el efecto cuando de lo que se trata es de explicar un efecto como el resultado de múltiples factores individuales que, por su concurrencia, dan lugar a un único efecto.

Al menos el escéptico Enesidemo objetó la tesis de que ni lo preliminar ni lo auxiliar ni lo cocausante, ni "aquello sin lo cual no" son causas. Su argumento, transmitido y avalado por Sexto Empírico en **14.12**, es como sigue: si hay una causa o (*i*) es una causa que perfectamente y por sí únicamente utiliza su fuerza o (*ii*) requiere la materia afectada como algo auxiliar para ello, de modo que (*iii*) el efecto debe entenderse como la conjunción común de (*i*) y (*ii*). Pero si los estoicos sostienen que la causa no se encuentra entre lo que es absoluto e independiente, sino entre lo que es relativo (cf. **14.15**), dado que lo que causa y lo causado se encuentran en conexión mutua, resultará que la acción causal es resultado de la interacción de ambos factores, lo activo y lo pasivo. En efecto, no hay acción causal si falta uno de estos ingredientes; de ahí Enesidemo infiere que lo que recibe la actividad causal también es causa, pues si lo que recibe tal actividad no tiene la aptitud apropiada, no puede darse el efecto. ¿Por qué, entonces, –se pregunta Sexto– el fuego mismo es causa de la quemadura, pero no lo es la aptitud o adecuación de los leños? Sin duda, si no hay fuego no puede haber quemadura, pero si los leños no se encuentran apta o apropiadamente dispuestos para la combustión, o sea, si no se da la "aptitud apropiada" de los leños, tampoco se producirá combustión (texto **14.12**). Sin embargo, si hemos de creerle a Clemente –y es mejor creerle, pues si no lo hacemos tendremos que desechar una fuente crucial para la reconstrucción de la teoría estoica de la causalidad–, los estoicos ya habían tenido en cuenta la interacción entre lo que actúa y lo que recibe la acción cuando argumentan que A y B, siendo ambos cuerpos y el uno lo activo y el otro lo pasivo, *pueden* ser causas uno del otro, *aunque no del mismo modo* en que se dice que algo es causa. El cuchillo es para la carne causa del predicado "estar cortada" (que es la condición o estado en que queda la carne después de la acción causal del cuchillo) y la carne (lo pasivo en la relación cuchillo-carne) es causa para el cuchillo del predicado "cortar", o sea, la carne –que es lo que recibe la acción– hace que, causa que el cuchillo, lo activo, también satisfaga un predicado: "cortar" (cf. **14.11**). Pero, ¿por qué los estoicos habrán pensado que la aptitud, estado o condición de lo que recibe la acción no puede ser causa más que como condición necesaria? Porque la diferencia entre lo que es causa en sentido estricto –que es causa en el actuar y porque puede o es capaz de producir una acción en sentido activo– y lo que es "causa" como condición necesaria es que esto último solamente es capaz de recibir la acción, nunca de producirla en un sentido activo. La actividad es del cuchillo, no de la carne, pero sin la carne no puede haber un efecto como "ser cortada" (dicho de la carne) ni una acción como "cortar" (dicho del cuchillo). Pero, inversamente, lo activo puede ejercer su acción si se dan ciertas condiciones. Los estoicos de hecho aceptaron que el fenómeno causal es un "relativo": el bisturí es causa *de algo* en el corte, y *para algo* en la carne (cf. **14.15**), pero eso no significa que la carne tenga algún tipo de potencia activa. En el ejemplo el fuego es lo activo, el leño lo pasivo. El fuego es causa en sentido estricto porque hace que, causa que el leño satisfaga el predicado "estar quemado". Pero para que eso ocurra lo pasivo, *i.e.* lo que recibe la acción causal, debe encontrarse en una cierta aptitud o condición. El fuego puede tener la fuerza o potencia activa de quemar, pero si la leña está mojada no podrá hacerlo. Dicho de otro modo, el fuego no puede ejercer su fuerza activa si lo que ha de recibirla no se encuentra apropiadamente apto o dispuesto para ello. La aptitud de lo que recibe la fuerza activa, entonces, no es causa en sentido estricto, sino la condición sin la cual no puede producirse el efecto en la interacción entre el fuego y la leña porque la aptitud es solamente una condición necesaria, nunca suficiente. Éste es el sentido en el que Clemente (texto **14.11**) dice que sería ridículo decir que el fuego no es causa de la quemadura, sino los leños, o que la daga no es la causa del corte, sino la carne, o que no es la fuerza de su contrincante la causa de que un atleta sea vencido, sino su propia debilidad. El mismo Clemente presenta una discusión sobre el sentido en el que puede decirse que las condiciones necesarias son causas, aunque no causas en sentido estricto. Clemente observa que la *conditio sine qua non* no puede ser causa porque no es algo cohesivo, sino algo auxiliar, y concluye que la causa se concibe en el actuar. Ahora bien, si todo lo que actúa produce el efecto junto con la aptitud o adecuación de lo actuado –ya que la causa produce una cierta disposición en lo actuado y cada cosa recibe la acción causal de acuerdo con su propia naturaleza–, entonces, la aptitud del objeto que recibe la acción causal *es capaz de producir el efecto*, pero en un sentido débil, y es causa en el sentido de "explicación causal" (αἰτία) –que es un incorpóreo– pues ofrece la explicación (λόγος) de las condiciones sin las cuales no se produce tal efecto. En el ejemplo del maestro y el estudiante Cle-

mente (cf. **14.11**) identifica "la explicación de las condiciones sin las cuales no" con el tiempo que implica un proceso de aprendizaje (proceso en el cual el maestro es la causa cohesiva, el padre la causa preliminar del aprendizaje, la condición natural del que está aprendiendo la causa auxiliar y el tiempo la explicación de la condición sin la cual no se da el aprendizaje). De todos modos, la "explicación de las condiciones sin las cuales no" es en ambos casos un incorpóreo: en el ejemplo del maestro y el alumno el tiempo, en éste la aptitud en la que debe encontrarse lo que es causado, un estado. La pregunta en este caso es cuál es el estatuto ontológico de los estados para los estoicos; si es un efecto (y los estados son modelos apropiados de efectos; cf. **14.10**), debe ser un incorpóreo. Sin embargo, Galeno informa que los estoicos sostenían que los movimientos (o procesos: κινήσεις) son cuerpos y un estado puede entenderse como un cierto tipo de proceso (*Sobre las cualidades incorpóreas*, 19, 480, *SVF* 2.385).

Ahora bien, ¿qué significa que la causa produce una cierta disposición en lo actuado? Debe significar que produce un cierto estado diferente del que el objeto ya tenía antes de recibir la acción causal y que era condición previa de la acción causal de la causa en sentido estricto. Uno podría pensar que la discusión del valor de la aptitud o condición de lo actuado no es una posición estoica, sino que se trata de un desarrollo de Clemente; pero como vimos, el mismo tema aparece en el contexto de una discusión crítica de Sexto (aparentemente citando un argumento del escéptico Enesidemo; texto **14.12**), quien concluye que "el que sostiene que el fuego es causa de 'estar quemado' es el más extravagante o absurdo (ἀτοπώτατος)"; el que sostiene eso es, claramente, un estoico. Lo que en realidad le resulta absurdo o extravagante a Sexto es la tesis de que el efecto es un predicado. Algunos intérpretes piensan que cuando los estoicos dicen que el efecto es un predicado deben querer decir que el efecto no es el predicado mismo, sino que lo que recibe la acción causal satisfaga lo que describe el predicado. Esto es tanto como decir que cuando el predicado es satisfecho "se actualiza" o "se da". Cuando Crisipo argumenta que "pasear (un predicado y, por tanto, un incorpóreo) me pertenece o existe para mí cuando estoy paseando, pero cuando estoy acostado o sentado no me pertenece o no existe" (Estobeo, *Ecl.*, 1.106, 22-23, incluido en *SVF* 2.509, LS 51B), lo que está indicando es que el predicado incorpóreo coincide con un cierto hecho o suceso y que por eso uno puede decir (en sentido amplio, κατὰ πλάτος) que el incorpóreo pertenece o *existe* ("en sentido amplio" porque en sentido estricto los incorpóreos no existen, sólo subsisten; cf. Sexto, *AM* 9.212; Estobeo, *Ecl.* 1. 106, 5-23). Esta explicación ayuda a entender la sofisticación de la tesis de que el efecto *es* un predicado, porque un predicado estoico describe el estado en que se encuentra algo (el dedo dolorido después de la acción de la daga) o lo que le sucede o acontece a algo (el caminar de alguien que está caminando). La explicación de los estoicos suena extravagante porque, como a veces nosotros, los contemporáneos de los estoicos tendían a pensar que los efectos eran entidades corpóreas. Las objeciones a los estoicos parecen haber sido que si los efectos son predicados, no se explica cómo deben entenderse aquellos procesos cuyo resultado es la producción de nuevas entidades corpóreas. O sea, los que presentaron objeciones a los estoicos creyeron que los efectos *eran* predicados, no *sólo* que lo causado satisfaga el predicado; cada vez que se produce el efecto el cuerpo causado debe satisfacer el predicado, pero esto, en opinión de los críticos de los estoicos, no explica la producción de nuevas entidades. Esta dificultad es la que, probablemente, llevó a pensar a algunos estoicos que el efecto no es sólo un predicado, sino una proposición: "las llamadas 'causas de proposiciones', como por ejemplo 'se genera un barco', cuyo caso recto es 'generarse un barco' " (cf. **14.11**), la cual resulta verdadera a partir de la actividad del constructor de barcos. Cuando los estoicos decían que el efecto es un predicado no lo hacían solamente porque pensaban que lo que recibe la acción satisface el predicado; la causa no recibe una acción (por eso es causa en sentido estricto), pero cuando ejerce su acción satisface un predicado (cuando el cuchillo corta la carne satisface el predicado "cortar"), lo cual no la convierte



en un efecto. Los estoicos tomaron en serio la dificultad (que probablemente se les presentó) de en qué sentido el efecto es un predicado, aunque no porque pensaran que el efecto no podía ser un decible, sino porque creyeron que no podía ser *únicamente* un decible deficiente o incompleto (*i.e.* un predicado, el decible cuya expresión –ἐκφορά– es incompleta, como "escribe"; el decible completo –un ἀξίωμα – es aquel cuya expresión es completa, como "Sócrates escribe"; DL 7.63). Si el efecto de la interacción causal entre dos cuerpos se describe con una proposición se explica mejor cuál es el cuerpo que recibe una modificación en su estado dando lugar así, *en cierto modo*, a un nuevo cuerpo: "la carne es cortada". Con esto no queremos decir que un cuerpo, "carne no cortada", deje de existir en absoluto y sea remplazado por "otro" cuerpo ("carne cortada"). Pero en la medida en que la carne es cualificada de una manera distinta después de recibir la acción causal del cuchillo se convierte en un cuerpo diferente.

Los ejemplos que encontramos en los textos estoicos se refieren, mayormente, a estados (o cambios de estado) o a cosas que le suceden a entidades ya existentes. Ahora bien, si el efecto es no sólo un predicado sino también una proposición, el efecto sigue siendo un incorpóreo, pues una proposición, igual que un predicado, es para los estoicos un incorpóreo. Pero, ¿por qué insisten tanto los estoicos en sugerir que el efecto debe ser un incorpóreo? (cf. **14.10** y **14.19**). Porque lo que hay que explicar es cómo es cualificado (por la causa cohesiva, *i.e.* por el πνεῦμα) "lo pasivo". O sea, la totalidad de lo real es el resultado de la actividad de lo activo sobre lo pasivo, siendo "lo activo" el πνεῦμα que se difunde por todo y que, al disponer o cualificar de diferentes maneras lo pasivo, da lugar a la distinción de los cuerpos discretos y sus cualidades peculiares (cf. texto **14.27**). La generación de un animal, una persona o una cualidad en una entidad luego de generada se explica como el efecto incorpóreo de la interacción entre lo activo y lo pasivo: cuando lo activo actúa sobre lo pasivo y el grado de tensión de lo activo ocasiona que lo predominante en una entidad particular sea el grado de tensión del πνεῦμα que da lugar a los entes naturales (*i.e.* φύσις) el efecto entre lo activo y lo pasivo es "se genera una rosa"; cuando el jardinero poda la rosa el efecto de la interacción de la tijera sobre la rosa y de la rosa sobre la tijera es "estar podada" y "podar", respectivamente. Lo mismo debe valer para las infinitas entidades del mundo y para sus infinitas cualificaciones.

En el texto **14.10** nos enteramos de que Crisipo parece haber introducido una sofisticada distinción entre αἰτία y αἴτιον. Ambos términos ya habían sido usados indistintamente por Platón y Aristóteles (*Tim.* 28A4-5, *Fed.* 95E9, 96A9, 97C3-7, 99B3-4; para Aristóteles véase *Fís.* 2.3). Aunque es cierto que Aristóteles utiliza indistintamente αἰτία y αἴτιον, no es menos cierto que no siempre piensa en "causas", sino también en "explicaciones causales". Hay algunos pasajes aristotélicos que muestran que el εἶδος funciona como un principio de explicación causal más que como causa *qua* principio activo, ya que es el enunciado [λόγος] de la esencia [τὸ τί ἦν εἶναι] de algo: *Fís.* 194b26ss.. Esto explica también que en los *A.Po.* las αἰτίαι sean términos medios de silogismos demostrativos; cf. 94a35-36; 95a19-b16). De acuerdo con Estobeo, sin embargo, Crisipo sostuvo que una αἰτία es un λόγος de un αἴτιον (Estobeo, *Ecl.* 1.138, 23-139, 4; *SVF* 2.336; cf. LS 55A). El problema es cómo debe entenderse la distinción αἰτία-αἴτιον y si, efectivamente, hay tal distinción. Para hacer notar la diferencia entre ambos términos varios estudiosos han interpretado αἰτία como un ítem proposicional o como una explicación. Si se entiende así el pasaje uno podría traducir estas líneas como lo hemos hecho: "Y [dice] que una *explicación causal* (αἰτία) es la fórmula proposicional (o el enunciado: λόγος) de una causa (αἴτιον) o una fórmula proposicional que se refiere a una causa en cuanto causa". Para nosotros, que solemos distinguir entre "causa" –como un ítem "real", un agente, un hecho– por un lado, y una explicación como un ítem proposicional, por el otro, la distinción αἰτία-αἴτιον (siendo la αἰτία el ítem proposicional y el αἴτιον el ítem real)

resulta muy convincente. Si hay al menos una razón para pensar que αἰτία debe entenderse en un sentido proposicional, el pasaje debe entenderse de la siguiente manera: cuando uno describe el calentarse de la piedra en la sentencia "el sol calienta la piedra" *dice* la explicación causal (αἰτία), *i.e.* el ítem proposicional que describe el hecho o evento causado por el sol (el αἴτιον) y, eventualmente, lo verdadero (un incorpóreo, según los estoicos, porque es un predicado que participa de un discurso, es una "cualidad incorpórea" que pertenece al género de los λεκτά; cf. capítulo 8) de la proposición que describe tal hecho o evento. Dicha "explicación causal" describe el fenómeno del aumento de temperatura que le sucede a la piedra o, más precisamente, el significado de la sentencia "el sol calienta la piedra" cuando uno dice esa frase a una persona que entiende el castellano. La αἰτία, entonces, que es co-extensiva al λόγος entendido como la fórmula proposicional portadora del significado de la oración, es la *explicación* causal de la causa en sentido estricto (αἴτιον): el sol, que actúa sobre la piedra y que produce el efecto "estar caliente" (cf. **14.19**).

La interacción entre cuerpos discretos, como la carne y el bisturí, el sol y la cera, el maestro y el alumno ofrece los ejemplos más claros de cómo opera una causa cohesiva estoica. Pero antes de que uno pueda decir que *x* es bisturí o que *y* es carne, debe haber alguna relación causal previa entre los ingredientes activo y pasivo de las cosas, *i.e.* entre los elementos activos (aire y fuego) y los elementos pasivos (agua y tierra) que, como ya lo había sido en la física griega tradicional, son los ingredientes elementales de los que todas las cosas se constituyen (sobre los elementos cf. capítulo 15). Según la explicación estoica, el factor activo es, valga la redundancia, "lo activo" o "productivo" (ποιοῦν) y el pasivo "lo pasivo", o "lo que recibe o experimenta la acción" (πάσχον) que, en un objeto como el bisturí, puede entenderse a partir del examen de los elementos de los que se compone: fuego y aire (elementos activos) y agua y tierra (elementos pasivos). Lo activo y lo pasivo son los dos principios básicos de la ontología estoica; que el πνεῦμα es corpóreo no presenta demasiadas dificultades para los estoicos, pues, por definición, si es algo activo –como lo es– debe ser corpóreo. Aunque lo pasivo –la sustancia sin cualidad, la materia (cf. **14.1**) – no sea un cuerpo en el sentido de uno de los tipos de cuerpo distinguidos por los estoicos (cuerpos "unificados", "contiguos", "discretos"; Simplicio, *in cat.*214, 28, *SVF* 2. 391), es de todos modos corpóreo, pues es capaz de recibir una acción. Ahora bien, si es cierto que siempre que está presente la causa también debe estar presente el efecto, y si el πνεῦμα está presente en todo lo real, *i.e.* en todo lo corpóreo, ¿cómo se explican los diferentes efectos que el πνεῦμα produce en un mismo cuerpo? Una respuesta que tiene cierta base textual es que eso se explica debido a los diferentes grados de tensión del πνεῦμα. Cleantes, informa Plutarco, parece haber sostenido que la tensión (τόνος) del πνεῦμα es un golpe de fuego y que si dicha tensión en el alma se vuelve conveniente para cumplir lo que le compete se llama "fuerza" o "poder" (δύναμις) y, así los diferentes grados de tensión neumática en que se encuentra el alma es continencia (ἐγκράτεια), valentía, justicia o templanza, dependiendo de si la situación del caso debe ser soportada o resistida, si se trata de merecimientos o de elecciones y evitaciones, respectivamente (Plutarco, *SR* 1034D-E). Esto significa que las disposiciones virtuosas de un agente racional también son entendidas como casos de buena tensión (εὐτονία) del πνεῦμα (cf. Galeno, *PHP* 270, 10-24; 272, 9-274, 26). Estos pasajes que acabamos de citar son, a nuestro juicio, muy útiles para advertir la funcionalidad que tiene postular el πνεῦμα como causa cohesiva en diferentes dominios de explicación; el problema de la causalidad y, en particular, de la causa cohesiva o cohesiva no se limita a ser una explicación puramente física, sino que se extiende al dominio de la ética y de la teoría de la acción, aunque el origen de la teoría tiene probablemente un acento especial en el aspecto físico pues el πνεῦμα es descrito, en su sentido físico más estricto, como un compuesto de aire y fuego (cf. capítulo **14.15**). En efecto, el aire y el fuego –los ingredientes básicos de los que se compone el πνεῦμα– a causa de su εὐτονία o buena tensión,



son cohesivos respecto de sí mismos y cuando se mezclan con la tierra y el agua –que son elementos pasivos– les proveen unidad, tensión (τόνος), permanencia (μόνιμον) y sustancialidad (οὐσιῶδες; Plutarco, *CN* 1085C). El πνεῦμα como causa cohesiva es responsable de la existencia del objeto, evento o estado de cosas, así como de sus estados y cualidades (cf. **14.26-14.27**).

Pero, ¿qué hace al πνεῦμα tan especial para operar como factor activo y, como lo indican algunos textos, para identificarse con la causa cohesiva? La respuesta es de nuevo que el πνεῦμα, que es un cuerpo sutil en movimiento cuya tensión dinámica se manifiesta en un constante movimiento hacia adentro y hacia fuera (Alejandro, *Mixt.* 224, 23-24, Nemesio, *NH* 70-71 y texto **14.27**), puede estar presente en todos los estratos de la realidad y esto debe entenderse no en el sentido de que es un cuerpo distinto del cuerpo en cuestión (como esta silla, esta planta o este animal), sino que se trata siempre del mismo πνεῦμα "cualificante" en diferentes grados de tensión. Por eso, sostienen los estoicos, en cualquier cuerpo el πνεῦμα es lo que hace que el cuerpo tenga la forma que tiene, lo que lo informa y, por lo tanto, lo que hace que un cuerpo discreto particular sea ese cuerpo y no otro en tanto es ese cuerpo. El πνεῦμα, entonces, cualifica la materia sin cualidad dando lugar así a "nuevas" entidades y cuando se difunde (διῆκον) a través de la totalidad del cosmos, cambia sus denominaciones (προσηγορίαι) de acuerdo con las alteraciones (παραλλάξεις) de la materia a través de la cual ha pasado (Ps. Plutarco, 882a, *SVF* 2.1027, LS 46A). Este pasaje resulta particularmente útil para mostrar cómo el predicado incorpóreo que resulta de la interacción entre lo activo y lo pasivo puede ser entendido como un "estar dispuesto de una determinada manera". Una προσηγορία es para los estoicos, en su uso técnico más estricto, un nombre de clase, es una parte del λόγος que significa una cualidad común ("hombre", "caballo"; DL 7.58). Los nombres en cuanto signos son objetos físicos, pero sus significados son incorpóreos. Los estoicos parecen sugerir que las cosas que clasificamos bajo una clase ("caballo", "hombre") no son más que porciones de hálito (πνεῦμα) que cambia sus denominaciones (de clase) según sea la alteración de la materia por la que pasa. O sea, parece que, tal como sucedía con lo que actúa y lo que recibe la acción en el caso de los objetos concretos de nuestro mundo empírico, el tipo de materia por la que pasa el πνεῦμα también desempeña un papel en el resultado de la actividad causal de "lo activo", de modo que en algunos casos el resultado de tal acción causal sea "ser buey" o "ser piedra".

Para terminar con este comentario, regresaremos brevemente a estudiar la causa cohesiva, un tipo de causalidad que, según Galeno (cf. **14.24**), nadie llamó así antes de los estoicos. A pesar de su aceptación de algunas tesis estoicas como la de la tensión del πνεῦμα, Galeno es particularmente crítico del concepto de causa cohesiva en su forma de "poder cohesivo". En sus estudios sobre los músculos, arterias, y venas Galeno repara en la noción de "tensión" como un recurso explicativo legítimo para dar cuenta de ciertos fenómenos que se observan en los animales. En uno de sus ejemplos explica de qué modo un ave en lo alto del cielo parece estar en el mismo lugar. Según Galeno, lo que ocurre es que el ave está contrabalanceando el movimiento hacia abajo (debido al peso de su propio cuerpo) por una sucesión de movimientos musculares; el ave permanece suspendida porque su empuje hacia arriba iguala su peso (que la empuja hacia abajo). Lo que hace el ave es estar moviéndose hacia arriba y hacia abajo, pero ese movimiento es imperceptible y por eso da una apariencia de inmovilidad. Si el animal fuera privado de su tensión muscular, caería rápidamente hacia abajo (*Motu musc.* 4.402, 12-403, 10, *SVF* 2.450). Como se ve, Galeno admite la posibilidad de un movimiento tensional pues debe distinguirse entre el reposo y el estado en que se encuentra un cuerpo sobre el cual se aplican fuerzas iguales en cuanto a la intensidad pero opuestas. A pesar de que Galeno parece admitir la explicación del movimiento tensional (propio del πνεῦμα estoico), argumenta que si se admite que todo lo existente requiere de una causa cohesiva se con-

cluirá en un absurdo. El argumento de Galeno en el texto **14.23** tiene la siguiente secuencia: se afirma (1) que todo lo existente requiere de una causa cohesiva; ello es absurdo porque (2) la causa cohesiva es o bien algo que procede del dominio de lo existente o algo que procede del de lo no existente; pero (3) si procede del de lo no existente y sostiene que cada existente requiere de un no existente para existir, se cae en un absurdo. Pero (4) si la causa cohesiva pertenece al dominio de lo existente, por (1) también necesitará de una causa cohesiva. Por lo tanto, (5) si todo lo existente requiere de una causa cohesiva para existir, resultará que la causa cohesiva misma requiere de otra causa cohesiva, y ésta de otra, y así al infinito. La imputación que Galeno hace en (3) es claramente incorrecta, pues si algo va a ser causa de otra cosa debe, *ex hypothesi* ser un ὄν, un existente, no un no existente. Si esto es así, el absurdo denunciado en (3) no se da. Galeno cree encontrar otro absurdo en el texto **14.23**: según él, los estoicos no han dado una demostración de que el πνεῦμα se cohesione a sí mismo y a las demás cosas. Galeno cree encontrar una prueba del absurdo estoico en el dominio sensible, porque lo que se cohesiona a sí mismo es lo duro o resistente, en tanto que lo blando y dúctil requiere algo que lo cohesione. Pero el presupuesto estoico es muy diferente: lo que en mayor grado contiene partículas finas, blandas y tenues (el πνεῦμα), eso es causa de la dureza y resistencia de los cuerpos. Lo que los estoicos sugieren en su noción de πνεῦμα como factor cohesionante es una sustancia material y activa que se define mejor como una fuerza.

Como puede advertirse a partir de lo discutido, en los textos estoicos es posible leer entre líneas las teorías causales de Platón y Aristóteles, aunque la teoría causal estoica tiene una ontología subyacente completamente diferente que hace que la propia teoría introduzca elementos novedosos significativos que no habían sido considerados por la filosofía precedente.

# Textos Anotados
# Teoría de los Principios y de la Causalidad

### 14.1 DL 7.134 (*SVF* 1.85; 493; 2.299-300; LS 44B; *FDS* 744-745)

Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ Περὶ οὐσίας, Κλεάνθης δ' ἐν τῷ Περὶ τῶν ἀτόμων, Χρύσιππος δ' ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν πρὸς τῷ τέλει, Ἀρχέδημος δ' ἐν τῷ Περὶ στοιχείων καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ δευτέρῳ τοῦ Φυσικοῦ λόγου. διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι. ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι.

**2** εἶναι om. F **4** ante δημιουργεῖν Marcovich suppl. διήκοντα **9** <καὶ> add. Stephanus **10** ἀσωμάτους Suda, von Arnim, Todd, Sandbach : ἀσώματα ΦD : σώματα BPF Edelstein-Kidd, Marcovich, Long-Sedley, Mansfeld : ἀσωμάτους Lipsius

**9** ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους La idea de que los elementos, a diferencia de los principios, no son ni ingénitos ni indestrutibles también figura, aunque de modo implícito, en Sexto Empírico, *AM* 10.312, quien afirma que, para los estoicos, los cuatro elementos se *generan* por alteración de una materia carente de cualidades.

**10** Las lecturas ἀσωμάτους y ἀσώματα plantean no sólo dificultades filológicas –es probable que ἀσωμάτους sea una anticipación de ἀμόρφους, dicho también de los principios–, sino también dificultades filosóficas de peso. La lectura de von Arnim (ἀσωμάτους, seguida por Edelstein-Kidd 1972: 40, Todd 1978: 139-143 y Christensen 1962: 11) va en contra de la mayor parte de los testimonios que informan que, para los estoicos, sólo es causa aquello cuya naturaleza es de carácter corpóreo, y dios (el principio activo) sin duda es causa. Para una explicación más detallada sobre la conveniencia de leer σώματα cf. Long-Sedley 1987: 1, 273-74 y Mansfeld 1978: 162 y 168-69. El problema de los principio (que son cuerpos) es discutido en detalle por Kidd (1988: 105-106), quien muestra la dificultad filosófica e histórica de seguir la lectura del léxico Suda.

### 14.2 Estobeo, *Ecl.* 1. 133, 6-11 (*FDS* 741)

Χρυσίππου Στωικοῦ. Τῶν κατὰ ποιότητα ὑφισταμένων πρώτην ὕλην· ταύτην δὲ ἀΐδιον, οὔτε αὔξησιν οὔτε μείωσιν ὑπομένουσαν, διαίρεσιν δὲ καὶ σύγχυσιν ἐπιδεχομένην κατὰ μέρη, ὥστε φθορὰς γίγνεσθαι ἔκ τινων μερῶν εἴς τινα [οὐ] κατὰ διαίρεσιν, ἅμα κατ' ἀναλογίαν τῇ συγχύσει τινῶν γιγνομένων ἔκ τινων.

**3** [οὐ] del. Usener / ἅμα Usener : ἄλλα FP **4** ἔκ τινων Wachsmuth : ἔκ τινος FP

**1-4** El contexto en el que aparece el pasaje es el de la discusión del problema de la materia; unas líneas antes se cita la tesis del estoico Zenón, según la cual "la sustancia de todo lo existente es la materia primera" (cf. la misma tesis abajo, texto **14.8**), y dicha materia en su totalidad es eterna y no admite el más o el menos. En ambos casos el enfoque es parecido: la materia es siempre la sustancia de alguna cosa.

### 14.3 Orígenes, *Orat.* 27.8, 9-27 (*SVF* 2.318)

τοῖς δὲ ἐπακολουθητικὴν αὐτὴν εἶναι νομίζουσι προηγουμένην δὲ τὴν τῶν σωμάτων ὅροι αὐτῆς οὗτοί εἰσιν· οὐσία ἐστὶν ἡ πρώτη τῶν ὄντων ὕλη, καὶ ἐξ ἧς τὰ ὄντα, ἢ τῶν σωμάτων ὕλη, καὶ ἐξ ἧς τὰ σώματα, ἢ τῶν ὀνομαζομένων, καὶ ἐξ ἧς τὰ ὀνομαζόμενα, ἢ τὸ πρῶτον ὑπόστατον ἄποιον ἢ τὸ προϋφιστάμενον τοῖς οὖσιν ἢ τὸ πάσας δεχόμενον τὰς μεταβολάς τε

καὶ ἀλλοιώσεις, αὐτὸ δὲ ἀναλλοίωτον κατὰ τὸν ἴδιον λόγον, ἢ τὸ ὑπομένον πᾶσαν ἀλλοίωσιν καὶ μεταβολήν. κατὰ τούτους δὲ ἡ οὐσία ἐστὶν ἄποιός τε καὶ ἀσχημάτιστος κατὰ τὸν ἴδιον λόγον ἀλλ' οὐδὲ μέγεθος ἀποτεταγμένον ἔχουσα, πάσῃ δὲ ἔγκειται ποιότητι καθάπερ ἕτοιμόν τι χωρίον. ποιότητας δὲ διατακτικῶς λέγουσι τὰς ἐνεργείας καὶ τὰς ποιήσεις κοινῶς, ἐν αἷς εἶναι τὰς κινήσεις καὶ σχέσεις συμβέβηκεν· οὐδέ τινος γὰρ τούτων κατὰ τὸν ἴδιον λόγον μετέχειν φασὶ τὴν οὐσίαν, ἀεὶ δέ τινος αὐτῶν ἀχώριστον εἶναι πάθει τήνδε, οὐδὲν ἧττον καὶ ἐπιδεκτὴν πασῶν τῶν τοῦ ποιοῦντος ἐνεργειῶν, ὡς ἂν ἐκεῖνο ποιῇ καὶ μεταβάλλῃ· ὁ γὰρ συνὼν αὐτῇ τόνος καὶ δι' ὅλων κεχωρηκὼς πάσης τε ποιότητος καὶ τῶν περὶ αὐτὴν αἴτιος ἂν οἰκονομιῶν· δι' ὅλων τε μεταβλητὴν καὶ δι' ὅλων διαιρετὴν λέγουσιν εἶναι, καὶ πᾶσαν οὐσίαν πάσῃ συγχεῖσθαι δύνασθαι, ἡνωμένην μέντοι.

**2** ἡ πρώτη von Arnim / ἡ τῶν σωμάτων von Arnim **3** ἡ τῶν ὀνομαζομένων von Arnim **8** καὶ ταῖς σχέσεις von Arnim **10** παθητὴν δε οὐδὲν von Arnim **12** αἴτιος ἦν von Arnim

**6-7** ἡ οὐσία ἐστὶν ἄποιός τε καὶ ἀσχημάτιστος ... πάσῃ δὲ ἔγκειται ποιότητι καθάπερ ἕτοιμόν τι χωρίον. La sustancia sin cualidad ni forma es la materia entendida como el sustrato universal, la materia primera que es eterna y que no varía en magnitud (cf. texto **14.8**, donde se habla de "materia de todas las cosas" para designar a esa sustancia sin cualidad ni forma).

**10-11** οὐδὲν ἧττον καὶ ἐπιδεκτὴν ... τοῦ ποιοῦντος ἐνεργειῶν Se trata de la actividad del principo activo sobre la materia, el principio pasivo.

**11-13** ὁ γὰρ συνὼν αὐτῇ τόνος καὶ δι' ὅλων ... αἴτιος ἂν οἰκονομιῶν De nuevo aparece aquí el principio activo, pero, esta vez, en su forma de πνεῦμα, el aliento o hálito que penetra todas las cosas y gracias al cual cada cosa es lo que es y continúa siendo lo que es y no otra cosa en tanto su πνεῦμα se encuentre en un grado de tensión tal que permite que el objeto sea ese objeto y no otro (para la identificación del πνεῦμα con la causa cohesiva y, en general, con el principio activo cf. Nemesio, *NH* 18, 5-8, *SVF* 2.451; texto **14.27**; Alejandro de Afrodisia, *Mixt.* 224, 24-5). El πνεῦμα, que es un cuerpo sutil en movimiento cuya tensión dinámica se manifiesta en un constante movimiento hacia adentro y hacia fuera (Alejandro, *Mixt.* 224, 23-24, Nemesio, *NH* 70-71), puede estar presente en todos los estratos de la realidad y esto debe entenderse no en el sentido de que es un cuerpo distinto del cuerpo en cuestión, sino que se trata siempre del mismo πνεῦμα "cualificante" en diferentes grados de tensión. En cualquier cuerpo el πνεῦμα es lo que hace que el cuerpo tenga la forma y cualidades que tiene y, por lo tanto, lo que hace que un cuerpo discreto particular sea ese cuerpo y no otro en tanto es ese cuerpo. El πνεῦμα, entonces, cualifica la materia sin cualidad dando lugar así a "nuevas" entidades, y cuando atraviesa o "se difunde" (διῆκον) a través de la totalidad del cosmos, cambia sus denominaciones (προσηγορίαι) de acuerdo con las alteraciones (παραλλάξεις) de la materia a través de la cual ha pasado. Cf. *DG* 305, 15-306, 11, que citamos en el capítulo 17 (texto **17.7**).

## 14.4 Estobeo, *Ecl.* 1.133, 18-23 (*FDS* 741)

Ποσειδωνίου."Εφησε δὲ ὁ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ ὕλην ἄποιον καὶ ἄμορφον εἶναι, καθ' ὅσον οὐδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχῆμα οὐδὲ ποιότητα καθ' αὑτήν, ἀεὶ δ' ἔν τινι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. Διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης, τὴν <αὐτὴν> οὖσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν, ἐπινοίᾳ μόνον.

**5** τὴν οὖσαν del. Heeren / αὐτὴν add. Hirzel

**1-4** El texto aparece en un pasaje de Estobeo en el que se está discutiendo el problema de la materia (ὕλη) y se la define como "lo que subyace a toda generación, destrucción y los demás cambios". Algunos estudiosos han visto en este pasaje una nueva posición heterodoxa de Posidonio respecto de la tesis estoica de los dos principios (a partir de este texto Edelstein sostiene que Posidonio separó los elementos activos y pasivos, y que el elemento pasivo sólo existe en la forma de los cuatro elementos, es decir, como sustancias cualificadas. Cf. Edelstein 1936: 291-293). La supuesta diferencia entre οὐσία y ὕλη es sólo conceptual (ἐπινοίᾳ) pues, en realidad (κατὰ τὴν ὑπόστασιν) son lo mismo.



## 14.5 Alejandro de Afrodisia, *Mixt.* 224, 32-225, 3 (*SVF* 2.310; LS 45H)

αἰτιάσαιτο δ' ἄν τις εὐλόγως αὐτῶν ἐνταῦθα τοῦ λόγου γενόμενος καὶ τὸ δύο ἀρχὰς τῶν πάντων λέγοντας εἶναι ὕλην τε καὶ θεόν, ὧν τὸν μὲν ποιοῦντα εἶναι τὴν δὲ πάσχουσαν, μεμῖχθαι τῇ ὕλῃ λέγειν τὸν θεόν, διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντα καὶ σχηματίζοντα αὐτήν, καὶ μορφοῦντα καὶ κοσμοποιοῦντα τούτῳ τῷ τρόπῳ.

**2** ποιοῦντα Bruns : ποιοῦν codd. **3** λέγειν Apelt : λέγει codd.

**2-3** μεμῖχθαι τῇ ὕλῃ λέγειν τὸν θεόν Que dios está "mezclado con la materia" es una de las tesis estoicas inaceptables para cualquier platónico o peripatético (como Alejandro). La difusión de dios por la totalidad de la materia es la tesis que da lugar a la afirmación de que los estoicos son "panteístas", y es un tipo de actividad que debe ser entendida en conexión con la actividad del πνεῦμα (cf. supra texto **14.3**, nota a las líneas 12-13).

## 14.6 Sexto Empírico, *PH* 3.1

περὶ ἀρχῶν δραστικῶν. Καὶ ἐπειδὴ παρὰ τοῖς πλείστοις συμπεφώνηται τῶν ἀρχῶν τὰς μὲν ὑλικὰς εἶναι, τὰς δὲ δραστικάς, ἀπὸ τῶν δραστικῶν τὴν ἀρχὴν τοῦ λόγου ποιησόμεθα· ταύτας γὰρ καὶ κυριωτέρας τῶν ὑλικῶν φασιν εἶναι.

## 14.7 Sexto Empírico, *AM* 9.11-12 (*SVF* 2.301)

οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς δύο λέγοντες ἀρχάς, θεὸν καὶ ἄποιον ὕλην, τὸν μὲν θεὸν ποιεῖν ὑπειλήφασι, τὴν δὲ ὕλην πάσχειν τε καὶ τρέπεσθαι.

## 14.8 DL 7.150 (*SVF* 2.316 y 2.482; LS 50B; *FDS* 742)

Οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν καὶ Ζήνων. ὕλη δέ ἐστιν ἐξ ἧς ὁτιδηποτοῦν γίνεται. καλεῖται δὲ διχῶς, οὐσία τε καὶ ὕλη, ἥ τε τῶν πάντων καὶ ἡ τῶν ἐπὶ μέρους. ἡ μὲν οὖν τῶν ὅλων οὔτε πλείων οὔτ' ἐλάττων γίνεται, ἡ δὲ τῶν ἐπὶ μέρους <καὶ πλείων καὶ ἐλάττων>. σῶμα δέ ἐστι κατ' αὐτοὺς ἡ οὐσία, καὶ πεπερασμένη καθά φησιν Ἀντίπατρος ἐν δευτέρῳ Περὶ οὐσίας καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Φυσικῇ. καὶ παθητὴ δέ ἐστιν, ὡς ὁ αὐτός φησιν· εἰ γὰρ ἦν ἄτρεπτος, οὐκ ἂν τὰ γινόμενα ἐξ αὐτῆς ἐγίνετο· ἔνθεν κἀκεῖνος ‹φησιν› ὅτι ἥ τε τομὴ εἰς ἄπειρόν ἐστιν. (ἣν ἄπειρον <οὐκ εἰς ἄπειρόν> φησιν ὁ Χρύσιππος· οὐ γάρ ἐστί τι ἄπειρον, εἰς ὃ γίνεται ἡ τομή. ἀλλ' ἀκατάληκτός ἐστι.)

**2** ὁτιδηποτοῦν D : ὁδηποτοῦν BPF **4** <καὶ πλείων καὶ ἐλάττων> add. Stephanus **7** κἀκεῖνος ‹φησιν› ὅτι Hermann : κἀκ‹ολουθ›εῖν ὡς von Arnim, Hülser : κἀκεῖνος BP : κἀκεῖνο dg **7-8** <οὐκ εἰς ἄπειρόν> add. von Arnim **8** ἡ ‹τοῦ σώματος› τομὴ Marcovich

**2** ὕλη δέ ἐστιν ἐξ ἧς ... γίνεται Para el antecedente aristotélico de esta caracterización de materia cf. *Fís.* 194b24.

**3-4** ἥ <sc. ὕλη> τε τῶν ... ἐπὶ μέρους La materia de todas las cosas es el sustrato universal de todo lo que existe (Calcidio, *in Tim.* 292-293; *SVF* 1.888; LS 44D-E); la materia de las partes, en cambio, debe ser "materia próxima o determinada".

## 14.9 Plutarco, *CN* 1085B-C (*SVF* 2.313; LS 47G)

Στοιχείου γε μὴν ἔννοια καὶ ἀρχῆς κοινὴ πᾶσιν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀνθρώποις ἐμπέφυκεν, ὡς ἁπλοῦν καὶ ἄκρατον εἶναι καὶ ἀσύνθετον· οὐ γὰρ στοιχεῖον οὐδ' ἀρχὴ τὸ μεμιγμένον ἀλλ' ἐξ ὧν μέμικται. καὶ μὴν οὗτοι τὸν θεὸν ἀρχὴν ὄντα σῶμα νοερὸν καὶ νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦντες οὐ καθαρὸν οὐδ' ἁπλοῦν οὐδ' ἀσύνθετον ἀλλ' ἐξ ἑτέρου καὶ δι' ἕτερον ἀποφαίνουσιν· ἡ δ' ὕλη καθ' αὑτὴν ἄλογος οὖσα καὶ ἄποιος τὸ ἁπλοῦν ἔχει καὶ τὸ ἀρχοειδές. ὁ θεὸς δή, εἴπερ οὐκ ἔστιν ἀσώματος οὐδ' ἄυλος, ὡς ἀρχῆς μετέσχηκε τῆς ὕλης. εἰ μὲν γὰρ ἓν καὶ ταὐτὸν ἡ ὕλη καὶ ὁ λόγος, οὐκ εὖ τὴν ὕλην ἄλογον ἀποδεδώκασιν· εἰ δ' ἕτερα, καὶ ἀμφοτέρων ταμίας ἄν τις ὁ θεὸς εἴη καὶ οὐχ ἁπλοῦν ἀλλὰ σύνθετον πρᾶγμα τῷ νοερῷ τὸ σωματικὸν ἐκ τῆς ὕλης προσειληφώς.

1 μὴν ἔννοια καὶ ἀρχῆς B : μὴν καὶ ἀρχῆς ἔννοια E, Cherniss 4 ἀλλ' ‹σύνθετον› ἐξ Wyttenbach / ἕτερον EB : ἑτέρου Aldina, Basil. 7 ἀμφοτέρων ταμίας ἄν τις ὁ θεὸς εἴη E : ἀμφοτέρων ἄν τις ὁ θεὸς εἴη ταμίας B

**1-2** Στοιχείου γε μὴν ἔννοια... καὶ ἀσύνθετον· Ésta es la premisa que le sirve a Plutarco para argumentar en contra del carácter corpóreo de dios como principio: si es un cuerpo, debe ser algo compuesto, no puro y no simple. Pero si es algo compuesto, no puro y no simple, no puede tratarse de un principio, sino de algo que se deriva de un principio. Éste es el supuesto platónico-aristotélico que no es compartido por los estoicos, para quienes lo ontológicamente relevante no es lo incorpóreo, sino los cuerpos.

**4** ἀλλ' ἐξ ἑτέρου καὶ δι' ἕτερον ἀποφαίνουσιν· Cf. Sexto Empírico, *AM* 10.10 (*SVF* 2.501).

**6** εἰ μὲν γὰρ ἓν καὶ ταὐτὸν ἡ ὕλη καὶ ὁ λόγος Los estoicos no dicen que la materia y la razón sean lo mismo. Como puede verse arriba en el texto **14.1**, razón (=dios), por un lado, y materia, por el otro, son respectivamente los principios activo y pasivo. Plutarco infiere la identidad entre razón y materia del hecho de que, para los estoicos, dios no es incorpóreo ni inmaterial, sino corpóreo, aunque no necesariamente "material" en el sentido de un cuerpo material (en la medida que dios se identifica con el πνεῦμα, es un cuerpo sutil). Que la materia y la razón no pueden ser lo mismo se muestra a partir del hecho de que son dos principios distintos (aunque complementarios), a saber, el principio pasivo y activo, respectivamente.

**8-9** ἀλλὰ σύνθετον ... ἐκ τῆς ὕλης προσειληφώς. Cf. Sexto, *AM* 9.180-181, Alejandro, *Mixt.* 224, 32-226, 34 y Plotino, 6.1, 26-27.

## 14.10 Estobeo, *Ecl.* 1. 138, 14-139, 8 (*SVF* 1.89; 2. 336; LS 55A; *FDS* 762)

Ζήνωνος. Αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὅ· οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός· καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγόρημα· ἀδύνατον δ' εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι, οὗ δέ ἐστιν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν. Τὸ δὲ λεγόμενον τοιαύτην ἔχει δύναμιν· αἴτιόν ἐστι δι' ὃ γίνεταί τι, οἷον διὰ τὴν φρόνησιν γίνεται τὸ φρονεῖν καὶ διὰ τὴν ψυχὴν γίνεται τὸ ζῆν καὶ διὰ τὴν σωφροσύνην γίνεται τὸ σωφρονεῖν. ἀδύνατον γὰρ εἶναι σωφροσύνης περί τινα οὔσης μὴ σωφρονεῖν, ἢ ψυχῆς μὴ ζῆν, ἢ φρονήσεως μὴ φρονεῖν. Χρυσίππου. Χρύσιππος αἴτιον εἶναι λέγει δι' ὅ. Καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα, ‹οὗ δὲ αἴτιον μήτε ὂν μήτε σῶμα·› καὶ αἴτιον μὲν ὅτι, οὗ δὲ αἴτιον διά τι. Αἰτίαν δ' εἶναι λόγον αἰτίου, ἢ λόγον τὸν περὶ τοῦ αἰτίου ὡς αἰτίου. (Ποσειδωνίου. Ποσειδώνιος δὲ οὕτως· αἴτιον δ' ἐστί τινος, δι' ὃ ἐκεῖνο, ἢ τὸ πρῶτον ποιοῦν, ἢ τὸ ἀρχηγὸν ποιήσεως. καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὂν καὶ σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον οὔτε ὂν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγόρημα.

1 οὗ δὲ P² : οὐδ' FP¹L 7 ‹οὗ δὲ αἴτιον ... μήτε σῶμα·› add. Wachsmuth coll. 139 / διατί codd: διατί codd: διά τι Heeren : διά τί Long-Sedley

El contexto general es el de una doxografía estoica que trata el tema de la causa según Zenón, Crisipo y Posidonio.

**3-4** διὰ τὴν φρόνησιν...τὸ σωφρονεῖν Los estoicos entienden la causalidad como un fenómeno triádico: la prudencia (un cuerpo para los estoicos) es causa del efecto incorpóreo "ser prudente" (φρονεῖν), un predicado, algo que le ocurre o sucede (γίνεται) al alma, otro cuerpo según los estoicos.

**7-8** Αἰτίαν δ' εἶναι λόγον αἰτίου, ... ὡς αἰτίου Este pasaje ha sido objeto de especial discusión y controversia. El texto parece establecer una distinción entre αἰτία y αἴτιον, siendo la αἰτία un ítem proposicional (o una explicación) y el αἴτιον la causa o ítem real. Frede (1980: 222) interpreta αἰτία como "explicación"; lo mismo hace Inwood (1985: 58). Long-Sedley (LS vol.1: 333) traducen αἰτία por "explanation y αἴτιον por "cause"; Hülser (1987: 898) traduce αἰτία por "Die Ursächlichkeit/Erklärung", y αἴτιον por "Ursache"; Kidd (1999: 55) da "explanation" para αἰτία y "cause" para αἴτιον. Isnardi Parente traduce αἰτία y αἴτιον por "causa" y agrega en nota: "es imposible traducir adecuadamente en italiano el juego de palabras del texto entre αἰτία y el más concreto αἴτιον" (cf. su 1989, vol. 1, 504, n.331), con lo cual no aclara nada. Bobzien, en cambio, ha vuelto a la vida una interpretación que, hasta donde sabemos, fue propuesta por primera vez por Jaap Mansfeld en un artículo de 1978; Bobzien sostiene que no hay razones lo suficientemente poderosas para incluir a la αἰτία de este pasaje de Estobeo entre los incorpóreos y es un error convertirla en una proposición, en una explicación o, en general, en un ítem proposicional. En el pasaje de Estobeo, entonces, αἰτία es, en su opinión, coextensivo a λόγος, razón, (como causa lo es a *ratio* en Séneca, *Ep.* 65.2 y como αἰτία lo es a λόγος en Estobeo, *Ecl.* 1.139, 3-4); pero para los estoicos



EL λόγος (como razón, no así como "decible" o λεκτόν) es un corpóreo, pues no es más que πνεῦμα (cf. Bobzien 1998: 51-53; 1999: 199-200). Nuestras razones para rechazar esta interpretación pueden verse en el comentario a este capítulo.

## 14.11 Clemente, *Strom.* 8.9, 25.1.1-27, 5.3; 32.1 (*SVF* 2.344-351; LS 55C-D; I ; *FDS* 763-764; 766; 768-770)

Τῶν αἰτίων τὰ μὲν προκαταρκτικά, τὰ δὲ συνεκτικά, τὰ δὲ συνεργά, τὰ δὲ ὧν οὐκ ἄνευ. προκαταρκτικὰ μὲν τὰ πρώτως ἀφορμὴν παρεχόμενα εἰς τὸ γίγνεσθαί τι, καθάπερ τὸ κάλλος τοῖς ἀκολάστοις τοῦ ἔρωτος· ὀφθὲν γὰρ αὐτοῖς τὴν ἐρωτικὴν διάθεσιν ἐμποιεῖ μόνον, οὐ μὴν κατηναγκασμένως. συνεκτικὰ δὲ ἅπερ συνωνύμως καὶ αὐτοτελῆ καλεῖται, ἐπειδήπερ αὐτάρκως δι' αὑτῶν ποιητικά ἐστι τοῦ ἀποτελέσματος. ἑξῆς δὲ πάντα τὰ αἴτια ἐπὶ τοῦ μανθάνοντος δεικτέον. ὁ μὲν πατὴρ αἴτιόν ἐστι προκαταρκτικὸν τῆς μαθήσεως, ὁ διδάσκαλος δὲ συνεκτικόν, ἡ δὲ τοῦ μανθάνοντος φύσις συνεργὸν αἴτιον, ὁ δὲ χρόνος τῶν ὧν οὐκ ἄνευ λόγον ἐπέχει. Αἴτιον δὲ κυρίως λέγεται τὸ παρεκτικόν τινος ἐνεργητικῶς, ἐπεὶ καὶ τὸν σίδηρον τμητικόν φαμεν εἶναι οὐ μόνον ἐν τῷ τέμνειν, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μὴ τέμνειν· οὕτως οὖν καὶ τὸ παρεκτικὸν ἄμφω σημαίνει καὶ τὸ ἤδη ἐνεργοῦν καὶ τὸ μηδέπω μέν, δυνάμει δὲ κεχρημένον τοῦ ἐνεργῆσαι. Οἱ μὲν οὖν σωμάτων, οἱ δ' ἀσωμάτων φασὶν εἶναι τὰ αἴτια· οἱ δὲ τὸ μὲν σῶμα κυρίως αἴτιόν φασι, τὸ δὲ ἀσώματον καταχρηστικῶς καὶ οἷον αἰτιωδῶς· ἄλλοι δ' ἔμπαλιν ἀναστρέφουσι, τὰ μὲν ἀσώματα κυρίως αἴτια λέγοντες, καταχρηστικῶς δὲ τὰ σώματα, οἷον τὴν τομὴν ἐνέργειαν οὖσαν ἀσώματον εἶναι καὶ αἰτίαν εἶναι τοῦ τέμνειν, ἐνεργείας οὔσης καὶ ἀσωμάτου, καὶ τοῦ τέμνεσθαι ὁμοίως τῇ τε μαχαίρᾳ καὶ τῷ τεμνομένῳ σώμασιν οὖσιν. [...] Εἰς ὃν λόγον κατηγορημάτων ἤ, ὥς τινες, λεκτῶν (λεκτὰ γὰρ τὰ κατηγορήματα καλοῦσιν Κλεάνθης καὶ Ἀρχέδημος) ‹αἴτια› τὰ αἴτια· ἤ, ὅπερ καὶ μᾶλλον, τὰ μὲν κατηγορημάτων αἴτια λεχθήσεται, οἷον τοῦ τέμνεται, οὗ πτῶσις τὸ τέμνεσθαι, τὰ δ' ἀξιωμάτων, ὡς τοῦ ναῦς γίνεται, οὗ πάλιν [ἡ] πτῶσίς ἐστι τὸ ναῦν γίνεσθαι· Ἀριστοτέλης δὲ προσηγοριῶν, οἷον τῶν τοιούτων, οἰκίας, νεώς, καύσεως, τομῆς. ἡ πτῶσις δὲ ἀσώματος εἶναι ὁμολογεῖται· διὸ καὶ τὸ σόφισμα ἐκεῖνο οὕτως λύεται· ὃ λέγεις, διέρχεταί σου διὰ τοῦ στόματος, ὅπερ ἀληθές, οἰκίαν δὲ λέγεις, οἰκία ἄρα διὰ τοῦ στόματός σου διέρχεται, ὅπερ ψεῦδος· οὐδὲ γὰρ τὴν οἰκίαν λέγομεν σῶμα οὖσαν, ἀλλὰ τὴν πτῶσιν ἀσώματον οὖσαν, ἧς οἰκία τυγχάνει. [...] τὸ γὰρ ποιοῦν ἐνεργείας δηλωτικὸν ὑπάρχει. οὐκ ἔστι δὲ ἑτέρου μὲν τὸ ποιοῦν, ἑτέρου δὲ τὸ αἴτιον, ἀλλὰ ταὐτοῦ [τῆς χλαμύδος καὶ τῆς οἰκίας]· καθ' ὃ γὰρ αἴτιος τοῦ γίνεσθαι, κατὰ τοῦτο καὶ ποιητικός ἐστι τοῦ γίνεσθαι. τὸ [δὲ] αὐτὸ ἄρα αἴτιον καὶ ποιητικόν [καὶ δι' ὅ]. καὶ εἰ μέν τί ἐστιν αἴτιον καὶ ποιητικόν, τοῦτο πάντως ἐστὶ καὶ δι' ὅ, εἰ δέ τί ἐστι δι' ὅ, οὐ πάντως τοῦτο καὶ αἴτιον. πολλὰ γοῦν ἐφ' ἓν ἀποτέλεσμα συντρέχει, δι' ἃ γίνεται τὸ τέλος, ἀλλ' οὐκ ἔστι πάντα αἴτια. οὐ γὰρ ἂν ἐτεκνοκτόνησεν Μήδεια, εἰ μὴ ὠργίσθη, οὐδ' ἂν ὠργίσθη, εἰ μὴ ἐζήλωσεν, οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ ἠράσθη, οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ Ἰάσων ἔπλευσεν εἰς Κόλχους, οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ Ἀργὼ κατεσκευάσθη, οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ τὰ ξύλα ἐκ τοῦ Πηλίου ἐτμήθη. ἐν τούτοις γὰρ ἅπασιν τοῦ ἰδι' ὅτι τυγχάνοντος οὐ πάντα τῆς τεκνοκτονίας αἴτια τυγχάνει, μόνη δὲ ἡ Μήδεια. [Διὸ] τὸ μὴ κωλῦον ἀνενέργητόν ἐστιν, διὸ οὐκ ἔστιν αἴτιον τὸ μὴ κωλῦον, ἀλλὰ τὸ κωλῦον. ἐν γὰρ τῷ ἐνεργεῖν καὶ δρᾶν τι τὸ αἴτιον νοεῖται. ἔτι τὸ μὴ κωλῦον κεχώρισται τοῦ γινομένου (διὰ τοῦτο γοῦν ἐπιτελεῖται, ὅτι τὸ δυνάμενον κωλύειν οὐ πάρεστιν), τὸ δὲ αἴτιον πρὸς τὸ γινόμενον· οὐκ ἂν οὖν εἴη αἴτιον τὸ μὴ κωλῦον. [...] πᾶν γὰρ οὗ χωρὶς οὐκ ἐνδεχόμενον γενέσθαι τὸ ἀποτέλεσμα, κατὰ ἀνάγκην ἐστὶν αἴτιον, αἴτιον δὲ οὐχ ἁπλῶς. οὐ γάρ ἐστι συνεκτικὸν τὸ οὗ μὴ ἄνευ, συνεργὸν δέ. πᾶν τὸ ἐνεργοῦν παρέχει τὸ ἀποτέλεσμα μετ' ἐπιτηδειότητος τοῦ πάσχοντος· διατίθησι μὲν γὰρ τὸ αἴτιον, πάσχει δὲ ἕκαστον εἰς ὃ πέφυκέν τι, παρεκτικῆς τῆς ἐπιτηδειότητος οὔσης καὶ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ λόγον ἐπεχούσης. ἄπρακτον οὖν τὸ αἴτιον ἄνευ τῆς ἐπιτηδειότητος, οὐκ ἔστιν δὲ αἰτία, ἀλλὰ συνεργός, ἐπεὶ πᾶν αἴτιον ἐν τῷ δρᾶν νοεῖται. [...] καταγέλαστον δὲ τὸ λέγειν μὴ τὸ πῦρ αἴτιον τῆς καύσεως, ἀλλὰ τὰ ξύλα, μηδὲ τὴν μάχαιραν τῆς τομῆς, ἀλλὰ τὴν σάρκα, μηδὲ τοῦ καταπαλαισθῆναι τὸν ἀθλητὴν τὴν ἰσχὺν τοῦ ἀντιπάλου, τὴν ἑαυτοῦ δὲ ἀσθένειαν. Τὸ συνεκτικὸν αἴτιον οὐ δεῖται χρόνου· τὸ γὰρ

καυτήριον ἅμα τῷ κατὰ τῆς σαρκὸς ἐπερεισθῆναι τὴν ἀλγηδόνα παρέχει. τῶν προκαταρκτικῶν τὰ μὲν χρόνου δεῖται, ἄχρις ἂν γένηται τὸ ἀποτέλεσμα, τὰ δὲ οὐ δεῖται, ὡς ἡ πτῶσις τοῦ κατάγματος. μή τι οὖν οὐ κατὰ στέρησιν χρόνου ἄχρονα λέγεται ταῦτα, ἀλλὰ κατὰ μείωσιν, ὡς καὶ τὸ ἐξαίφνης, μηδὲ αὐτὸ χωρὶς χρόνου γενόμενον. Πᾶν αἴτιον ὡς αἴτιον ‹διπλῇ› διανοίᾳ ληπτὸν τυγχάνει, ἐπεὶ τινὸς καὶ πρός τινι νοεῖται, τινὸς μέν, τοῦ ἀποτελέσματος, καθάπερ ἡ μάχαιρα τοῦ τέμνειν, πρός τινι δέ, [καθάπερ] τῷ ἐπιτηδείως ἔχοντι, καθάπερ τὸ πῦρ τῷ ξύλῳ· τὸν ἀδάμαντα γὰρ οὐ καύσει. τὸ αἴτιον τῶν ἰπρός τιῒ· κατὰ γὰρ τὴν πρὸς ἕτερον νοεῖται σχέσιν, ὥστε δυεῖν ἐπιβάλλομεν, ἵνα τὸ αἴτιον ὡς αἴτιον νοήσωμεν. [...] Αλλήλων οὐκ ἔστι τὰ αἴτια, ἀλλήλοις δὲ αἴτια. ἡ γὰρ σπληνικὴ διάθεσις προϋποκειμένη οὐ πυρετοῦ αἴτιος, ἀλλὰ τοῦ γίνεσθαι τὸν πυρετόν· καὶ ὁ πυρετὸς προϋποκείμενος οὐ σπληνός, ἀλλὰ τοῦ αὔξεσθαι τὴν διάθεσιν. οὕτως καὶ αἱ ἀρεταὶ ἀλλήλαις αἴτιαι τοῦ μὴ χωρίζεσθαι διὰ τὴν ἀντακολουθίαν, καὶ οἱ ἐπὶ τῆς ψαλίδος λίθοι ἀλλήλοις εἰσὶν αἴτιοι τοῦ μένειν κατηγορήματος, ἀλλήλων δὲ οὐκ εἰσὶν αἴτιοι, καὶ ὁ διδάσκαλος δὲ καὶ ὁ μανθάνων ἀλλήλοις εἰσὶν αἴτιοι τοῦ προκόπτειν κατηγορήματος. λέγεται δὲ ἀλλήλοις αἴτια ποτὲ μὲν τῶν αὐτῶν, ὡς ὁ ἔμπορος καὶ ὁ κάπηλος ἀλλήλοις εἰσὶν αἴτιοι τοῦ κερδαίνειν, ποτὲ δὲ ἄλλου καὶ ἄλλου, καθάπερ ἡ μάχαιρα καὶ ἡ σάρξ· ἣ μὲν γὰρ τῇ σαρκὶ τοῦ τέμνεσθαι, ἡ σὰρξ δὲ τῇ μαχαίρᾳ τοῦ τέμνειν. [...] Ἔτι ζητεῖται εἰ πολλὰ κατὰ σύνοδον ἑνὸς αἴτια γίνεται ‹αἴτια› πολλά. οἱ γὰρ ἄνθρωποι ‹οἱ› συνελθόντες αἴτιοί εἰσι τοῦ καθέλκεσθαι τὴν ναῦν· ‹ἀλλ' οὐχ ἕκαστος κατ' ἰδίαν αἴτιος,› ἀλλὰ σὺν τοῖς ἄλλοις, εἰ μή τι καὶ τὸ συναίτιον αἴτιον. ἄλλοι δέ φασιν, εἰ πολλὰ αἴτια, κατ' ἰδίαν ἕκαστον ἑνὸς αἴτιον γίνεται. τοῦ γοῦν εὐδαιμονεῖν ἑνὸς ὄντος αἴτιαι τυγχάνουσιν αἱ ἀρεταὶ πολλαὶ οὖσαι, καὶ τοῦ θερμαίνεσθαι καὶ τοῦ ἀλγεῖν ὁμοίως πολλὰ τὰ αἴτια. μή τι οὖν αἱ πολλαὶ ἀρεταὶ μία ἐστὶ κατὰ δύναμιν καὶ τὰ θερμαίνοντα καὶ τὰ ἀλγύνοντα. καὶ τὸ πλῆθος δὲ τῶν ἀρετῶν κατὰ γένος ἓν τυγχάνον ἑνὸς αἴτιον γίνεται τοῦ εὐδαιμονεῖν. τῷ ὄντι δὲ προκαταρκτικὰ μὲν αἴτια ἑνὸς γίνεται πλείονα κατὰ γένος καὶ κατ' εἶδος, καὶ κατὰ γένος μὲν τοῦ νοσεῖν ὁπωσοῦν, οἷον ψῦξις, ἔγκαυσις, κόπος, ἀπεψία, μέθη, κατ' εἶδος δὲ τοῦ πυρετοῦ. τὰ δὲ συνεκτικὰ αἴτια κατὰ γένος μόνον, οὐκέτι δὲ καὶ κατ' εἶδος. τοῦ γὰρ εὐωδιάζεσθαι κατὰ γένος ἑνὸς ὄντος πολλὰ τὰ αἴτια [κατ' εἶδος], οἷον λιβανωτός, ῥόδον, κρόκος, στύραξ, σμύρνα, μύρον· τὸ γὰρ ῥόδον οὐκ ἂν οὕτως εὐῶδες εἴη ὡς ἡ σμύρνα. [...] Καὶ τὰ μὲν προκαταρκτικά, τὰ δὲ συνεκτικά, τὰ δὲ συναίτια, τὰ δὲ συνεργά. καὶ τὰ μὲν τοῦ κατὰ φύσιν, τὰ δὲ τοῦ παρὰ φύσιν, τὰ δὲ νόσου, καὶ κατὰ τὸ ὑποβεβηκὸς τὰ μὲν παθῶν, τὰ δὲ τοῦ μεγέθους αὐτῶν, τὰ δὲ χρόνων καὶ καιρῶν. Τῶν μὲν οὖν προκαταρκτικῶν αἱρομένων μένει τὸ ἀποτέλεσμα, συνεκτικὸν δέ ἐστιν αἴτιον, οὗ παρόντος μένει τὸ ἀποτέλεσμα καὶ αἱρομένου αἴρεται. τὸ δὲ συνεκτικὸν συνωνύμως καὶ αὐτοτελὲς καλοῦσιν, ἐπειδὴ αὐτάρκως δι' αὑτοῦ ποιητικόν ἐστι τοῦ ἀποτελέσματος. εἰ δὲ τὸ ‹αὐτοτελὲς› αἴτιον αὐτοτελοῦς ἐνεργείας ἐστὶ δηλωτικόν, τὸ συνεργὸν ὑπηρεσίαν σημαίνει καὶ τὴν σὺν ἑτέρῳ λειτουργίαν. εἰ μὲν οὖν μηδὲν παρέχεται, οὐδὲ συνεργὸν λεχθήσεται, εἰ δὲ παρέχεται, τούτου πάντως γίνεται αἴτιον οὗ καὶ παρέχεται, τουτέστιν τοῦ δι' αὐτοῦ γινομένου. ἔστιν οὖν συνεργὸν οὗ παρόντος ἐγίνετο τὸ ἀποτέλεσμα, προδήλῳ μὲν οὖν παρόντος ‹προδήλου›, ἀδήλῳ δὲ ἀδήλου. καὶ τὸ συναίτιον δὲ ἐκ τοῦ γένους ἐστὶ τῶν αἰτίων, καθάπερ ὁ συστρατιώτης στρατιώτης καὶ ὁ συνέφηβος ἔφηβος. τὸ μὲν οὖν συνεργὸν αἴτιον τῷ συνεκτικῷ πρὸς τὴν ἐπίτασιν βοηθεῖ τοῦ ὑπ' αὐτοῦ γινομένου, τὸ δὲ συναίτιον οὐκ ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἐστιν ἐννοίας· δύναται γὰρ συναίτιον ὑπάρχειν, κἂν μὴ συνεκτικὸν αἴτιον ᾖ τι. νοεῖται γὰρ σὺν ἑτέρῳ τὸ συναίτιον οὐδ' αὐτῷ δυναμένῳ κατ' ἰδίαν ποιῆσαι τὸ ἀποτέλεσμα, αἴτιον ὂν σὺν αἰτίῳ. διαφέρει δὲ τοῦ συναιτίου τὸ συνεργὸν ἐν τῷ τὸ μὲν συναίτιον ‹μεθ' ἑτέρου› κατ' ἰδίαν μὴ ποιοῦντος τὸ ἀποτέλεσμα παρέχειν, τὸ δὲ συνεργὸν [ἐν τῷ] κατ' ἰδίαν μὴ ποιεῖν, ἑτέρῳ δὲ προσερχόμενον τῷ κατ' ἰδίαν ποιοῦντι συνεργεῖ‹ν› αὐτῷ πρὸς τὸ σφοδρότερον γίνεσθαι τὸ ἀποτέλεσμα. μάλιστα δὲ τὸ ἐκ προκαταρκτικοῦ συνεργὸν γεγονέναι ‹πρὸς τὸ συνεργὸν› τὴν τοῦ αἰτίου διατείνειν δύναμιν παρίστησιν.

4 συνωνύμως Sylburg : συνώνυμα codd. 5 αὐτῶν ποιητικά von Arnim : αὐτου ποιητικά codd. **16** Εἰς codd. : καθ ' von Arnim : δι ' Stählin **17** αἴτια add. Stählin 18 τοῦ add. von Arnim : τὸ codd. **19** ἡ del.



von Arnim, Wilamowitz / προσηγοριῶν Stählin : προσηγορίαν codd. **24-25** [τῆς χλαμύδος καὶ τῆς οἰκίας] Stählin **26** [δὲ] del. Mewaldt. / [καὶ δι' ὅ] del. Schwartz **32** [Διὸ] del. Wilamowitz **49** ‹διπλῇ› add. Stählin / τινι Wedel : τι codd. / μέν, τοῦ Heyse: μέντοι codd. **50** [καθάπερ] del. Stählin **55** τοῦ αὔξεσθαι Sylburg : τῷ αὔξεσθαι codd. **62** ‹οἱ› add. Stählin **62-63** ‹ἀλλ' οὐχ ἕκαστος κατ' ἰδίαν αἴτιος,› add. Stählin **70** [κατ' εἶδος] del. von Wedel **78** αὐτοτελὲς add. Stählin, Schwartz : ‹τοῦτο› τὸ αἴτιον Sedley **82** <προδήλου> add. Potter **86** αὖ τῷ codd. : αὐτῷ Hervet **88** μεθ' ἑτέρου add. Stählin **89** ἐν τῷ del. Stählin / συνεργεῖ‹ν› add. Stählin **90** σφοδρότερον von Arnim : σφοδρότατον codd. **91** ‹πρὸς τὸ συνεργὸν› add. Stählin

**2** προκαταρκτικὰ μὲν τὰ... εἰς τὸ γίγνεσθαί τι La causa preliminar se describe como el punto de partida de la acción causal (una exposición intensa al sol, por ejemplo, es causa preliminar de la fiebre –cf. texto **14.19**– o, en el ejemplo del maestro, el alumno y el aprendizaje, el padre es causa preliminar del aprendizaje, ya que sin padre no hay alumno que pueda aprender). Cuando desaparece el efecto continúa, de modo que no contribuye en nada a la *persistencia* del efecto, aunque sí condiciona el punto de partida de la actividad causal.

**4** συνωνύμως καὶ αὐτοτελῆ καλεῖται Cf. texto **14.28** *causae perfectae et principales* (cf. Frede 1980: 237).

**7-8** ὁ δὲ χρόνος ... λόγον ἐπέχει. La causa en el sentido de *conditio sine qua non* es una forma de causalidad (derivada) reconocida ya por Platón (*Fed.* 99B). El ejemplo que de esta forma de causalidad da Clemente es el tiempo, lo cual genera una interesante dificultad: aunque únicamente es causa aquello cuya naturaleza es corpórea (cf. Sexto Empírico, *AM* 9.211, Alejandro, *in Top.* 301, 22-23 *et passim*), el tiempo –que es uno de los incorpóreos: *AM* 9.218– es, de todos modos, pensado como una causa. El tiempo es causa porque es la condición necesaria de todo aquello que se genera y destruye: en el ejemplo que da Clemente, el tiempo que involucra el proceso del aprendizaje es "causa" como condición necesaria del aprendizaje. Esto es, debe darse un lapso de tiempo entre lo que enseña el maestro y la incorporación que el alumno hace de su enseñaza; en sentido estricto, sin embargo, sólo los cuerpos son causas porque son lo único capaz de producir un efecto de un modo activo.

**11-12** Οἳ μὲν οὖν σωμάτων, ...κυρίως αἴτιόν φασι Los que dicen que las causas se encuentran entre los cuerpos y que el cuerpo es causa en sentido estricto deben ser los estoicos; los que dicen que se encuentran entre los incorpóreos, los platónicos y peripatéticos. Si los estoicos son los que dicen que lo incorpóreo es causa pero "en sentido impropio" y "a la manera de una causa", entonces, puede entenderse que el tiempo –que es un incorpóreo– sea causa como condición necesaria (cf. arriba en este mismo texto el comentario a las líneas 7-8).

**16-17** λεκτὰ γὰρ... τὰ δ' ἀξιωμάτων Parece que en algún momento de la escuela –y, probablemente a propósito de alguna objeción a la teoría– se admitió que una causa puede serlo de un predicado o de una proposición completa. En cualquier caso, lo que no cambió es la afirmación de que el efecto es un incorpóreo, pues tanto los predicados como las proposiciones son λεκτά y, por lo tanto, incorpóreos (sobre este punto cf. nuestro comentario a este capítulo, el capítulo 8 y los textos allí discutidos). El "caso recto" (πτῶσις) es un incorpóreo, en este caso un predicado representado por el verbo en infinitivo (τέμνεσθαι).

**19** Ἀριστοτέλης δὲ προσηγοριῶν La palabra προσηγορία es ya un tecnicismo estoico en esta doxografía estoico-peripatética; una προσηγορία es un término o nombre común (una parte del discurso -λόγος- que significa una cualidad común; cf. DL 7.58 = capítulo 8, texto **8.1**).

**21-22** ὃ λέγεις, διέρχεταί σου διὰ τοῦ στόματος, ...διὰ τοῦ στόματός σου διέρχεται Un ejemplo similar de este sofisma se encuentra en DL 7.187 (véase nuestro capítulo 10).

**26-28** εἰ μέν τί ἐστιν αἴτιον καὶ ποιητικόν ... πάντα αἴτια Toda causa es un "por lo cual", pero no todo "por lo cual" es causa; en sentido estricto solamente es causa aquello que produce de un modo activo. El que Medea haya estado celosa de Jasón es un "por lo cual" en relación con el asesinato de los niños, pero Medea sola es causa en sentido estricto del asesinato.

**35** τὸ δὲ αἴτιον πρὸς τὸ γινόμενον· Tal vez, es ésta una forma de decir que causa es aquello por lo cual le sucede algo a lo que recibe la acción causal: por la prudencia le sucede al alma "ser prudente" (cf. texto **14.10**).

**36-38** πᾶν γὰρ οὗ ... ἐστι συνεκτικὸν τὸ οὗ μὴ ἄνευ, συνεργὸν La causa en el sentido de "aquello sin lo cual no" es causa, pero no es causa en sentido estricto porque no es causa cohesiva, la única que es productiva (y, por tanto, causa) en sentido estricto.

**41** πᾶν αἴτιον ἐν τῷ δρᾶν νοεῖται La causa en sentido estricto se concibe como lo activo; éste es el sentido en el que Clemente argumenta que sería ridículo decir que el fuego no es causa de la quemadura, sino los leños, o que la daga no es la causa del corte, sino la carne, o que no es la fuerza de su contrincante la causa de que un atleta sea vencido, sino su propia debilidad. Ni los leños, ni la carne ni la debilidad del atleta producen nada en sentido activo. Es por eso que, aunque son condiciones de la relación causal, no son causas en sentido estricto.

**44** Τὸ συνεκτικὸν ...οὐ δεῖται χρόνου La idea aquí parece ser que el tiempo no es una condición para la capacidad operativa o actuante de la causa cohesiva. En el ejemplo del aprendiz y el maestro, no obstante, resulta claro que si no hay una relación temporal de antero-posterioridad en el proceso causal –entre tiempo y causa sinéctica–, parece haber al menos una especie de relación de complementación entre ambos factores.

**55-56** αἱ ἀρεταὶ ... μὴ χωρίζεσθαι διὰ τὴν ἀντακολουθίαν Para la tesis estoica de la implicación recíproca de las virtudes cf. DL 7.125 y Plutarco, *SR* 1046E (= texto **26.18**, capítulo 26).

**59-61** ποτὲ δὲ ἄλλου καὶ ἄλλου ... σὰρξ δὲ τῇ μαχαίρᾳ τοῦ τέμνειν El cuchillo es para la carne causa del predicado "estar cortada" (que es la condición o estado en que queda la carne después de la acción causal del cuchillo) y la carne (lo pasivo en la relación cuchillo-carne) es causa para el cuchillo del predicado "cortar", o sea, la carne –que es lo que recibe la acción– hace que, causa que el cuchillo, lo activo, también satisfaga un predicado: "cortar". El factor activo, entonces, también satisface un predicado que es el efecto de su relación con lo que recibe la acción.

### 14.12 Sexto Empírico, *AM* 9.237-245 (LS 72N)

Καὶ μὴν εἰ ἔστι τι αἴτιον, ἤτοι αὐτοτελῶς καὶ ἰδίᾳ μόνον προσχρώμενον δυνάμει τινός ἐστιν αἴτιον, ἢ συνεργοῦ πρὸς τοῦτο δεῖται τῆς πασχούσης ὕλης, ὥστε τὸ ἀποτέλεσμα κατὰ κοινὴν ἀμφοτέρων νοεῖσθαι σύνοδον. καὶ εἰ μὲν αὐτοτελῶς καὶ ἰδίᾳ προσχρώμενον δυνάμει ποιεῖν τι πέφυκεν, ὤφειλε διὰ παντὸς ἑαυτὸ ἔχον καὶ τὴν ἰδίαν δύναμιν πάντοτε ποιεῖν τὸ ἀποτέλεσμα καὶ μὴ ἐφ' ὧν μὲν ποιεῖν ἐφ' ὧν δὲ ἀπρακτεῖν. εἰ δέ, ὥς φασί τινες τῶν δογματικῶν, οὐ τῶν ἀπολελυμένων καὶ ἀφεστηκότων ἐστίν, ἀλλὰ τῶν πρός τι διὰ τὸ καὶ αὐτὸ πρὸς τῷ πάσχοντι θεωρεῖσθαι καὶ τὸ πάσχον πρὸς αὐτῷ, χεῖρόν τι ἀνακύψει. εἰ γὰρ τὸ ἕτερον πρὸς τῷ ἑτέρῳ νοεῖται, ὧν τὸ μὲν ποιοῦν τὸ δὲ πάσχον, ἔσται μία μὲν ἔννοια, δυεῖν δ' ὀνομάτων τεύξεται, τοῦ τε ποιοῦντος καὶ πάσχοντος· καὶ διὰ τοῦτο οὐ μᾶλλον ἐν αὐτῷ ἢ ἐν τῷ λεγομένῳ πάσχειν ἐγκείσεται ἡ δραστήριος δύναμις. ὡς γὰρ αὐτὸ οὐδὲν δύναται ποιεῖν χωρὶς τοῦ λεγομένου πάσχειν, οὕτως οὐδὲ τὸ λεγόμενον πάσχειν δύναται χωρὶς τῆς ἐκείνου παρουσίας πάσχειν. ὥσθ' ἕπεται τὸ μὴ μᾶλλον ἐν αὐτῷ ἢ ἐν τῷ πάσχοντι ὑποκεῖσθαι τὴν δραστήριον τοῦ ἀποτελέσματος δύναμιν. οἷον (ἔσται γὰρ σαφὲς τὸ λεγόμενον ἐπὶ ὑποδείγματος), εἴπερ τὸ πῦρ καύσεώς ἐστιν αἴτιον, ἤτοι αὐτοτελῶς καὶ τῇ ἰδίᾳ μόνον προσχρώμενον δυνάμει καύσεώς ἐστι ποιητικόν, ἢ συνεργοῦ δεῖται πρὸς τοῦτο τῆς καιομένης ὕλης. καὶ εἰ μὲν αὐτοτελῶς καὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει ἀρκούμενον ποιεῖ τὴν καῦσιν, ἐχρῆν καὶ πάντοτε ἔχον αὐτὸ τὴν ἰδίαν φύσιν διὰ παντὸς καίειν. οὐχὶ δὲ πάντοτε καίει, ἀλλὰ τινὰ μὲν καίει τινὰ δὲ οὐ καίει· οὐκ ἄρα αὐτοτελῶς καὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει προσχρώμενον καίει. εἰ δὲ σὺν τῇ ἐπιτηδειότητι τῶν καιομένων ξύλων, πόθεν ἔχομεν λέγειν, ὅτι αὐτό ἐστι τῆς καύσεως αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ἡ ἐπιτηδειότης τῶν ξύλων; ὃν γὰρ τρόπον μὴ ὄντος αὐτοῦ οὐ γίνεται καῦσις, οὕτω καὶ τῆς ἐπιτηδειότητος τῶν ξύλων ἀπούσης οὐ γίνεται καῦσις. ταύτῃ τε, εἰ αὐτό ἐστιν αἴτιον, ὅτι παρόντος αὐτοῦ γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα καὶ ἀπόντος οὐ γίνεται, ἔσται καὶ ἡ ἐπιτηδειότης δι' ἑκάτερον τούτων αἴτιον. ὥσπερ οὖν τῆς "δι" συλλαβῆς ἔκ τε τοῦ δέλτα καὶ ἰῶτα συνεστώσης ἄτοπός ἐστιν ὁ λέγων αἴτιον μὲν τοῦ ἀποτελεῖσθαι τὴν τοιαύτην συλλαβὴν τὸ δέλτα, οὐκ αἴτιον δὲ τὸ ἰῶτα, οὕτω συλλαβῇ μὲν ἐοικότος τοῦ καίεσθαι, στοιχείῳ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν ξύλων, ἀτοπώτατός ἐστιν ὁ τὸ μὲν πῦρ αἴτιον λέγων τοῦ καίεσθαι, τὰ δὲ ξύλα μηδαμῶς. οὔτε γὰρ δίχα τοῦ πυρὸς οὔτε χωρὶς τῶν ξύλων γίνεται τὸ καίεσθαι, καθάπερ οὐδὲ ἡ συλλαβὴ χωρὶς τοῦ δέλτα ἢ τοῦ ἰῶτα. ὅθεν πάλιν εἰ μήτε αὐτοτελῶς ποιητικόν τινός ἐστι τὸ αἴτιον μήτε σὺν ἐπιτηδειότητι τοῦ πάσχοντος, οὐδενὸς ποιητικόν ἐστι τὸ αἴτιον.



**1-2** ἐστιν αἴτιον om. N **8** ὧν G : οὗ Hervetus : οὐ Heintz / τεύξεται N **9** ‹τοῦ› πάσχοντος L **12** ὑποκεῖσθαι ς **16** ἰδίᾳ ‹μόνον› Heintz : φύσει ‹μόνον› Rüstow : φύσει ‹μόνον› Mutschmann **23** δέλτα NLE **25** στοιχείῳ Mutschmann : στοιχείων N **26** τὸ καίεσθαι γίνεται L

**5** ὥς φασί τινες τῶν δογματικῶν Los "dogmáticos" son, claramente, los estoicos quienes explícitamente argumentan que la causa se encuentra entre las cosas relativas (cf. textos **14.10** y **14.15**).

**25-26** ἀτοπώτατός ... τοῦ καίεσθαι El que dice o argumenta que el fuego es causa de "quemar" es, obviamente, un estoico; aparentemente, lo que a Sexto le parece extremadamente absurdo es que el efecto sea un predicado.

### 14.13. Galeno, *Adv. Iul.* 18. 279, 12-280, 4 (*SVF* 2.355)

εἴρηται δὲ καὶ Περὶ τῶν συνεκτικῶν αἰτίων ἑτέρωθι δεικνύντων ἡμῶν ὅτι τε τοὔνομα καὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καθ' οὗ τοὔνομα τῆς Στωϊκῆς αἱρέσεώς ἐστι καὶ ὡς οὐκ ὀρθῶς οὔθ' ὑπειλήφασιν οὔτ' ὀνομάζουσιν οἱ νεώτεροι τῶν ἰατρῶν ἅπαν τοῦτο τὸ γένος, καίτοι γε καὶ ἡμεῖς ἑπόμενοι πολλάκις αὐτοῖς, ὅπως μὴ δόξωμεν ἐρίζειν ὑπὲρ ὀνόματος, ἔνια τῶν αἰτίων οὕτω καλεῖσθαι συγχωροῦμεν, οὐ μὰ Δί', ὅσα τῶν ἁπλῶς ὄντων ἐστίν, ἀλλὰ τῶν ἐν τῷ γίγνεσθαι τὸ εἶναι κεκτημένων.

**1** τό τε ὄνομα von Arnim **2** οὐκ ὀρθῶς ὑπειλήφασιν von Arnim **3** ὅτι τε καὶ von Arnim **4** ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος von Arnim / ἔνια μὲν τῶν von Arnim

### 14.14 Ps. Galeno, *Introductio sive Medicus* 14.691, 13 - 692, 13

αἰτίων δὲ τὰ μὲν προκαταρκτικά, τὰ δὲ συνεκτικά, τὰ δὲ συνεργά, τὰ δὲ συναίτια, τὰ δὲ προηγούμενα. προκαταρκτικὰ μὲν οὖν ἐστιν ὅσα προκατάρχει καὶ ποιήσαντα ἀπαλλάσσεται, ὡς ψύξις, κόπος, ἔγκαυσις, ἀπεψία· συνεκτικὸν δὲ αἴτιόν ἐστιν, οὗ παρόντος πάρεστι καὶ τὸ νόσημα καὶ ἐξαιρουμένου λύεται, ὡς σκόλοψ καὶ βέλος· συναίτιον δὲ τὸ καθ' αὑτὸ μὲν δυνάμενον ποιεῖν τὸ πάθος, ποιοῦν δὲ καὶ σὺν ἑτέρῳ, ὡς λίθος ἐν κύστει καὶ φλεγμονή. ἀμφότερα γὰρ ἰσχυρίας αἴτια. δύναται δὲ καὶ καθ' ἑαυτὸ ἑκάτερον τὴν ἐποχὴν τῶν οὔρων ἐπιφέρειν. συνεργὸν δέ ἐστι μέρος αἰτίου, καθ' ἑαυτὸ μὲν οὐ δυνάμενον ἐπιτελέσαι τὸ πάθος, συνεργαζόμενον δὲ ἑτέρῳ, ὡς συνεργεῖ λαγνεία πρὸς ἀρθρῖτιν καὶ εἰρεσία πρὸς αἵματος ἀναγωγήν. προηγούμενον δέ ἐστι αἴτιον τὸ ὑπὸ τοῦ προκαταρκτικοῦ ἢ κατασκευαζόμενον ἢ συνεργούμενον, οἷον πλεονασμὸς αἵματος γίνεται μὲν ὑπὸ πλήθους τροφῆς, προηγεῖται δὲ τῆς κατ' Ἐρασίστρατον παρεμπτώσεως, ἥτις ἐστὶ συνεκτικὴ αἰτία τῶν νοσημάτων πάντων· ἄνευ δὲ τοῦ προηγουμένου οὐ γίνεται.

Este pasaje es útil para advertir cómo aplica Galeno el esquema causal estoico a la etiología médica.

### 14.15 Sexto Empírico, *AM* 9.207-208

τὸ αἴτιον τοίνυν, φασί, τῶν πρός τι ἐστίν· τινὸς γάρ ἐστιν αἴτιον καὶ <τινί>, οἷον τὸ σμιλίον τινὸς μέν ἐστιν αἴτιον καθάπερ τῆς τομῆς, τινὶ δὲ καθάπερ τῇ σαρκί.

**1** τινί add. Bekker

**1-2** El "de algo" (τινός) es el efecto incorpóreo "ser cortado"; el "para algo" (τινί) es el factor que recibe la acción causal, en este caso la carne.

### 14.16 Sexto Empírico, *AM* 9.211-212 (*SVF* 2.344; LS 55B)

<οἱ> Στωικοὶ μὲν πᾶν αἴτιον σῶμά φασι σώματι ἀσωμάτου τινὸς αἴτιον γίνεσθαι, οἷον σῶμα μὲν τὸ σμιλίον, σώματι δὲ τῇ σαρκί, ἀσωμάτου δὲ τοῦ τέμνεσθαι κατηγορήματος, καὶ πάλιν σῶμα μὲν τὸ πῦρ, σώματι δὲ τῷ ξύλῳ, ἀσωμάτου δὲ τοῦ καίεσθαι κατηγορήματος.

**1** <οἱ> add. Mutschmann

### 14.17 Clemente, *Strom.* 1.17.82.1-6 (*SVF* 2.353)

Οἶδα πολλοὺς ἀδιαλείπτως ἐπιφυομένους ἡμῖν καὶ τὸ μὴ κωλῦον αἴτιον εἶναι λέγοντας· φασὶ γὰρ αἴτιον εἶναι κλοπῆς τὸν μὴ φυλάξαντα ἢ τὸν μὴ κωλύσαντα, ὡς τοῦ ἐμπρησμοῦ τὸν μὴ

σβέσαντα τὸ δεινὸν ἀρχόμενον καὶ τοῦ ναυαγίου τὸν κυβερνήτην μὴ στείλαντα τὴν ὀθόνην. αὐτίκα κολάζονται πρὸς τοῦ νόμου οἱ τούτων αἴτιοι. ᾧ γὰρ κωλῦσαι δύναμις ἦν, τούτῳ καὶ ἡ αἰτία τοῦ συμβαίνοντος προσάπτεται. φαμὲν δὴ πρὸς αὐτοὺς τὸ αἴτιον ἐν τῷ ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖν καὶ δρᾶν νοεῖσθαι, τὸ δὲ μὴ κωλῦον κατά γε τοῦτο ἀνενέργητον εἶναι. ἔτι τὸ μὲν αἴτιον πρὸς τῇ ἐνεργείᾳ ἐστί, καθάπερ ὁ μὲν ναυπηγὸς πρὸς τῷ γίγνεσθαι τὸ σκάφος, ὁ δὲ οἰκοδόμος πρὸς τῷ κτίζεσθαι τὴν οἰκίαν· τὸ δὲ μὴ κωλῦον κεχώρισται τοῦ γινομένου. διὰ τοῦτο γοῦν ἐπιτελεῖται, ὅτι τὸ κωλῦσαι δυνάμενον οὐκ ἐνεργεῖ οὐδὲ κωλύει. τί γὰρ ἐνεργεῖ ὁ μὴ κωλύων; ἤδη δὲ καὶ εἰς ἀπέμφασιν αὐτοῖς ὁ λόγος χωρεῖ, εἴ γε τῆς τρώσεως οὐχὶ τὸ βέλος, ἀλλὰ τὴν ἀσπίδα τὴν μὴ κωλύσασαν τὸ βέλος διελθεῖν αἰτιάσονται· οὐδὲ γὰρ τὸν κλέπτην, ἀλλὰ τὸν μὴ κωλύσαντα τὴν κλοπὴν καταμέμψονται.

**2** κωλύσαντα Sylburg : κωλύσοντα L **3** κυβερνίτην L **6** τὴν ἐνέργειαν Bywater **11** κωλύσαντα Dindorf : κωλύσσοντα L

**1-7** Clemente argumenta estoicamente en contra de aquellos que sostienen que lo que no impide es causa. Como en el texto **14.11**, la premisa estoica fundamental es que toda causa se da en el actuar (τὸ αἴτιον ἐν τῷ ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖν καὶ δρᾶν νοεῖσθαι). Si esto es así, nada que no sea activo puede ser causa en sentido estricto (cf. texto **14.11**, nota a la línea 46).

**10** εἰς ἀπέμφασιν … λόγος χωρεῖ Si fuera cierta la tesis de los que afirman que lo que no impide es causa, entonces el factor activo responsable del proceso ya no será tal factor activo y se caerá en un absurdo (por ejemplo, que la causa real de la herida sea el escudo que no impidió el paso del dardo y no el dardo).

### 14.18 Sexto Empírico, *AM* 9.196-206 (*SVF* 2. 337)

Εἴπερ τοίνυν, φασίν, ἔστι σπέρμα, ἔστι καὶ αἴτιον, ἐπείπερ τὸ σπέρμα αἴτιόν ἐστι τῶν ἐξ αὐτοῦ φυομένων τε καὶ γεννωμένων· ἔστι δέ γε σπέρμα, ὡς ἐκ τῶν σπειρομένων καὶ ζῳογονουμένων δείκνυται· ἔστιν ἄρα αἴτιον. καὶ πάλιν· εἰ ἔστι τι φύσις, ἔστι τι αἴτιον· τῶν γὰρ φυομένων ἢ ἐκπεφυκότων αἴτιόν ἐστιν ἡ φύσις. ὑπάρχει δὲ αὕτη, ὡς ἀπὸ τῶν ἀποτελεσμάτων συμφανές· [...] τοίνυν εἰ ἔστι φύσις, ἔστι τι αἴτιον. ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· ἄρα τὸ δεύτερον. καὶ ἄλλως· εἰ ἔστι τι ψυχή, ἔστιν αἴτιον· αὕτη γὰρ καὶ τοῦ ζῆν καὶ τοῦ θνῄσκειν αἰτία γίνεται, τοῦ μὲν ζῆν παροῦσα, τοῦ δὲ θνῄσκειν χωριζομένη τῶν σωμάτων. ἔστι δέ γε ψυχή, φασίν, εἴγε καὶ ὁ λέγων μὴ εἶναι ψυχὴν αὐτῇ προσχρώμενος τοῦτο ἀποφαίνεται· ἔστιν ἄρα αἴτιον.πρὸς τούτοις· εἰ ἔστι θεός, ἔστιν αἴτιον· οὗτος γὰρ ἦν ὁ τὰ ὅλα διοικῶν. ἔστι δέ γε κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας τῶν ἀνθρώπων θεός· ἔστιν ἄρα αἴτιον. καίτοι κἂν μὴ θεὸς ὑπάρχῃ, ἔστιν αἴτιον· τὸ γὰρ μὴ εἶναι θεοὺς διά τινα αἰτίαν γίνεται. καὶ τῷ οὖν ὑπάρχειν θεὸν καὶ τῷ μὴ ὑπάρχειν ἐπ' ἴσης ἀκολουθεῖ τὸ εἶναί τι αἴτιον. πολλῶν γε μὴν γινομένων καὶ φθειρομένων αὐξομένων τε καὶ μειουμένων κινουμένων τε καὶ ἀκινητιζόντων, ἐξ ἀνάγκης ὁμολογεῖν δεῖ τὸ εἶναί τινα τούτων αἴτια, τὰ μὲν γενέσεως τὰ δὲ φθορᾶς, καὶ τὰ μὲν αὐξήσεως τὰ δὲ μειώσεως καὶ ἤδη κινήσεως ἢ ἀκινησίας. σὺν τῷ κἂν μὴ ὑπάρχῃ ταῦτα τὰ ἀποτελέσματα, φαίνηται δὲ μόνον, πάλιν εἰσάγεσθαι τὴν ὕπαρξιν τῶν αἰτίων· τοῦ γὰρ φαίνεσθαι μὲν ἡμῖν αὐτὰ ὡς ὑποκείμενα, μὴ ὑποκεῖσθαι δέ, αἴτιόν τι καθέστηκεν. καὶ μὴν εἰ μηδέν ἐστιν αἴτιον, πάντα ἐκ παντὸς δεήσει γίνεσθαι καὶ ἐν παντὶ τόπῳ, ἔτι καὶ κατὰ πάντα καιρόν. ὅπερ ἄτοπον· εὐθέως γὰρ εἰ μηδέν ἐστιν αἴτιον, οὐδὲν τὸ κωλῦον ἐξ ἀνθρώπου ἵππον συνίστασθαι. [αἴτιον ἄρα τι ἔσται.] μηδενὸς δὲ ὄντος τοῦ κωλύοντος συστήσεταί ποτε ἐξ ἀνθρώπου ἵππος, καὶ οὕτως, εἰ τύχοι, ἐξ ἵππου φυτόν. κατὰ ταὐτὰ δὲ οὐκ ἀδύνατον ἔσται χιόνα μὲν ἐν Αἰγύπτῳ πήγνυσθαι, ἀβροχίαν δὲ ἐν Πόντῳ συμβαίνειν, καὶ τὰ μὲν τοῦ θέρους ἐν χειμῶνι γίγνεσθαι, τὰ δὲ τοῦ χειμῶνος ἐν θέρει συνίστασθαι. ὅθεν εἴπερ ᾧ ἕπεταί τι ἀδύνατον, καὶ αὐτὸ ἔσται ἀδύνατον, τῷ δὲ μὴ εἶναι αἴτιον ἕπεται πολλὰ τῶν ἀδυνάτων, ῥητέον καὶ τὸ μὴ εἶναι αἴτιον τῶν ἀδυνάτων ὑπάρχειν. ὅ τε λέγων μὴ εἶναι αἴτιον ἤτοι χωρὶς αἰτίας τοῦτο λέγει ἢ μετά τινος αἰτίας. καὶ εἰ μὲν χωρίς τινος αἰτίας, ἄπιστός ἐστιν, μετὰ τοῦ ἀκολουθεῖν αὐτῷ τὸ μὴ μᾶλλον τοῦτο ἀξιοῦν ἢ τὸ ἀντικείμενον τούτῳ, αἰτίας εὐλόγου μὴ προϋποκειμένης, δι' ἥν φησιν ἀνύπαρκτον εἶναι τὸ



αἴτιον. εἰ δὲ μετά τινος αἰτίας, περιτρέπεται, κἀν τῷ λέγειν μὴ εἶναί τι αἴτιον τίθησι τὸ εἶναί τι αἴτιον. ὅθεν καὶ ἀπὸ τῆς αὐτῆς δυνάμεως ἐρωτᾶν ἔξεστι καὶ τὸν ἐπὶ τοῦ σημείου καὶ τῆς ἀποδείξεως διὰ τῶν ἔμπροσθεν ἀποδοθέντα λόγον, ὃς ἕξει τὴν σύνταξιν τοιαύτην· "εἰ ἔστι τι αἴτιον, ἔστιν αἴτιον· ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τι αἴτιον, ἔστιν αἴτιον· ἤτοι δὲ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· ἔστιν ἄρα." τῷ τε γὰρ εἶναι αἴτιον ἀκολουθεῖ τὸ εἶναί τι αἴτιον, μὴ διαφέροντος παρὰ τὸ ἡγούμενον τοῦ λήγοντος, τῷ τε μηδὲν εἶναι αἴτιον ἀκολουθεῖ πάλιν τὸ εἶναί τι αἴτιον, ἐπείπερ ὁ λέγων μηδὲν εἶναι αἴτιον ὑπό τινος αἰτίας κινηθεὶς λέγει μηδὲν εἶναι αἴτιον. ὥστε καὶ τὸ διεζευγμένον πρὸς τοῖς δυσὶ συνημμένοις ἀληθὲς γίνεσθαι ἐξ ἀντικειμένων διεζευγμένον, καὶ τὴν ἐπιφορὰν τοῖς τοιούτοις λήμμασι συνεισάγεσθαι, καθὼς ἀνώτερον παρεμυθησάμεθα.

**2** τε om. ς **7** χωριζομένη ς **10** ἐννοίας N : αἰτίας LEς **12** γινομένων NLEABR : φθομένων V **19** αἴτιον ἄρα τι ἔσται. secl. Bekker **21** ταὐτὰ Bekker : ταῦτα G **23** ἀδύνατον (bis) von Arnim : δύνατον (bis) G **26** αὐτῷ om. N **27** φησιν N : φασιν LEς **30** τῶν Bekker : τὸν G **31** εἰ καὶ μὴ N

**1-7** Los argumentos tienen la forma del primero de los cinco "argumentos indemostrables" de la lógica proposicional estoica (que es el *modus ponendo ponens* de la lógica proposicional moderna). Véase nuestro capítulo 9.

**26-27** ἄπιστός ἐστιν, … ἀξιοῦν ἢ τὸ ἀντικείμενον τούτῳ. Se refiere a la equipolencia escéptica (ἰσοσθένεια), esto es, "la igualdad en cuanto a la credibilidad o falta de credibilidad", la tesis de que ninguna explicación o argumento (λόγος) en conflicto es anterior o mejor que otro, como si fuera más creíble o confiable. Véase Sexto Empírico, *PH* 1.10 (cf. también 1.190).

### 14.19 Sexto Empírico, *PH* 3.14-15

οἱ μὲν γὰρ σῶμα, οἱ δὲ ἀσώματον τὸ αἴτιον εἶναί φασιν. δόξαι δ' ἂν αἴτιον εἶναι κοινότερον κατ' αὐτοὺς δι' ὃ ἐνεργοῦν γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα, οἷον ὡς ὁ ἥλιος ἢ ἡ τοῦ ἡλίου θερμότης τοῦ χεῖσθαι τὸν κηρὸν ἢ τῆς χύσεως τοῦ κηροῦ. καὶ γὰρ ἐν τούτῳ διαπεφωνήκασιν, οἱ μὲν προσηγοριῶν αἴτιον εἶναι τὸ αἴτιον φάσκοντες, οἷον τῆς χύσεως, οἱ δὲ κατηγορμάτων, οἷον τοῦ χεῖσθαι. διό, καθάπερ εἶπον, κοινότερον ἂν εἴη τὸ αἴτιον τοῦτο δι' ὃ ἐνεργοῦν γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα. τούτων δὲ τῶν αἰτίων οἱ μὲν πλείους ἡγοῦνται τὰ μὲν συνεκτικὰ εἶναι, τὰ δὲ συναίτια, τὰ δὲ συνεργά, καὶ συνεκτικὰ μὲν ὑπάρχειν ὧν παρόντων πάρεστι τὸ ἀποτέλεσμα καὶ αἱρομένων αἴρεται καὶ μειουμένων μειοῦται (οὕτω γὰρ τὴν περίθεσιν τῆς στραγγάλης αἴτιον εἶναί φασι τοῦ πνιγμοῦ), συναίτιον δὲ ὃ τὴν ἴσην εἰσφέρεται δύναμιν ἑτέρῳ συναιτίῳ πρὸς τὸ εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα (οὕτω <γὰρ> ἕκαστον τῶν ἑλκόντων τὸ ἄροτρον βοῶν αἴτιον εἶναί φασι τῆς ὁλκῆς τοῦ ἀρότρου), συνεργὸν δὲ ὃ βραχεῖαν εἰσφέρεται δύναμιν καὶ πρὸς τὸ μετὰ ῥᾳστώνης ὑπάρχειν τὸ ἀποτέλεσμα, οἷον ὅταν δυοῖν βάρος τι βασταζόντων μόλις τρίτος τις προσελθὼν συγκουφίσῃ τοῦτο. ἔνιοι μέντοι καὶ παρόντα μελλόντων αἴτια ἔφασαν εἶναι, ὡς τὰ προκαταρκτικά, οἷον τὴν ἐπιτεταμένην ἡλίωσιν πυρετοῦ.

**9** αἴτιον T : αἴτιος G **10** <γὰρ> add. T

**1** οἱ μὲν γὰρ σῶμα, … τὸ αἴτιον εἶναί φασιν Deben ser los estoicos, por un lado, y los platónicos y peripatéticos (quienes admiten como causas a las formas y los fines), por el otro. Cf. texto **14.11**, 11-12.

**2** δι' ὃ ἐνεργοῦν … τὸ ἀποτέλεσμα Según Frede (1980: 218), ya en la antigüedad tardía la noción de causa había sido delimitada como para hacerla coincidir con la noción de causa activa. Como señala Sexto en este pasaje, a pesar de los desacuerdos entre los filósofos, todos ellos parecen coincidir en que causa es aquello por lo cual, en virtud de su ser activo, se produce el efecto. Las causas, entonces, son cosas que producen cosas; no son meros prerequisitos para los procesos o las acciones.

**3-4** τοῦ χεῖσθαι … οἱ δὲ κατηγορημάτων Si los filósofos a los que implícitamente se refiere aquí Sexto son los estoicos, parece que ellos dudaron entre defender la tesis de que el efecto es un nombre o un predicado, o incluso una proposición completa.

**5-6** τὸ αἴτιον τοῦτο δι' ὃ … τὸ ἀποτέλεσμα Cf. aquí mismo nota a la línea 2 y texto **14.11**, línea 42.

### 14.20 Séneca, *Ep.* 65, 2-4; 23-24 (LS 55E)

Dicunt, ut scis, Stoici nostri duo esse in rerum natura ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat; causa autem, id

est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit. Esse ergo debet unde fiat aliquid, deinde a quo fiat: hoc causa est, illud materia. [...] Stoicis placet unam causam esse, id quod facit. [...] nempe universa ex materia et ex deo constant. Deus ista temperat quae circumfusa rectorem sequuntur et ducem. Potentius autem est ac pretiosius quod facit, quod est deus, quam materia patiens dei. Quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus; quod est illic materia, id in nobis corpus est.

**1** ut sis *p* **2** sine moveat $L^1$ : sinemovea *Qpr* : si non moveatur $Q^1$ : nemo moveat *p* **3** forma $L^1$ **4** pacet p **7** obtinet *pQ*: optinet *VPb*

**1-3** causam ... id est ratio El factor activo (la razón) es identificado sin más con "la causa".

**7** quod facit, quod est deus La identificación entre el principio activo (quod facit, τὸ ποιοῦν en las doxografías griegas) y dios es la tesis estoica clásica (cf. texto **14.1**).

## 14.21 Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 192, 14-25

ὅμοιόν τε εἶναί φασιν καὶ ὁμοίως ἀδύνατον τὸ ἀναιτίως τῷ γίνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος. τοιαύτην δὲ οὖσαν τὴν τοῦ παντὸς διοίκησιν ἐξ ἀπείρου εἰς ἄπειρον ἐναργῶς τε καὶ ἀκαταστρόφως γίνεσθαι. οὔσης δέ τινος διαφορᾶς ἐν τοῖς αἰτίοις, ἣν ἐκτιθέντες (σμῆνος γὰρ αἰτίων καταλέγουσιν, τὰ μὲν προκαταρκτικά, τὰ δὲ συναίτια, τὰ δὲ ἑκτικά, τὰ δὲ συνεκτικά, τὰ δὲ ἄλλο τι· οὐδὲν γὰρ δεῖ τὸν λόγον μηκύνειν πάντα τὰ λεγόμενα παρατιθέμενα τὸ βούλημα αὐτῶν δεῖξαι τοῦ περὶ τῆς εἱμαρμένης δόγματος), ὄντων δὴ πλειόνων αἰτίων, ἐπ' ἴσης ἐπὶ πάντων αὐτῶν ἀληθές φασιν εἶναι τὸ ἀδύνατον εἶναι, τῶν αὐτῶν ἁπάντων περιεστηκότων περί τε τὸ αἴτιον καὶ ᾧ ἐστιν αἴτιον, ὁτὲ μὲν δὴ μὴ οὑτωσί πως συμβαίνειν, ὁτὲ δὲ οὕτως. ἔσεσθαι γάρ, εἰ οὕτως γίνοιτο, ἀναίτιόν τινα κίνησιν.

**3** σμῆνος EO : μηνὸς $Va^{12}$ **4** ἑκτικά $K^{12}$ : ἀκτικά V : ἀρκτικά E : ἐκτικά $a^{12}$ **5** εἰς πάντα Lond. O : σύμπαντα Usener / παρατιθέμενα $Va^{12}$ : παρατιθεμένους HKE

**3** ἑκτικά La expresión aparece también en otras fuentes (cf. Plutarco, *CN* 1085D; *SVF* 2.444) asociada a la fuerza cohesionante del "aliento ígneo" (la lectura συνεκτικά en este pasaje de Plutarco es corrección de Pohlenz). Véase también [Galeno], *Introductio sive medicus*, vol. XIV, p. 697, 6 ss., quien señala que "los antiguos" distinguen dos tipos de πνεῦμα (el anímico y el físico), y que los estoicos introducen un tercero: el ἑκτικόν, al que llaman ἕξις, que es el πνεῦμα que cohesiona las piedras (cf. arriba texto **14.3**, nota a las línea 12-13).

## 14.22 Galeno, *DP* 7. 525, 7-14 (*SVF* 2.439)

ποιεῖν δ' εἰς ἑαυτὸ λέγειν ὁτιοῦν, ἢ ἐνεργεῖν εἰς ἑαυτὸ, παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστιν· οὕτως οὖν καὶ συνέχειν ἑαυτό. καὶ γὰρ οἱ μάλιστα εἰσηγησάμενοι τὴν συνεκτικὴν δύναμιν, ὡς οἱ Στωϊκοὶ, τὸ μὲν συνέχον ἕτερον ποιοῦσι, τὸ συνεχόμενον δὲ ἄλλο· τὴν μὲν γὰρ πνευματικὴν οὐσίαν τὸ συνέχον, τὴν δὲ ὑλικὴν τὸ συνεχόμενον, ὅθεν ἀέρα μὲν καὶ πῦρ συνέχειν φασὶ, γῆν δὲ καὶ ὕδωρ συνέχεσθαι.

**1** ἑαυτὸ $P^1$pc : αυτὸ $AEMP^1$ac

**1** ποιεῖν δ' εἰς ἑαυτὸ ... παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστιν Según Galeno, los estoicos no han dado una demostración de que el πνεῦμα se cohesione a sí mismo y a las demás cosas. Como se ve en el texto **14.23**, Galeno cree encontrar una prueba del absurdo estoico en el ámbito sensible, porque lo que se cohesiona a sí mismo, argumenta, es lo duro o resistente, en tanto que lo blando y dúctil requiere algo que lo cohesione. Su presupuesto y el de los estoicos es claramente diferente pues para los estoicos lo que en mayor grado contiene partículas finas, blandas y tenues (el πνεῦμα), eso es causa de la dureza y resistencia de los cuerpos. O sea el factor activo cohesionante no está en lo duro y resistente, sino en lo tenue y dúctil.

## 14.23 Galeno, *DP* 7. 526, 12-528, 12 (*SVF* 2.440)

ὅπως τοίνυν ἀναγκαῖόν ἐστιν εἰς ἄτοπόν τι λόγον ἀχθῆναι, θεμένων ἡμῶν ἅπαν τὸ ὂν δεῖσθαι συνεκτικῆς αἰτίας, ἤδη σοι δίειμι τὴν συνεκτικὴν αἰτίαν, ἥτις ποτ' ἐστὶν, οὐ γὰρ ὁμολογοῦσιν αὐτὴν οἱ Ἡροφίλειοι γιγνώσκειν, ἆρά γε ἐκ τῶν ὄντων τὶ καὶ αὐτοὶ ὑπολαμβάνουσιν ἢ τῶν



οὐκ ὄντων; εἰ μὲν γὰρ τῶν οὐκ ὄντων τὶ, θαυμάζω τὴν σοφίαν τῶν ἀνδρῶν, εἰ καὶ τῶν ὄντων ἕκαστον δεῖσθαί φασι τῶν οὐκ ὄντων τινός· εἰ δὲ τῶν ὄντων τίθενται τὴν συνεκτικὴν αἰτίαν, ἀναμνησθήτωσαν, ὡς ἅπαν τὸ ὂν ἔφασαν αἰτίας δεῖσθαι συνεκτικῆς εἰς τὸ εἶναι. συμβήσεται γὰρ οὕτως καὶ αὐτὴν τὴν αἰτίαν αἰτίας ἑτέρας, ἵνα ὑπάρχῃ, δεηθῆναι, κᾀκείνην αὖθις ἄλλης, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. εἰ δὲ τῶν ὄντων τὰ μὲν ἑτέρου τινὸς αἰτίου δεῖσθαι πρὸς τὸ εἶναι, τὰ δὲ ἐξ αὐτῶν ἔχειν τὸ εἶναι φήσουσι, πρῶτον μὲν ἴστωσαν οὐκέτι διαφυλάττοντες τὸ ἐξ ἀρχῆς ἀξίωμα, ὃ παντὸς μᾶλλον ἀληθὲς ἔλεγον, ὡς ἅπαν τὸ ὂν αἰτίας δεῖται συνεκτικῆς εἰς τὸ εἶναι· δεύτερον δὲ, μακροτάτου χρῄζοντες λόγου, διὰ τί τὰ μὲν δεῖται, τὰ δὲ οὐ δεῖται, ἢ καὶ ὁποῖα ἐκ τούτων ἐστὶν αὐτῶν ἑκάτερα. οὐδὲ γὰρ οὐδ' οἱ πολλοὶ τῶν Ἡροφιλείων, οὐδ' οἱ νεώτεροι Στωϊκοὶ λέγουσί τινα ἀπόδειξιν τοῦ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ πῦρ συνέχειν ἑαυτό τε καὶ τὰ ἄλλα, τὸ δὲ ὕδωρ καὶ τὴν γῆν ἑτέρου δεῖσθαι τοῦ συνέξοντος. ὅσον μὲν γὰρ ἐπὶ τῇ προχείρῳ φαντασίᾳ, τὸ μὲν σκληρὸν καὶ ἀντίτυπον καὶ πυκνὸν ἑαυτὸ συνέχειν λέγοιτο, τὸ δ' ἀραιόν τε καὶ μαλακὸν καὶ ὑπεῖκον ἑτέρου δεῖσθαι τοῦ συνέξοντος. οὐ μόνον δὲ οὐδεμίαν ἀπόδειξιν εἰπόντες οἱ ἄνδρες ἀξιοῦσι πιστεύεσθαι τὴν ὑπόθεσιν αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἑαυτὴν ὑποτιθέμενοι μαχομένην οὐκ ἔτι αἰσθάνονται. τὰ γὰρ ἁπάντων λεπτομερέστερα καὶ μαλακώτερα καὶ εἰκτικώτερα, τὸ πῦρ καὶ ἀέρα, ταῦτ' αἴτια τῇ γῇ τῆς σκληρότητός τε καὶ ἀντιτυπίας εἶναί φασιν, ὡς ἐνδεχόμενον ἕτερον ἑτέρῳ τινὶ μεταδοῦναι δυνάμεως, ἢ φύσεως, ἢ ἐνεργείας, ἢ ποιότητος, ἧς οὐ μετείληφεν αὐτό. καὶ γὰρ αὖ καὶ φαίνεται σαφῶς οὐ μόνον οὐδὲν ὑπὸ τοῦ πυρὸς συνεχόμενον, ἀλλὰ καὶ διαλυόμενα πάντα. πρὸς μὲν δὴ τὴν τῶν Στωϊκῶν ὑπόθεσιν ἑτέρωθι λέλεκται διὰ πλειόνων·

**1** ἄτοπον τὸν λόγον Otte : ἄτοπόν τι λόγον AEM **2** συνεκτικῆς αἰτίας AE : συνεκτικῆς οὐσίας M **3** Ἡροφίλειοι Bas : ἡροφίλιοι AEM / γιγνώσκειν· Otte **5-6** εἰ δ' ἐκ τῶν ὄντων τίθενται Otte **12** τὸ μὲν πνεῦμα Otte **15** ἑαυτό $P^1$ : ἑαυτοῦ AEM / συνέχειν ‹ἂν› λέγοιτο add. von Arnim, Otte **18** οὐκ αἰσθάνονται Otte **19** τὸ πῦρ καὶ τὸν ἀέρα AEM, Otte

**3** οἱ Ἡροφίλειοι Los seguidores de Herófilo, una de las dos grandes figuras de la medicina alejandrina (junto con Erasístrato). Sus fragmentos están reunidos en von Staden 1989.

**4** εἰ μὲν γὰρ τῶν οὐκ ὄντων ... τὴν σοφίαν τῶν Para los estoicos el antecedente de este condicional es claramente falso, pues si algo va a ser causa de otra cosa debe, *ex hypothesi*, ser un ὄν, un existente, no un no-existente. Si esto es así, el absurdo denunciado por Galeno no se da.

## 14.24 Galeno, *Puls.* 9. 458, 8-14 (*SVF* 2.356)

μεμνῆσθαι μέντοι χρὴ πρὸ πάντων ὅπως ἔφαμεν ὀνομάζειν ἐνίοτε συνεκτικὸν αἴτιον, ὅτι μὴ κυρίως, ἀλλὰ καταχρώμενοι τῇ προσηγορίᾳ. τὸ μὲν γὰρ κυρίως λεγόμενον αἴτιον συνεκτικὸν οὔτ' ὠνόμασέ τις ἄλλος πρὸ τῶν Στωϊκῶν οὔτ' εἶναι συνεχώρησε· τὰ δὲ καὶ πρὸ ἡμῶν οἷον συνεκτικὰ λεγόμενα γενέσεώς τινος, οὐχ ὑπάρξεως αἴτια.

**1** ὀνομάζειν τὸ οἷον συνεκτικὸν von Arnim

## 14.25 Plutarco, *CN* 1085 C-E (*SVF* 2.444)

Τά γε μὴν τέσσαρα σώματα, γῆν καὶ ὕδωρ ἀέρα τε καὶ πῦρ, πρῶτα στοιχεῖα προσαγορεύοντες οὐκ οἶδ' ὅπως τὰ μὲν ἁπλᾶ καὶ καθαρὰ τὰ δὲ σύνθετα καὶ μεμιγμένα ποιοῦσι. γῆν μὲν γὰρ τιθέασι καὶ ὕδωρ οὔθ' αὑτὰ συνέχειν οὔθ' ἕτερα, πνευματικῆς δὲ μετοχῇ καὶ πυρώδους δυνάμεως τὴν ἑνότητα διαφυλάττειν· ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὑτῶν τ' εἶναι δι' εὐτονίαν συνεκτικά, καὶ τοῖς δυσὶν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες. πῶς οὖν ἔτι γῆ στοιχεῖον ἢ ὕδωρ, εἰ μήθ' ἁπλοῦν μήτε πρῶτον μήθ' αὑτῷ διαρκές, ἀλλ' ἐνδεὲς ἔξωθεν εἰσαεὶ τοῦ συνέχοντος; [...] εἶτα πῶς οὖσα γῆ καθ' ἑαυτὴν ἀέρος δεῖται συνιστάντος αὐτὴν καὶ συνέχοντος; ἀλλ' οὐκ ἔστι γῆ καθ' ἑαυτὴν οὐδ' ὕδωρ, ἀλλὰ τὴν ὕλην ὁ ἀὴρ ὧδε μὲν συναγαγὼν καὶ πυκνώσας γῆν ἐποίησεν, ὧδε δὲ πάλιν διαλυθεῖσαν καὶ μαλαχθεῖσαν ὕδωρ.ᾧ οὐδέτερον οὖν τούτων στοιχεῖον, οἷς ἕτερον ἀμφοτέροις οὐσίαν καὶ γένεσιν παρέσχηκεν.

3 τιθέασι Pohlenz : φασι von Arnim : ἴσασι EB / μετοχῇ Wyttenbach : μετοχῆς EB **4** συνεκτικά Pohlenz : ἑκτικά von Arnim, Cherniss : εκτατικά EB **7** εἰσαεὶ EB: εἰς ἀεὶ Aldina : ἐστιν ἀεὶ Wittenbach **8** οὐκ ἔστι γῆ E : οὐκ ἔτι γῆ B **9** δὲ πάλιν Wittenbach : πάλιν δὲ EB
φασι von Arnim : ἴσασι EB

Continuación del texto 14.9.

**1-2** Τά γε μὴν τέσσαρα σώματα, ... προσαγορεύοντες οὐκ οἶδ' ὅπως Si hemos de confiar en lo que dice Estobeo (capítulo **15**, texto **15.5**), tendremos que admitir que al menos Crisipo no llamó a los cuatro elementos "elementos primarios". Es solamente el fuego el que se llama "elemento por excelencia" (κατ' ἐξοχήν), ya que, según Crisipo, los demás elementos se derivan de él. Véase el comentario de nuestro capítulo 15.

**5** πῶς οὖν ἔτι ... ἁπλοῦν μήτε πρῶτον La respuesta a la pregunta de Plutarco hay que buscarla por el lado de la distinción de significados de "elemento" que hizo Crisipo (véase nota anterior): tierra y agua siguen siendo elementos por el hecho de que son ingredientes primarios a partir de los cuales se constituyen las demás cosas.

## 14.26 Plutarco, *SR* 1053F-1054B (*SVF* 2.449)

ἐν τοῖς περὶ Ἕξεων οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν· ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα· καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσι [...] καίτοι πανταχοῦ τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματ' οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης, εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.

**1** ἀέρος **1** ἀέρος E **2** ὁ συνεχομένων αἴτιος g / ὃν FXgB : ὃς ą et codd. **3** πυκνότατον ... σκληρότατον -λευκότατον g **4** ἀργὴν καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτῆς E **5** οὔσας X (ας super rasuram) gB : οὖς δὲ codd. / οἷος ἂν ἐγγένωνται X

## 14.27 Simplicio, *in cat.*269, 14-16 (*SVF* 2.452)

Οἱ δὲ Στωικοὶ δύναμιν ἢ μᾶλλον κίνησιν τὴν μανωτικὴν καὶ πυκνωτικὴν τίθενται, τὴν μὲν ἐπὶ τὰ ἔσω, τὴν δὲ ἐπὶ τὰ ἔξω, καὶ τὴν μὲν τοῦ εἶναι, τὴν δὲ τοῦ ποιὸν εἶναι νομίζουσιν αἰτίαν.

**2** ἔξω· von Arnim

**1-2** El movimiento simultáneo hacia adentro y hacia afuera es el movimiento tensional del πνεῦμα. Cf. Nemesio, *NH* 18, 5-8 (*SVF* 2.451; LS 47J). Para la versión de Alejandro de Afrodisia del mismo problema cf. *Mixt.* 224, 24-25 (*SVF* 2.442; LS 47I).

## 14.28 Cicerón, *Fat.* 41-45 (*SVF* 2.974; LS 62C)

Chrysippus autem cum et necessitatem inprobaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. 'Causarum enim', inquit, 'aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus [antecedentibus] et proximis'. Itaque illi rationi, quam paulo ante conclusi, sic occurrit: si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis. Quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur, ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate. At hoc sequeretur, si omnia perfectis principalibus causis fieri diceremus, ut, cum eae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate. Quam ob rem, qui ita fatum introducunt, ut necessitatem adiungant, in eos valebit illa conclusio; qui autem causas antecedentis non dicent perfectas neque principalis, in eos nihil valebit. Quod enim dicantur adsensiones fieri causis antepositis, id quale sit, facile a se explicari putat. Nam quamquam adsensio non possit fieri nisi commota viso, tamen, cum id visum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus vult, quam dudum diximus, non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata (necesse est enim



adsensionem viso commoveri), sed revertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moveri incipere nisi pulsa non possunt. Id autem cum accidit, suapte natura, quod superest, et cylindrum volvi et versari turbinem putat. 'Ut igitur', inquit, 'qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur. Quodsi aliqua res efficeretur sine causa antecedente, falsum esset omnia fato fieri; sin omnibus, quaecumque fiunt, veri simile est causam antecedere, quid adferri poterit, cur non omnia fato fieri fatendum sit? modo intellegatur, quae sit causarum distinctio ac dissimilitudo.' ec cum ita sint a Chrysippo explicata, si illi, qui negant adsensiones fato fieri, fateantur tamen eas non sine viso antecedente fieri, alia ratio est; sed, si concedunt anteire visa, nec tamen fato fieri adsensiones, quod proxima illa et continens causa non moveat adsensionem, vide, ne idem dicant. Neque enim Chrysippus, concedens adsensionis proximam et continentem causam esse in viso positam, [neque] eam causam esse ad adsentiendum necessariam concedet, ut, si omnia fato fiant, omnia causis fiant antecedentibus et necessariis; itemque illi, qui ab hoc dissentiunt confitentes non fieri adsensiones sine praecursione visorum, dicent, si omnia fato fierent eius modi, ut nihil fieret nisi praegressione causae, confitendum esse fato fieri omnia; ex quo facile intellectu est, quoniam utrique patefacta atque explicata sententia sua ad eundem exitum veniant, verbis eos, non re dissidere. Omninoque cum haec sit distinctio, ut quibusdam in rebus vere dici possit, cum hae causae antegressae sint, non esse in nostra potestate, quin illa eveniant, quorum causae fuerint, quibusdam autem in rebus causis antegressis in nostra tamen esse potestate, ut illud aliter eveniat, hanc distinctionem utrique adprobant, sed alteri censent, quibus in rebus, cum causae antecesserint, non sit in nostra potestate, ut aliter illa eveniant, eas fato fieri; quae autem in nostra potestate sint, ab iis fatum abesse [. . .].

**4** antecedentibus del. Davies

**3** aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae Para la versión griega de estas formas de causalidad cf. **14.11**, donde, probablemente, συνεργὰ καὶ προκαταρκτικά corresponden a adiuvantes et proximae y συνεκτικὰ καὶ αὐτοτελῆ a perfectae et principales

**14** visum Según, *Acad.* 1.40, ésta es la traducción de Cicerón del griego φαντασία. Sin embargo, hay buenas razones para pensar que, en el contexto específico de este argumento, visum se refiere, no a la impresión misma, sino al objeto o estado de cosas que *causa* la impresión, lo que algunas fuentes llaman el φανταστόν (cf. Salles 2005a: 44 n. 35). Véase nuestro capítulo 6. Regresamos a este asunto en el capítulo 23.

**20** volubilitas Para comenzar a moverse el cilindro requiere de un movimiento exterior, un empuje que cumple la función de principio del movimiento. Pero para que el cilindro se mueva también necesita tener una cualidad o naturaleza propia que le permita moverse como consecuencia del empuje inicial. Tal empuje imprime el movimiento pero no la cualidad o naturaleza propia del objeto que hace que se mueva de una forma determinada; en el caso del cilindro, tal cualidad o naturaleza propia es su "rodabilidad", que como causa interna permite el movimiento del cilindro. Para un comentario detallado del argumento del cilindro véase Bobzien 1999 y, más recientemente, Salles 2005a.

**28** continens Ésta debe ser la traducción del griego συνεκτικόν. Cf. nuestro comentario y nuestras notas al texto **15.1** del capítulo 15.

## 14.29 Ps.Plutarco, *De fato* 570E; 574e

μόνα δ' εἱμαρμένα καὶ καθ' εἱμαρμένην τὰ ἀκόλουθα τοῖς ἐν τῇ θείᾳ διατάξει προηγησαμένοις. ὥστε πάντα μὲν τὰ γινόμεν' ἡ εἱμαρμένη περιλαμβάνει, πολλὰ δὲ τῶν ἐν αὐτῇ καὶ σχεδὸν ὅσα προηγεῖται οὐκ ὀρθὸν λέγειν καθ' εἱμαρμένην. [...] κατὰ δὲ τὸν ἐναντίον μάλιστα μὲν καὶ

πρῶτον <ἂν> εἶναι δόξειε τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας, δεύτερον δὲ τὸ φύσει διοικεῖσθαι τόνδε τὸν κόσμον σύμπνουν καὶ συμπαθῆ αὐτὸν αὑτῷ ὄντα, τρίτον δέ, ἃ πρὸς τούτοις μαρτύρια μᾶλλον ἔοικεν εἶναι· μαντικὴ μὲν ἅπασιν ἀνθρώποις εὐδόκιμος ὡς ἀληθῶς θεῷ <συν>υπάρχουσα, ἡ δὲ τῶν σοφῶν πρὸς τὰ συμβαίνοντα εὐαρέστησις, ὡς πάντα κατὰ μοῖραν γιγνόμενα, δευτέρα, τρίτον δὲ τὸ πολυθρύλητον τοῦτο, ὅτι πᾶν ἀξίωμα ἢ ἀληθές ἐστιν ἢ ψευδές. τούτων γε μὴν ἐπὶ τοσοῦτον ἐμνήσθημεν, ἵνα ὡς ἐπὶ βραχὺ τὰ τῆς εἱμαρμένης <κεφάλαια δηλωθείη>· ἃ χρὴ διερευνήσασθαι κατὰ τὴν ἀκριβῆ βάσανον ἑκατέρου τῶν λόγων, τὰ δὲ καθ' ἕκαστα τούτων ἐσαῦθις μέτιμεν.

**7** <ἂν> add. Bern **10** τὰ codd. : corr. Wyttenbach **12** <συν> (in υπάρχουσα) add. Schwartz **14** δεύτερα codd.: corr. Patzig : del. von Arnim

# Capítulo 15
# Cosmogonía y teoría de los elementos

## 15.1 Estobeo, *Ecl.* 1.171, 2-7 (*SVF* 1.107)

Zenón, Cleantes y Crisipo son favorables a la idea de que la substancia se transforma como el fuego en una semilla y [de que], a partir de ésta, lleva a cabo nuevamente la reordenación cósmica tal como existía antes. Panecio piensa que es más persuasiva la eternidad del cosmos y le parece más satisfactoria que la transformación de todas las cosas en fuego.

## 15.2 DL 7.142 (*SVF* 1.102 y 2.581; LS 46C)

[Afirman que] el cosmos se genera cada vez que, a partir del fuego, la substancia se convierte en humedad por medio del aire. Luego, cuando su parte espesa se condensa, acaba como tierra, pero su parte sutil, al haberse transformado en aire, se vuelve aún más sutil y genera fuego. Enseguida, de acuerdo con una mezcla que se da a partir de ellos [*sc.* los elementos antes mencionados], no sólo [se generan] plantas sino también animales y los demás géneros [naturales]. Respecto de la generación y destrucción del cosmos hablan Zenón en el [tratado] *Sobre el todo*, Crisipo en el primero de los [libros] *Físicos*, Posidonio en el [libro] primero del [tratado] *Sobre el Cosmos*, Cleantes, y Antípatro en el décimo [libro] de *Sobre el Cosmos*. Panecio, por su parte, declaró que el cosmos es indestructible.

## 15.3 DL 7.135-137 (*SVF* 1.102 y 2.580; LS 46B)

[También afirman que] dios, el pensamiento, el destino y Zeus son una sola cosa que recibe muy diversas denominaciones. Al principio, al existir para sí mismo, convierte a toda la substancia en agua a través del aire, y así como en la matriz la semilla está contenida por lo húmedo, de ese modo, también él [sc. dios], al ser la razón seminal del cosmos, se mantiene, como tal, retraído en lo húmedo y hace de la materia algo que le es útil a él mismo, con vistas a la generación de las etapas siguientes [de la cosmogonía]. Enseguida, creó, en primer lugar, los cuatro elementos: fuego, agua, aire y tierra. Zenón habla acerca de ellos en *Sobre el todo* y Crisipo en la primera parte de los [libros] *Físicos* y también Arquedemo en algún [libro] *Sobre los elementos*. Por otra parte, elemento es lo primero a partir de lo cual se generan las cosas que se generan y en lo cual se disuelven en última instancia. Los cuatro elementos coexisten con la substancia carente de cualidades, la materia. El fuego es lo caliente, el agua lo húmedo, el aire lo frío, y la tierra lo seco. Sin embargo, este mismo componente [de la tierra, es decir, lo seco] también existe en el aire. El más alto es el fuego, el cual se llama "éter" en el cual se da la primera esfera de las estrellas fijas y, enseguida, la de los planetas. Después de ésta, el aire y, a continuación, el agua. El fundamento de todos ellos es la tierra, al existir en el centro de todas las cosas.

## 15.4 Estobeo, *Ecl.* 1.129, 2-130, 20 (*SVF* 2.413; LS 47A)

A propósito de Crisipo. Sobre los elementos que provienen de la substancia, declara algunas cosas de este tipo, siguiendo a Zenón, el fundador de la escuela, al decir que son cuatro los elementos –fuego, aire, agua, tierra– a partir de los cuales se constituyen todas las cosas (es decir, animales, plantas, el cosmos en su totalidad y las cosas contenidas en él) y en los cuales se disuelven. [Un elemento] se llama 'elemento por excelencia' por el hecho de que, por transformación, los demás [elementos] se constituyen a partir de él como elemento primero, y todos, al dispersarse, se disuelven en él como elemento último, pero éste no admite la dispersión o disolución en otro. Si bien de acuerdo con esta definición se dice que el fuego es perfectamente elemental –en efecto, no se da junto con otro– según la definición anterior

también es constitutivo junto con los otros, pues la primera transformación que se produce es del fuego, por condensación, en aire; la segunda, de éste en agua; y la tercera, por analogía, al condensarse en mayor medida el agua en tierra. Y de nuevo, a partir de ésta, cuando se disuelve y dispersa, la primera dispersión es en agua, la segunda del agua en aire, y la tercera y última en fuego. Asimismo, el término 'fuego' se aplica a todo lo que es ígneo, 'aire' a todo lo que es aéreo y asimismo en los demás casos. Según Crisipo, hay precisamente tres acepciones de 'elemento'. En una, se aplica al fuego debido a que los demás [elementos] se constituyen por transformación a partir de él y se disuelven en él. Otra acepción es aquella según la cual, se predica de los cuatro elementos –fuego, aire, agua, tierra– (pues las demás cosas se constituyen a través de alguno o algunos de ellos o también de todos ellos: de los cuatro, cosas como los animales y todas las cosas compuestas que hay sobre la tierra; de dos, cosas como la luna que se constituye de fuego y aire; de uno, cosas como el sol, pues el sol se constituye sólo por fuego y, en efecto, el sol es fuego puro). En una tercera explicación, se dice que es 'elemento' aquello que está constituido primariamente de tal modo que produce generación a partir de sí mismo, de una manera metódica, hasta alcanzar un término y a partir del cual se disuelve en sí mismo de una manera metódica similar. También afirmó que surgieron estas tesis acerca de [la noción de] elemento porque es lo que cambia más fácilmente por sí mismo y también es el principio y la razón seminal, así como el poder eterno que posee una naturaleza tal que se mueve a sí misma hacia abajo en la dirección del cambio y desde del cambio hacia arriba, de manera enteramente cíclica, consumiendo todas las cosas en sí mismo y reconstituyéndose nuevamente a partir de sí mismo de manera ordenada y metódica.

**15.5 Estobeo, *Ecl.* 1.152, 19-154, 8 (*SVF* 1.102, 1.497 y 2.471)**

Y así lo declara Zenón explícitamente: será necesario que, a partir de la substancia, se produzca periódicamente la reordenación del universo de la siguiente manera. Cuando se produce una conversión de fuego en agua pasando por el aire, una parte se sedimenta y se forma tierra; de lo que resta, una parte permanece como agua, y, de lo que se evapora, se genera aire; a su vez, al rarefacerse el aire, el fuego se inflama, pero la mezcla y la mixtura se producen por el cambio recíproco de los elementos, cuando la totalidad de un cuerpo atraviesa la totalidad de otro. Cleantes, por su parte, de cierto modo habla así. Una vez que el todo terminó de incendiarse, primero su centro se asienta y, enseguida, las cosas contiguas [al centro] se apagan completamente. Al humedecerse el todo, el último vestigio de fuego vuelve a dirigirse en una dirección opuesta pues el centro le ofrece resistencia. Y luego dice que, al dirigirse hacia arriba de ese modo, aumenta de tamaño e inicia la reordenación del todo. La tensión que existe en la substancia del universo no cesa de producir siempre esta clase de período y reordenación. En efecto, tal como todas las partes de una única cosa crecen en los tiempos establecidos a partir de semillas, así también crecen en los tiempos establecidos las partes del universo, entre las cuales se encuentran tanto los animales como las plantas. Y tal como ciertas razones [seminales] de las partes, al unirse a una semilla, se mezclan y nuevamente se separan cuando surgen las partes, así también, al atravesar el ciclo metódica y armoniosamente su curso, todas las cosas se generan a partir de una y una se obtiene a partir de la mezcla de todas. Crisipo, por su parte, sostenía algo como lo siguiente: lo existente es hálito que se mueve a sí mismo, hacia sí mismo y a partir de sí mismo, o hálito que se mueve a sí mismo hacia adelante y hacia atrás. Toma como hálito [a lo existente] porque se dice que éste es aire que se mueve y algo análogo ocurre con el éter de modo que caen bajo una definición común. Tal movimiento ocurre sólo de acuerdo con quienes piensan que la transformación de la totalidad de la substancia admite tanto cofusión, como constitución, co-mezcla, unión connatural y procesos similares a éstos.



**15.6 Anon., *Scholia in Apollonium Rhodium Argonautica* 44, 4-6 (*SVF* 1.104)**

Y Zenón, afirma que el caos en Hesíodo es agua, de cuyo asentamiento se genera el lodo, del cual, al compactarse, se solidifica la tierra.

**15.7 Cicerón, *ND* 2.23-28 (*SVF* 1.513; LS 47C)**

En efecto, el hecho es que todo lo que se alimenta y crece contiene dentro de sí la fuerza del calor, sin la cual no podría ni alimentarse ni crecer, pues todo lo que es cálido e ígneo se mueve y se agita gracias a su propio movimiento, pero lo que se alimenta y crece emplea un movimiento regular y uniforme, y cuánto más perdura en nosotros, tanto más perdura la sensación y la vida, pero, al enfriarse y extinguirse ese calor, nosotros mismos morimos y nos extinguimos. En verdad, Cleantes también establece con estos argumentos cuánto calor se halla en todo cuerpo. Niega, en efecto, que haya algún alimento tan pesado que no sea digerido en una noche y un día y en cuyos desechos, que la naturaleza expulsa, no se halle también el calor. Ahora mismo, las venas y las arterias no dejan de latir como si fuera un movimiento ígneo y, a menudo, se ha puesto de manifiesto que, cuando el corazón de un ser animado se extirpa, palpita con tal rápidez que imita la velocidad del fuego. Por lo tanto, todo lo que vive, sea un animal, sea una planta, vive por causa del calor contenido en él. A partir de esto, debe concluirse que esta naturaleza del calor posee en sí una fuerza vital que se difunde a través de la totalidad del cosmos. Asimismo, nos percatamos más facilmente de esto al explicarse en más detalle este elemento ígneo que penetra todas las cosas. En efecto, todas las partes del cosmos (sólo me referiré a las más grandes) se cohesionan con base en el calor, lo cual puede apreciarse, en primer lugar, en la naturaleza térrea. En efecto, vemos, por un lado, que sale fuego del choque y la fricción de piedras y que, de una fosa recién cavada, humea la tierra caliente y, por otro, que de las fuentes brota agua caliente, y esto ocurre especialmente en el invierno porque una gran poder calórico está contenido en las profundidades de la tierra, la cual es más densa en el invierno y, por esa misma causa, conserva más estrechamente el calor que se halla en la tierra. Largo es el argumento y diversas las razones que podrían aducirse para mostrar que todas las semillas implantadas en la tierra y [todas] las plantas, generadas a partir de ella, que ella mantiene fijas por sus raíces, nacen y crecen debido a la suave temperatura del calor [de la tierra]. Asimismo, que el calor esté mezclado con el agua, se hace patente por la liquidez misma del agua, la cual ni se congelaría por el frío ni se condensaría en nieve y escarcha si tampoco se esparciera al licuarse y derretirse por el calor con el cual está mezclada y es por ello que, por influencia tanto de los vientos del norte como de otros fríos, se endurece y, después, al entibiarse, ella misma se ablanda y se evapora por el calor. Además, también el mar, al agitarse con fuerza por los vientos, se entibia tanto que uno puede fácilmente percatarse de que esa enorme masa líquida contiene calor. En efecto, no debe considerarse dicho calor como externo y adventicio, sino extraído de las profundidades del mar debido a su violenta agitación, lo cual también ocurre con nuestros cuerpos cuando recobran su calor con movimiento y ejercicio. Y el aire mismo, que por naturaleza es el más frío [de los elementos], de ninguna manera está desprovisto de calor. De hecho, no cabe duda de que está mezclado con mucho calor. En efecto, él mismo nace de la exhalación de las aguas pues se ha de considerar al aire como una especie de vapor de agua, pero éste surge por el movimiento de aquel calor contenido en el agua. Podemos observar un caso similar en aquellas aguas que hierven puestas al fuego. Pero ahora resta la cuarta parte del cosmos. Ésta, por su propia naturaleza, es toda caliente e imparte un calor saludable y vital a todas las demás entidades naturales. De esto, se concluye que, puesto que todas las partes del cosmos se cohesionan por el calor, incluso el cosmos mismo perdura por un tiempo tan largo gracias a un elemento parecido o igual [al calor], y tanto más en cuanto que debe entenderse que ese elemento cálido e ígneo está compenetrado de tal manera con todo, que en él radica la fuerza procreadora y causa generadora, y

aquello por lo cual es necesario que nazcan y se desarrollen tanto los seres animados como también aquellos cuyas raíces son contenidas por la tierra.

**15.8 Plutarco, *SR* 1052F-1053B (*SVF* 2.579)**

Piensa [Crisipo] que el embrión en el vientre se nutre naturalmente como una planta y que, una vez que nace, al enfriarse y endurecerse por el aire, el hálito se transforma y genera al animal, por lo cual no es absurdo que el alma se denomine por comparación con el frío. Y autocontradiciéndose nuevamente cree que el alma es un hálito más sutil y tenue que la naturaleza, pues ¿cómo es posible que lo tenue y sutil se genere a partir de lo espeso por enfriamiento y condensación? Y lo que es [una contradicción] mayor, ¿cómo es posible que, al declarar que lo animado se genera por enfriamiento, crea que el sol es animado por ser ígneo y generado por una exhalación que se transforma en fuego? En efecto, dice en el [libro] primero *Sobre la Naturaleza*: "la transformación del fuego es de este modo: por medio del aire se vuelve agua y, a partir de esto, al asentarse la tierra, el aire se exhala y, al rarefacerse éste, el éter se difunde circularmente [alrededor del cosmos]; las estrellas, junto con el sol, se encienden a partir del mar". Ahora bien ¿qué es más opuesto al encendimiento que el enfriamiento y a la difusión que la condensación? de modo que las unas producen agua y tierra a partir de fuego y aire y, las otras, convierten en fuego y aire lo líquido y terroso, aunque, a pesar de ello, en unas partes hace que el principio de la animación sea el encendimiento y, en otras, que sea el enfriamiento.

**15.9 Estobeo, *Ecl.* 1.183, 3-5 (*SVF* 2.582)**

Los estoicos afirman que la generación del cosmos comienza a partir de la tierra, como de su centro, [habida cuenta de que] el centro es el principio de la esfera.

**15.10 Estobeo, *Ecl.* 1.213, 15-21 (*SVF* 1.120; LS 46D)**

Zenón afirma que el sol, la luna y cada uno de los demás astros son inteligentes y sabios, y que son ígneos en virtud de un fuego artesano. En efecto, hay dos tipos de fuego: uno es no artesano y transforma en sí mismo su alimento; el otro es artesano y no sólo es causa de crecimiento sino de conservación, tal como el que está en las plantas y en las cosas dotadas de vida, el cual es, por supuesto, naturaleza y alma respectivamente. Así pues, la substancia de los astros está hecha de este tipo de fuego.

**15.11 Plutarco, *CN* 1075D (*SVF* 1.510; LS 46L)**

Y, además, Cleantes, presionado en el debate sobre el tema de la conflagración, dice que el sol <en cuanto principio conductor del cosmos> asimila por completo a sí mismo a la luna y a todos los demás astros y los transforma en sí mismo. Sin embargo, <si> los astros, siendo dioses, contribuyen a su propia destrucción al contribuir en algo con el sol a la conflagración, ¿no sería muy ridículo que nosotros les recemos para nuestra salvación y que los consideremos salvadores de los seres humanos, a ellos para quienes es natural afanarse en su propia destrucción y desaparición?

**15.12 Cicerón, *ND* 2.40-41 (*SVF* 1.504)**

También Cleantes piensa que el hecho de que los astros sean totalmente ígneos se confirma por el testimonio de dos sentidos: el del tacto y el de la vista. Pues el calor y el brillo del sol es más radiante que cualquier fuego, en la medida en que resplandece tanto a lo largo como a lo ancho del inmenso cosmos, y [su brillo] es su tacto, de modo que no sólo calienta sino que también a menudo quema, nada de lo cual haría si no fuese ígneo. "Por tanto –dice– puesto que el sol es ígneo y se alimenta de los vapores del océano (porque ningún fuego puede perdurar sin alimento), es necesario que, o bien sea semejante a aquel fuego que empleamos para nuestro uso y sustento, o bien a aquél que está contenido en los cuerpos de las cosas dotadas de vida. Sin embargo, este fuego nuestro que el uso de la vida requiere, es destructor y él mismo consume todas las cosas y, dondequiera que se propaga, arruina y disipa todo. Por el contrario, aquel fuego corpóreo, vital y saludable, conserva todas las cosas, las alimenta, las hace crecer, las cohesiona y les confiere sensación." Niega, por tanto, que sea dudoso a cuál de estos dos fuegos se asemeja el sol, puesto que también [el sol] hace que todas las cosas florezcan y crezcan en su género. Por consiguiente, por ser el fuego del sol semejante a aquellos fuegos que se hallan en los cuerpos de los seres animados, es necesario que también el sol sea un ser animado, así como [es necesario que lo sean] los demás astros, los cuales surgen del calor celeste llamado "éter" o "cielo".



## COMENTARIO

Siguiendo una tradición que se remonta a la filosofía presocrática, los estoicos sostuvieron que los cuatro elementos –tierra, agua, aire y fuego– son los constituyentes más básicos del mundo natural. Sin embargo, a diferencia de algunos presocráticos, por ejemplo Empédocles, quien sostuvo que los cuatro son igualmente básicos (DK 31 B6 y 21, KRS 346 y 355), los estoicos argumentaron que uno de ellos, el fuego, es más básico que los otros tres en el sentido de que éstos están compuestos de fuego y se generaron a partir de él durante la cosmogonía. En este comentario, nos ocuparemos principalmente de tres temas: las razones que adujeron los estoicos para sostener que el fuego ocupa este lugar predominante respecto de los demás elementos, el debate que hubo al interior del estoicismo sobre la naturaleza y la estructura de la cosmogonía y el problema de la generación de los cuerpos complejos a partir de los cuatro elementos.

Entre los estoicos, existen al menos dos concepciones complementarias, pero considerablemente distintas, de por qué el fuego es el más básico de los elementos. Una de ellas es la de Cleantes: el fuego, bajo la forma de calor, es más básico que los otros tres por ser su "causa cohesiva" (es decir, aquello que, por su presencia en ellos, los mantiene en existencia, cf. nuestro capítulo 14). Otra concepción es la de Crisipo, quien sostiene que el fuego es el más básico porque es aquello a partir de lo cual los otros tres se constituyen y en lo cual se disuelven.

La tesis cleantina de que el fuego es el más básico de los elementos porque los cohesiona, figura en el texto **15.7**, una de las principales fuentes sobre su física. Según lo apunta el texto **15.10** de Estobeo, se trata de una tesis que ya figuraba en Zenón, quien sostuvo que hay dos tipos de fuego, uno de los cuales, el fuego "artesano", es causa del crecimiento de los seres vivos y de la conservación de todas las cosas. Pero, como veremos ahora, es con Cleantes que esta idea se sistematiza a través de la noción de causa cohesiva y se sustenta con base en argumentos detallados.

En **15.7**, la tesis de que el fuego es el más básico de los elementos porque cohesiona a los otros tres, figura en un argumento cuyo propósito es demostrar que el fuego, bajo la forma del calor, es lo que cohesiona al cosmos en su conjunto. Nótese que la inferencia va de la idea de que el calor cohesiona todas las "partes" del cosmos a la idea de que el "cosmos mismo" se cohesiona por él. La transición de una idea a otra se justifica por el hecho de que, como veremos en un instante, el calor cohesiona a todo lo que existe, en virtud de que lo penetra y se difunde en su interior. Por lo tanto, si esto es así, no existe una parte del cosmos que no se cohesione por el calor. Es por ello que el "cosmos mismo", esto es, el cosmos en su totalidad, se cohesiona por el fuego. (En este sentido, el cosmos no sería nada por encima de sus partes.)

En lo que sigue, y a modo de ejemplo, centrémonos en la parte del texto **15.7** en que se demuestra que el calor penetra y se difunde al interior del agua. El argumento puede entenderse de la manera siguiente. Un posible motivo para pensar, contra Cleantes, que el agua no contiene calor sería que ésta se vuelve hielo y escarcha. En efecto, el hielo y la escarcha son fríos, pero algo capaz de enfriarse a ese grado, como sucede con el agua, difícilmente podría

contener calor. Sin embargo, en contra de esta posible objeción, en el texto se señala que el agua sólo se congela cuando se esparce en cantidades más o menos pequeñas. Una masa enorme de agua como el mar difícilmente se congela por completo. Ahora bien, para esparcirse, el agua tiene que estar líquida. Por ejemplo, no se puede esparcir el agua de un cubo de hielo sobre las hojas de una planta a menos que se derrita el cubo, esto es, a menos que el agua de la cual el cubo de hielo está compuesto, recobre su estado líquido. Sin embargo, para mantenerse líquida, el agua debe estar a una cierta temperatura y, por ende, contener cierto calor. Por ende, el hecho de que el agua contenga calor es condición necesaria de que se esparza y su esparcimiento es, a su vez, condición necesaria de que se congele. Con ello se debilita considerablemente la posible objeción de que el agua no puede contener calor porque se vuelve hielo y escarcha. Contrariamente a algunas apariencias, el agua debe contener calor. A este argumento, se añade la siguiente observación. Cuando el agua se halla expuesta a un frío intenso, como el de los vientos del norte, su calor interno no basta para mantenerla líquida. Pero esto no implica que, al congelarse, el agua deja de tener este calor interno. Prueba de ello es que, al desaparecer el agente externo que la congela, el agua recobra *por sí misma* su estado líquido original ("ella misma se ablanda"). Y este estado líquido, como ya vimos, se debe a su calor interno.

Hasta aquí hemos visto en qué sentido, según Cleantes, el fuego es el más básico de los cuatro elementos. Es el más básico porque, en una de sus modalidades, el calor, el fuego es la causa cohesiva de todas y cada una de las partes del cosmos.

Según indicamos al inicio, Crisipo propuso una explicación complementaria, pero muy distinta, de por qué el fuego es el elemento más básico. Esta explicación se desarrolla en el texto **15.4** de Estobeo. Se trata de un testimonio cuyo principal objetivo es poner de manifiesto tres sentidos del término "elemento" en Crisipo. En primer lugar, el término se aplica a los cuatro elementos por igual –tierra, agua, aire y fuego– porque son aquello a partir de lo cual se constituyen y aquello a partir de lo cual se disuelven los cuerpos no-elementales e, incluso, el "cosmos en su totalidad". En segundo lugar, el término se aplica al fuego en particular, por ser él aquello a partir de lo cual los demás *elementos* se constituyen y en lo cual se disuelven. En este segundo sentido, el fuego, a diferencia de los otros tres elementos, es "completamente elemental" o el elemento "por excelencia". En tercer lugar, el término "elemento" se aplica en un sentido más laxo a todo aquello a partir de lo cual se inicia un cambio generador de otra cosa y en lo cual esa otra cosa posteriormente se transforma por disolución. Para que algo sea elemental en este tercer sentido, no tiene que ser forzosamente uno de los cuatro elementos, pues en principio podría imaginarse un cuerpo complejo que genera a otro más complejo, el cual posteriormente acaba por disolverse en él.

Por ahora, el sentido que nos interesa es, desde luego, el segundo. En efecto, si bien de acuerdo con el primer sentido los cuatro elementos parecen ser igualmente básicos, de acuerdo con el segundo el fuego es más básico que los otros tres. Ahora bien, ¿por qué hay un sentido (a saber éste) en que el más básico de los elementos es el fuego y no, por ejemplo, la tierra? El texto ofrece un argumento que descansa sobre el supuesto implícito de que el fuego es el más sutil o raro de todos, esto es, el menos denso. Bajo este supuesto, el argumento sería el siguiente: un elemento es más básico que otro si, y sólo si, el segundo se genera a partir del primero, pero no viceversa, pero un elemento se genera a partir de otro por condensación, es decir, por un aumento de la densidad y una disminución del volumen y, correlativamente, un elemento se disuelve en él por dispersión o rarefacción, esto es, por una disminución en la densidad y aumento del volumen; pero si esto es así se sigue que, cuanto más sutil sea un elemento, menos susceptible será de generarse a partir de otro, pues, dado que la generación se da por condensación, ese otro elemento tendría que ser más sutil que él; pero, *ex hypothesi*, el fuego es el elemento más sutil de todos; por lo tanto, dada su naturaleza, el fuego no podría



generarse a partir de otro ni disolverse en otro, porque, dado que la generación se da por condensación y la disolución por rarefacción, tendría que haber un elemento más sutil que él, lo cual no es el caso. De este argumento se sigue que el fuego es también el más básico de los elementos, si por "el más básico" entendemos el elemento que no se genera a partir de ningún otro ni tampoco se disuelve en ningún otro. Según hemos argumentado hasta aquí, Cleantes y Crisipo explican de modos distintos por qué el fuego es el elemento más básico. Esta diferencia también se manifiesta en dos ámbitos: (i) en su teoría de cuáles elementos son pasivos y cuáles son activos (a diferencia de Cleantes, quien piensa que el fuego cohesiona a los otros elementos, Crisipo sostiene que fuego y aire son igualmente cohesivos de los otros dos, cf. **14.22**, **14.23**, **14**, **25** y **16.1**) y (ii) en su cosmogonía, como veremos a continuación.

Aunque en términos generales la cosmogonía es el resultado de la acción de dios sobre una cierta materia básica (cf. **14.5**), una de nuestras fuentes (**15.5**) indica que hubo una controversia en el interior del estoicismo respecto de cómo exactamente se dio este proceso. Por una parte, estaba la concepción de Zenón seguido de Crisipo. De acuerdo con ella, el fuego que existe actualmente en el cosmos (que es el fuego que terminará por causar la conflagración al final de este ciclo cósmico, cf. nuestro capítulo 18) proviene del agua que ocupó la totalidad del cosmos una vez que se extinguió el fuego de la conflagración del ciclo anterior. Por otra parte, estaba la concepción de Cleantes, quien se apartó de Zenón y sostuvo, al contrario, que el fuego que existe actualmente en el cosmos proviene directamente del fuego de la conflagración: éste nunca se extinguió por completo y logró mantenerse encendido dejando un vestigio de él cuando, al concluir la conflagración, todo lo demás se convierte en agua. En línea con esta diferencia entre las concepciones de Zenón-Crisipo y de Cleantes, el texto **15.12** afirma que para Cleantes el fuego de los astros proviene del éter (*oriantur in ardore caelesti qui aether vel caelum nominatur*), no del agua. El texto **15.5** describe en detalle la diferencia entre las dos concepciones, que cabe representar mediante los siguientes diagramas:

**Diagrama 2: La cosmogonía según Zenón y Crisipo**

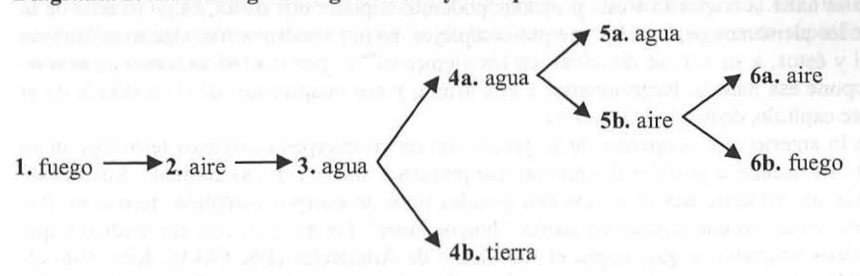
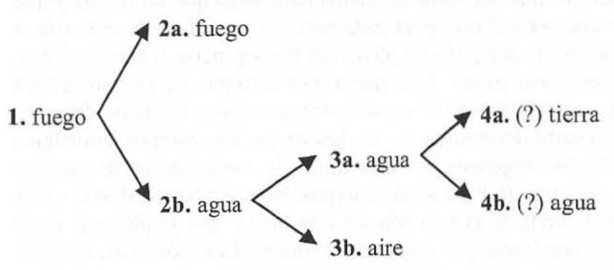



**Diagrama 3: La cosmogonía según Cleantes**



Otro aspecto importante de la cosmogonía de los estoicos y de su teoría de los elementos, es la explicación que ofrecen de la generación de los cuerpos complejos. Ésta, según ellos, se da a partir de los cuatro elementos. De este tercer tema nos ocuparemos en lo que resta de este comentario. Es útil partir de la observación de que, según lo indica el testimonio de Estobeo en **15.4**, no todos los cuerpos complejos en el cosmos se generan realmente a partir de los cuatro elementos. Algunos, como la luna, se generan o constituyen a partir de dos de ellos y otros, como el sol, a partir de sólo uno. Los únicos cuerpos complejos que se generan a partir de los cuatro son los terrestres. Aunque en este comentario nos centraremos exclusivamente en ellos (usaremos la expresión "cuerpos complejos" para referiremos únicamente a los cuerpos complejos terrestres), no hay que olvidar que la teoría estoica acerca de cómo se generan estas entidades también debe aplicarse a los cuerpos complejos celestes.

Una lectura rápida de **15.4** podría sugerir que, para Crisipo, los cuerpos complejos se generan a partir de los elementos del mismo modo en que el aire, el agua y la tierra se generan a partir del fuego. En efecto, Estobeo usa exactamente el mismo término griego para describir el proceso mediante el cual los cuerpos complejos se disuelven en los cuatro elementos y el proceso por el cual la tierra, el agua y el aire se disuelven en fuego, a saber, el término διάλυσις y sus cognados. Esto puede llevarnos a pensar que, dado que para Crisipo el proceso por el cual la tierra, el agua y el aire se disuelven en fuego es uno de rarefacción, el proceso es el mismo en el caso de los cuerpos complejos en general, pues se usa en ambos casos el mismo término: estos cuerpos se generarían por condensación de los cuatro elementos y se disolverían en ellos por rarefacción. Sin embargo, hay una razón de peso dentro del texto **15.4** para pensar que Crisipo negaría esto. El modelo de generación y disolución de los cuerpos complejos debe ser distinto del modelo de generación y disolución de los elementos porque así como los cuerpos complejos se disuelven en los cuatro elementos mediante un proceso distinto del proceso de disolución del aire, el agua y la tierra en fuego, así también estos cuerpos se generan a partir de los elementos mediante un proceso que debe ser distinto del proceso de generación de la tierra, el agua y el aire a partir del fuego. ¿Cuál es ese proceso? Aunque en el texto **15.4** no se halla la respuesta a esta pregunta, podemos suponer que para Crisipo se trata de la mezcla: los elementos generan los cuerpos complejos, no por condensación, sino mezclándose entre sí y éstos, a su vez, se disuelven en los elementos, no por rarefacción, sino cuando se descompone esa mezcla. Regresaremos a este asunto y nos ocuparemos de él en detalle en el siguiente capítulo, dedicado a la mezcla.

En lo anterior nos ocupamos de la generación de los cuerpos complejos terrestres en su conjunto sin atender a posibles diferencias que pudiera al interior de ese conjunto. Sin embargo, según los estoicos, hay al menos dos grandes tipos de cuerpos complejos terrestres. Por una parte, están los que podríamos llamar "homogéneos". De acuerdo con una tradición que los estoicos aceptaron y que, según el testimonio de Aristóteles (DK 59A46, KRS 496, cf. KRS 494), parece iniciarse con el presocrático Anaxágoras, existen, en efecto, cuerpos tales que cada una de sus partes, por menor que sea, tiene la misma naturaleza que las demás y que el todo. Un supuesto ejemplo de esto sería el oro, pues cada parte de un pedazo de oro sería, a su vez, oro. Por otra parte, se hallan los cuerpos complejos no homogéneos, o heterogéneos, los cuales incluyen los seres vivos y sus partes. Una mano, por ejemplo, no es homogénea sino heterogénea porque ninguna parte de una mano es, a su vez, una mano. El modo de generación por mezcla a partir los cuatro elementos es exclusivo de los cuerpos complejos homogéneos. La generación de los heterogéneos no se da ni por la condensación de cuerpos más básicos ni por su mezcla, sino por la ligazón de cuerpos homogéneos mediante otros cuerpos homogéneos. Un ejemplo, sería la generación de una mano, que implicaría, entre otras cosas, la ligazón de músculo con hueso por medio de tendones. Los músculos, los huesos y los tendones son, según la teoría, cuerpos homogéneos complejos que se unen entre sí para generar la mano que es cuerpos complejo no-homogéneo. Por razones que haremos explícitas en el siguiente capítulo, esta ligazón no debe considerarse como una mezcla y en esto, por lo tanto, radica la diferencia entre el modo de generación entre los cuerpos complejos homogéneos y los heterogéneos.



¿Es compatible esta diferencia con la teoría de Crisipo, expuesta en **15.4**, de que todos los cuerpos los cuerpos no-elementales se generan a partir de los cuatro elementos? Creemos que sí, aunque, a primera vista, parecería haber un problema: la única fuente en que se menciona explícitamente el nombre de Crisipo en relación con la generación de los cuerpos naturales no-elementales y en que, al mismo tiempo, se afirma que ésta es distinta de la generación de los elementos, no establece una distinción entre cuerpos complejos homogéneos y heterogéneos y, a fortiori, tampoco menciona ninguna diferencia en el modo de generación de estos dos tipos de cuerpos. Se trata, como ya vimos, del testimonio de Diógenes Laercio en el texto **15.2**. Sin embargo, a menos de que tuviéramos razones de peso, e independientes del testimonio de Diógenes, para pensar que según Crisipo los cuerpos complejos heterogéneos también se generan por una mezcla de los elementos, se puede suponer que se trata de una distorsión de la postura original de Crisipo, la cual deja lado la distinción original entre cuerpos complejos homogéneos y cuerpos complejos heterogéneos.

Para terminar, conviene detenernos en el problema de si para los estoicos existe una materia más básica que los elementos, esto es, una materia común a los cuatros y tal que cada elemento en analizable en términos de esa materia dotada de ciertas cualidades, a la manera en que, según una cierta interpretación de Aristóteles, él parece haber concebido la naturaleza de los cuatro elementos. Sin embargo, algunas de las fuentes examinadas en el presente capítulo apuntan en otra dirección al sugerir que en realidad los estoicos no adoptaron ese modelo. Por ejemplo, del testimonio de Cicerón sobre Cleantes en el texto **15.7** y, en particular de la idea de el fuego es causa cohesiva del cosmos en su totalidad, se desprende que siempre tiene que haber fuego en él y, por lo tanto, que el fuego, uno de los cuatro elementos, es ingénito e indestructible, contrariamente a lo que parecen afirmar el texto **14.1** del capítulo **14**, en el cual se sostiene que los "elementos" (sin excepción expresa, cf. Sexto Empírico, *AM* 10.312) son generables. Regresaremos a este problema de la materia prima en el siguiente capítulo, dedicado al problema de la mezcla.

# Textos Anotados
# Cosmogonía y teoría de los elementos

### 15.1 Estobeo, *Ecl.* 1.171, 2-7 (*SVF* 1.107)

Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα τὸ πῦρ, καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἵα πρότερον ἦν. Παναίτιος πιθανωτέραν εἶναι νομίζει καὶ μᾶλλον ἀρέσκουσαν αὐτῷ τὴν ἀϊδιότητα τοῦ κόσμου ἢ τὴν τῶν ὅλων εἰς πῦρ μεταβολήν.

Lemma Ζήνωνος καὶ ἑτέρων F (in textu) P (in mrg) **2** οἷον σπέρμα εἰς τὸ πῦρ Heeren **4** νομίζειν FP corr. Canter : εἶναι νομίζει] ἐμφανίζει Usener **5** αὐτῷ FP corr. Meineke

Sobre la regeneración del cosmos a partir del fuego-semilla, cf. *SVF* 2.618-619. Sobre la postura heterodoxa de Panecio respecto de la conflagración, cf. **15.2**, así como **18.2** y **18.12**.

### 15.2 DL 7.142 (*SVF* 1.102 y 2.581; LS 46C)

Γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ δι' ἀέρος εἰς ὑγρότητα, εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῇ γῆ, τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαερωθῇ, καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ. εἶτα κατὰ μίξιν ἐκ τούτων φυτά τε καὶ ζῷα καὶ τὰ ἄλλα γένη. περὶ δὴ οὖν τῆς γενέσεως καὶ φθορᾶς τοῦ κόσμου φησὶ Ζήνων μὲν ἐν τῷ Περὶ ὅλου, Χρύσιππος δ' ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν καὶ Ποσειδώνιος ἐν πρώτῳ Περὶ κόσμου καὶ Κλεάνθης καὶ Ἀντίπατρος ἐν τῷ δεκάτῳ Περὶ κόσμου. Παναίτιος δ' ἄφθαρτον ἀπεφήνατο τὸν κόσμον.

**1** ἐκ πυρὸς om. Φ **2** ὑγρότητα BD : ὑγρὸν PFΦ **3** ἐξαερωθῇ ΦP$^{4}$H : ἐξαραιωθῇ BP$^{1}$QFD **5** γενέσεως τε καὶ φθορᾶς BP$^{1}$ **6** μὲν om. F / καὶ Χρύσιππος F **6-7** δ' ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν om. F **8** καὶ Κλεάνθης – κόσμου om. F / δεκάτῳ BPD : del. von Arnim

Este texto es paralelo a **15.3**. Cf. nuestras notas a ese texto.

### 15.3 DL 7.135-137 (*SVF* 1.102 y 2.580; LS 46B)

Ἕν τ' εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία· πολλαῖς τ' ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα <τῷ ὑγρῷ> περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, τοιόνδε ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσιν· εἶτ' ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν. λέγει δὲ περὶ αὐτῶν Ζήνων τ' ἐν τῷ Περὶ τοῦ ὅλου καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν καὶ Ἀρχέδημος ἔν τινι Περὶ στοιχείων. ἔστι δὲ στοιχεῖον ἐξ οὗ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται. τὰ δὴ τέτταρα στοιχεῖα εἶναι ὁμοῦ τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην· εἶναι δὲ τὸ μὲν πῦρ τὸ θερμόν, τὸ δ' ὕδωρ τὸ ὑγρόν, τόν τ' ἀέρα τὸ ψυχρὸν, καὶ τὴν γῆν τὸ ξηρόν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἔτι ἐν τῷ ἀέρι εἶναι τὸ αὐτὸ μέρος. ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν ᾧ πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι, εἶτα τὴν τῶν



πλανωμένων· μεθ' ἣν τὸν ἀέρα, εἶτα τὸ ὕδωρ, ὑποστάθμην δὲ πάντων τὴν γῆν, μέσην ἁπάντων οὖσαν.

**1-2** πολλάς τε ἑτέρας ὀνομασίας B **3** πρέπειν B **4** <τῷ ὑγρῷ> add. Marcovich in app. crit. **5** τοιόνδε DP$^{4}$H : τοιοῦτον B : τοιοῦδε P$^{1}$F : om. Φ / ὑπολείπεσθαι P$^{1}$QFΦ : ὑπολίπεσθαι B : ὑπολιπέσθαι von Arnim cum P$^{4}$HD **6** εὐεργὸν BPFD : ἐνεργὸν Φ/ αὐτῷ von Arnim : αὐτῶ BPD : αὐτὸ F **8-10** λέγει – στοιχείων in mg. super. F$^{2}$ **10** post δὲ add. <φασι> F **11** γενόμενα B **12** τὴν ἄποιον PFDΦ : τινὰ ποιὸν B **14** ἔτι om. F **15** ὃ D et *Suda* : ὃν BPF / δεῖ P

Este texto y 15.2 describen las etapas 1 a 6 de la cosmogonía en el esquema propuesto por Zenón y Crisipo (cf. **Diagrama 2**). La cosmogonía completa se describe en **15.5**. Para las diferencias en **15.2** y **15.3** cf. Cooper 2009: 105-6. Para la idea de que la tierra se halla en el centro del cosmos, cf. **12.1**.

**10** ἔστι δὲ στοιχεῖον ἐξ οὗ πρώτου Cf. Aristóteles, *Met.* 5 1014a26-27

**15** τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι Para la idea de que el éter es un tipo de fuego, no un quinto elemento irreducible a los otros cuatro como en Aristóteles, cf. **12.3** así como *SVF* 2.436 y 2.1067.

### 15.4 Estobeo, *Ecl.* 1.129, 2-130, 20 (*SVF* 2.413; LS 47A)

Χρυσίππου. Περὶ δὲ τῶν ἐκ τῆς οὐσίας στοιχείων τοιαῦτά τινα ἀποφαίνεται, τῷ τῆς αἱρέσεως ἡγεμόνι Ζήνωνι κατακολουθῶν, τέτταρα λέγων εἶναι στοιχεῖα <πῦρ, ἀέρα, ὕδωρ, γῆν, ἐξ ὧν συνίστασθαι πάντα καὶ ζῷα> καὶ φυτὰ καὶ τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτᾷ περιεχόμενα καὶ εἰς ταῦτα διαλύεσθαι. τὸ δὲ κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον λέγεσθαι διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ πρώτου τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολὴν καὶ εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι, τοῦτο δὲ μὴ ἐπιδέχεσθαι τὴν εἰς ἄλλο χύσιν ἢ ἀνάλυσιν· [συνίστασθαι δὲ ἐξ αὐτοῦ τὰ λοιπὰ καὶ χεόμενα εἰς τοῦτο ἔσχατον τελευτᾶν· παρὸ καὶ στοιχεῖον λέγεσθαι, ὃ πρῶτον ἕστηκεν οὕτως, ὥστε σύστασιν διδόναι ἀφ' αὑτοῦ καὶ αὐτὸ τῶν λοιπῶν χύσιν καὶ διάλυσιν δέχεσθαι εἰς αὐτό]· κατὰ μὲν τὸν λόγον τοῦτον αὐτοτελῶς λεγομένου τοῦ πυρὸς στοιχείου· οὐ μετ' ἄλλου γάρ· κατὰ δὲ τὸν πρότερον καὶ μετ' ἄλλων συστατικὸν εἶναι, πρώτης μὲν γιγνομένης τῆς ἐκ πυρὸς κατὰ σύστασιν εἰς ἀέρα μεταβολῆς, δευτέρας δ' ἀπὸ τούτου εἰς ὕδωρ, τρίτης δ' ἔτι μᾶλλον κατὰ τὸ ἀνάλογον συνισταμένου τοῦ ὕδατος εἰς γῆν. πάλιν δ' ἀπὸ ταύτης διαλυομένης καὶ διαχεομένης πρώτη μὲν γίγνεται χύσις εἰς ὕδωρ, δευτέρα δ' ἐξ ὕδατος εἰς ἀέρα, τρίτη δὲ καὶ ἐσχάτη εἰς πῦρ. Λέγεσθαι <δὲ> πῦρ τὸ πυρῶδες πᾶν καὶ ἀέρα τὸ ἀερῶδες καὶ ὁμοίως τὰ λοιπά. Τριχῶς δὴ λεγομένου κατὰ Χρύσιππον τοῦ στοιχείου, καθ' ἕνα μὲν τρόπον τοῦ πυρός, διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολὴν καὶ εἰς αὐτὸ λαμβάνειν τὴν ἀνάλυσιν· καθ' ἕτερον δέ, καθὸ λέγεται τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ἀήρ, ὕδωρ, γῆ (ἐπεὶ διὰ τούτων τινὸς ἢ τινῶν ἢ καὶ πάντων τὰ λοιπὰ συνέστηκε, διὰ μὲν τῶν τεττάρων, ὡς τὰ ζῷα καὶ τὰ ἐπὶ γῆς πάντα συγκρίματα, διὰ δυοῖν δέ, ὡς ἡ σελήνη διὰ πυρὸς καὶ ἀέρος συνέστηκε, δι' ἑνὸς δέ, ὡς ὁ ἥλιος, διὰ πυρὸς γὰρ μόνου, ὁ γὰρ ἥλιος πῦρ ἐστιν εἰλικρινές), κατὰ τρίτον λόγον λέγεται στοιχεῖον <*> εἶναι ὃ πρῶτον συνέστηκεν οὕτως, ὥστε γένεσιν διδόναι ἀφ' αὑτοῦ ὁδῷ μέχρι τέλους καὶ

ἐξ ἐκείνου τὴν ἀνάλυσιν δέχεσθαι εἰς ἑαυτὸ τῇ ὁμοίᾳ ὁδῷ. Γεγονέναι δ᾽ ἔφησε καὶ τοιαύτας ἀποδόσεις περὶ στοιχείου, ὡς ἔστι τό τε δι᾽ αὐτοῦ εὐκινητότατον καὶ ἡ ἀρχὴ <καὶ ὁ σπερματικὸς> λόγος καὶ ἡ ἀΐδιος δύναμις φύσιν ἔχουσα τοιαύτην, ὥστε αὐτήν τε κινεῖν κάτω πρὸς [γῆν] τὴν τροπὴν καὶ ἀπὸ τῆς τροπῆς ἄνω πάντῃ κύκλῳ, εἰς αὐτήν τε πάντα καταναλίσκουσα καὶ ἀφ᾽ αὐτῆς πάλιν ἀποκαθιστᾶσα τεταγμένως καὶ ὁδῷ.

**3-4** <πῦρ–ζῷα> add. Diels **6** τὸ δὲ κατ᾽ ἐξοχὴν Long-Sedley et Cooper cum codd: τὸ δὲ <πῦρ καὶ> κατ᾽ ἐξοχὴν add. Wachsmuth et Usener : τὸ δὲ <πῦρ> κατ᾽ ἐξοχὴν Heeren **7** καὶ post λέγεσθαι P **10-14** [συνίστασθαι –εἰς αὐτό] secl. Wachsmuth **12** ἔστηκεν FP **13** ἀπ᾽ αὐτοῦ FP corr. Meineke / αὐτὸ ante τῶν Usener : απὸ FP **14** εἰς αὐτό FP corr. Meineke **15** στοιχεῖον $P^1$ **15-16** οὐ μετ᾽ ἄλλου γάρ post πρότερον FP : transp. Heeren **18** δεύτερος $P^1$ **19** ἔτι $P^2$ : ἐστὶ $FP^1$ **21** διαδεχομένης $P^1$ / δευτέρα $P^2$ : δεύτερον $FP^1$ **23** <δὲ> add. Heeren **24** δὴ Wachsmuth : δὲ FP **27** καθ᾽ ὃ P **29** καὶ om. P **34** <*> lac. ind. Wachsmuth : post λόγον lac. ind. Usener : sine lac. Long-Sedley, Cooper **35** ἀπ᾽ αὐτοῦ FP corr. Meineke **38-39** <καὶ ὁ σπερματικὸς> Usener : <καὶ ὁ> Meineke **40** ὥστε αὐτήν τε Wachsmuth : ὥστε γῆν τε FP / [γῆν] del. Hirzel **40-41** τροφὴν FP corr. Usener / ὥστε πάντων ποιεῖν κάτω πρὸς γῆν τὴν τροπὴν Diels **41** τροφῆς FP corr. Usener / αὐτήν FP corr. Meineke **42** καὶ τὸ αὐτῆς FP : καὶ ἀφ᾽ αὐτῆς Meineke : καὶ ἐξ αὐτῆς Zeller

Para un estudio detallado de este texto y del lugar de esta teoría elemental dentro del estoicismo, cf. Cooper 2009.

**6** πῦρ καὶ Según lo indican Long y Sedley, esta inserción, originalmente propuesta por Usener, entorpece la estructura argumentativa que se desprende del texto tal como aparece en los códices. El propósito del argumento que se desarrolla aquí es definir, en términos generales, cuándo algo puede considerarse un elemento, sin todavía sostener que el fuego es el único cuerpo que se ajusta a esa definición.

**10** χύσιν ἢ ἀνάλυσιν Se trata de un proceso de rarefacción el cual, por motivos que expusimos en el comentario, abarca únicamente la disolución de la tierra, el agua y el aire en fuego (y no a la disolución de los cuerpos complejos en los elementos, la cual no se da por rarefacción). Esto implica que el proceso inverso, la transformación del fuego en aire, de aire en agua y de agua en tierra, es uno de condensación. En ambos casos, la transformación recíproca de los elementos debe entenderse como algo que implica un cambio de densidad y volumen. Esta tesis, que también aparece en otros testimonios (por ejemplo, SVF 2.414, 2.619 y nuestro texto **15.8**, todos ellos comentados en Hahm 1977: 83 n. 4), tiene un claro antecedente en Anaxímenes (*DK* 13A5 y A7), quien sostiene que el aire se transforma en los demás elementos al "enrarecerse" (ἀραιούμενον; cf. διαχυτῇ) o "compactarse" (πυκνούμνον). Sobre esta interpretación aristotélica de Anaxímenes, cf. Lloyd 1970: 19-22 y Barnes 1982: 38-44. Una interpretación distinta parece ser la ofrecida en Platón, *Tim.* 49B7-C7. Cf. Graham 2003a y 2003b. Existe sin embargo una diferencia fundamental entre Anaxímenes (en la interpretación aristotélica) y Crisipo: a diferencia del segundo, el primero sostiene que el *aire* es más básico que el fuego porque el aire es donde empieza y termina el cambio recíproco de los elementos (es *él* quien se transforma en los demás). Al respecto, véase Salles 2005b: 70-72.

**10-14** συνίστασθαι – εἰς αὐτό Escolio omitido por Wachsmuth (y, junto con Wachsmuth, por diversos lectores, por ejemplo, LS vol. 2: 277 y Cooper 2009: 116).

**15** αὐτοτελῶς Cf. αὐτοτελής en **14.11** y *perfecta* en **14.28**.

**16-17** κατὰ δὲ τὸν πρότερον καὶ μετ᾽ ἄλλων συστατικὸν εἶναι Es aquí donde parece sugerirse que, en el primer sentido de "elemento", los cuatros elementos son igualmente básicos respecto de los cuerpos complejos. (Esta misma idea aparece en **15.3**, donde se afirma que los cuatro elementos "juntos" –ὁμοῦ– son aquello a partir de lo cual se generan los cuerpos complejos.) De esto se sigue que, como explicamos en el comentario, el modo en que estos últimos se generan a partir de los cuatro elementos difiere del modo en que los cuatro elementos se generan entre sí (a saber, por rarefacción/condensación). En esto Crisipo se aparta claramente de Anaxímenes quien sostiene que al menos varios cuerpos complejos también se generan a partir de los elementos por condensación. Cf. *DK* 13A5: "<el aire> se hace diferente en cuanto a las sustancias por rarefacción y condensación; esto es, al hacerse más raro, se vuelve fuego, pero al condensarse, viento, luego nube, y aún más, agua, luego tierra, luego piedras y lo demás a partir de estas cosas" (διαφερειν δὲ μανότητι καὶ πυκνότητι κατὰ τάς οὐσίας. καὶ ἀραιούμενον μὲν πῦρ γίνεσθαι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν, εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων).



**19-20** τρίτης δ᾽ ἔτι μᾶλλον κατὰ τὸν ἀνάλογον συνισταμένου τοῦ ὕδατος εἰς γῆν En esta oración, ἔτι μᾶλλον parecería modificar a συνισταμένου τοῦ ὕδατος, como lo han supuesto algunos estudiosos (cf. LS vol. 2: 280). Esta lectura, sin embargo, es problemática, pues sugiere que, en la tercera transformación elemental, al condensarse el agua se condensa "en mayor medida", como si ya se hubiera condensado en alguna medida en la primera o segunda transformación.

**33** ὁ γάρ ἥλιος πῦρ ἐστιν εἰλικρινές Cf. Aristóteles, *GC* II 3 330b30-34.

## 15.5 Estobeo, *Ecl.* 1.152, 19-154, 8 (*SVF* 1.102, 1.497 y 2.471)

Ζήνωνα δὲ οὕτως ἀποφαίνεσθαι διαρρήδην· "τοιαύτην δὲ δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας, ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι᾽ ἀέρος γένηται, τὸ μέν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι, [καὶ] ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀτμιζομένου ἀέρα γίγνεσθαι, λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος πῦρ ἐξάπτεσθαι, τὴν δὲ μῖξιν <καὶ> κρᾶσιν γίγνεσθαι τῇ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων μεταβολῇ σώματος ὅλου δι᾽ ὅλου τινὸς ἑτέρου διερχομένου."

Κλεάνθης δὲ οὕτω πώς φησιν· ἐκφλογισθέντος τοῦ παντὸς συνίζειν τὸ μέσον αὐτοῦ πρῶτον, εἶτα τὰ ἐχόμενα ἀποσβέννυσθαι δι᾽ ὅλου. Τοῦ δὲ παντὸς ἐξυγρανθέντος τὸ ἔσχατον τοῦ πυρός, ἀντιτυπήσαντος αὐτῷ τοῦ μέσου, τρέπεσθαι πάλιν εἰς τοὐναντίον, εἶθ᾽ οὕτω τρεπόμενον ἄνω φησὶν αὔξεσθαι καὶ ἄρχεσθαι διακοσμεῖν τὸ ὅλον· καὶ τοιαύτην περίοδον αἰεὶ καὶ διακόσμησιν ποιουμένου <τὸν ἐν τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ τόνον> μὴ παύεσθαι. Ὥσπερ γὰρ ἑνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, οὕτω καὶ τοῦ ὅλου τὰ μέρη, ὧν καὶ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ὄντα τυγχάνει, ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις φύεται. Καὶ ὥσπερ τινὲς λόγοι τῶν μερῶν εἰς σπέρμα συνιόντες μίγνυνται καὶ αὖθις διακρίνονται γενομένων τῶν μερῶν, οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίνεσθαι καὶ ἐκ πάντων [εἰς] ἓν συγκρίνεσθαι, ὁδῷ καὶ συμφώνως διεξιούσης τῆς περιόδου.

Χρύσιππος δὲ τοιοῦτόν τι διεβεβαιοῦτο· εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ, ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρόσω καὶ ὀπίσω· πνεῦμα δὲ εἴληπται διὰ τὸ λέγεσθαι αὐτὸ ἀέρα εἶναι κινούμενον· ἀνάλογον δὲ γίνεσθαι κἀπὶ τοῦ αἰθέρος, ὥστε καὶ εἰς κοινὸν λόγον πεσεῖν αὐτόν. Ἡ τοιαύτη δὲ κίνησις κατὰ μόνους γίνεται τοὺς νομίζοντας τὴν οὐσίαν πᾶσαν μεταβολὴν ἐπιδέχεσθαι καὶ σύγχυσιν καὶ σύστασιν καὶ σύμμιξιν καὶ σύμφυσιν καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια.

**1** Ζ ή ν ω ν ο ς lemma add. P **2** δὲ del. Heeren / ante τὴν add. Diels τινὶ **3** τροπῆ FP : τροπὴ Heeren : τραπῇ Meineke (del. γένηται) **4** ὑφίστασται FP corr. Canter / [καὶ] del. Heeren **6** λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος Wachsmuth : ἔκ τινος δὲ τοῦ ἀέρος FP : λεπτυνθέντα δὲ τὸν ἀέρα Usener **7** ἐξάπτειν FP : ἐξάπτεσθαι Diels : ἐξᾴττειν Meineke / <καὶ> add. Diels **9** τίνας F **10** Κ λ ε ά ν θ ο υ lemma add. P **13** ἐξυγρανθέντος Wachsmuth : ἐξυγραθέντος P **15** τρεπομένου FP corr. Canter **16** τοσαύτην FP corr. Meineke **17-18** τὸν – τόνον (sive τοὺς – τόνους) Meineke : τοῦ – τόνου FP **22** σπέρμα F : σπέρματα P **23** γενομένων F : γινομένων P corr. Meineke **24** τε $P^2$ : τι $FP^1$ / ἐκ πάντων del. Hirzel /

[εἰς] secl. Meineke **26** Χ ρ υ σ ί π π ο υ lemma add. P **28** πρόσω P$^{2}$ : προσώπῳ FP$^{1}$ **30** κἀπὶ τοῦ Diels : κἄπειτα τοῦ FP **33** χύσιν FP : σύγχυσιν Heeren **34** ἔμφυσιν P

Este texto describe en detalle la concepción de la cosmogonía de Zenón y la distingue de la de Cleantes. Véanse los **Diagramas 2 y 3** y nuestro comentario. Para un estudio pormenorizado de la cosmogonía estoica, distinto del que proponemos en el comentario, cf. Hahm 1977: 57-90 (esp. 80 n. 64) y 240-48. La continuación inmediata de este texto es **16.4**.

**7-12** ἐξάπτεσθαι – ἀποσβέννυσθαι δι' ὅλου Cf. Heráclito DK B30.

## 15.6 Anon., *Scholia in Apollonium Rhodium Argonautica* 44, 4-6 (*SVF* 1.104)

καὶ Ζήνων δὲ τὸ παρ' Ἡσιόδῳ χάος ὕδωρ εἶναί φησιν, οὗ συνιζάνοντος ἰλὺν γίνεσθαι, ἧς πηγνυμένης ἡ γῆ στερεμνιοῦται·

Este texto (cf. *SVF* 1.105) describe las etapas 3 y 4b de la cosmogonía de Zenón y Crisipo según nuestro **Diagrama 2**.

## 15.7 Cicerón, *ND* 2.23-28 (*SVF* 1.513; LS 47C)

Sic enim res se habet, ut omnia, quae alantur et quae crescant, contineant in se vim caloris, sine qua neque ali possent nec crescere. nam omne quod est calidum et igneum cietur et agitur motu suo; quod autem alitur et crescit motu quodam utitur certo et aequabili; qui quam diu remanet in nobis, tam diu sensus et vita remanet, refrigerato autem et extincto calore occidimus ipsi et extinguimur. Quod quidem Cleanthes his etiam argumentis docet, quanta vis insit caloris in omni corpore: negat enim esse ullum cibum tam gravem, quin is nocte et die concoquatur; cuius etiam in reliquiis inest calor iis, quas natura respuerit. iam vero venae et arteriae micare non desinunt quasi quodam igneo motu, animadversumque saepe est, cum cor animantis alicuius evolsum ita mobiliter palpitaret, ut imitaretur igneam celeritatem. Omne igitur, quod vivit, sive animal, sive terra editum, id vivit propter inclusum in eo calorem, ex quo intellegi debet eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem. Atque id facilius cernemus toto genere hoc igneo, quod tranat omnia subtilius explicato. Omnes igitur partes mundi (tangam autem maximas) calore fultae sustinentur. Quod primum in terrena natura perspici potest. nam et lapidum conflictu atque tritu elici ignem videmus et recenti fossione terram fumare calentem, atque etiam ex puteis iugibus aquam calidam trahi, et id maxime fieri temporibus hibernis, quod magna vis terrae cavernis contineatur caloris eaque hieme sit densior ob eamque causam calorem insitum in terris contineat artius. longa est oratio multaeque rationes, quibus doceri possit omnia, quae terra concipiat, semina quaeque ipsa ex se generata stirpibus infixa contineat ea temperatione caloris et oriri et augescere. Atque aquae etiam admixtum esse calorem primum ipse liquor aquae declarat et fusio, quae neque conglaciaret frigoribus neque nive pruinaque concresceret, nisi eadem se admixto calore liquefacta et dilapsa diffunderet; itaque et aquilonibus reliquisque frigoribus adiectis durescit umor, et idem vicissim mollitur tepefactus et tabescit calore. atque etiam maria agitata ventis ita tepescunt, ut intellegi facile possit in tantis illis umoribus esse inclusum calorem; nec enim ille externus et adventicius habendus est tepor, sed ex intumis maris partibus agitatione excitatus, quod nostris quoque corporibus contingit, cum motu atque exercitatione recalescunt. ipse vero aer, qui natura est maxime frigidus, minime est expers caloris; ille vero et multo quidem calore admixtus est: ipse enim oritur ex respiratione aquarum; earum enim quasi vapor quidam aer habendus est, is autem existit motu eius caloris, qui aquis continetur, quam similitudinem cernere possumus in his aquis, quae effervescunt subiectis ignibus. Iam vero reliqua quarta pars mundi: ea et ipsa tota natura fervida est et ceteris naturis omnibus salutarem impertit et vitalem calorem. Ex quo concluditur, cum omnes mundi partes sustineantur calore, mundum etiam ipsum simili parique natura in tanta diuturnitate servari, eoque magis, quod intellegi debet calidum illud atque igneum ita in omni



fusum esse natura, ut in eo insit procreandi vis et causa gignendi, a quo et animantia omnia et ea, quorum stirpes terra continentur, et nasci sit necesse et augescere.

**7** inest] est V$^{1}$ **17** continetur dett. **20-21** liquor tum aquae V$^{2}$ **21** effusio quae A$^{2}$H$^{1}$P : effusio aquae A$^{1}$V$^{1}$ : effusaeque B$^{1}$ : [effusio] quae Mayor, Pease : et fusio, quae Ax cum Gronovius **30** eis fervescunt AV$^{1}$ **31** subiectis dett. : subitis AV$^{1}$B : subditis V$^{2}$ **33** calorem A$^{1}$V$^{1}$B

Este texto pertenece a un argumento a favor de la racionalidad del cosmos atribuído a Cleantes desarrollado en Cicerón *ND* 2. 23-36 (con comentario de Dragona-Monachou 1976: 96-105).

## 15.8 Plutarco, *SR* 1052F-1053B (*SVF* 2.579)

Τὸ βρέφος ἐν τῇ γαστρὶ φύσει τρέφεσθαι νομίζει καθάπερ φυτόν· ὅταν δὲ τεχθῇ, ψυχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος καὶ στομούμενον τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῷον· ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τὴν ψυχὴν ὠνομάσθαι παρὰ τὴν ψῦξιν. αὐτὸς δὲ πάλιν τὴν ψυχὴν ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον ἡγεῖται μαχόμενος αὑτῷ. πῶς γὰρ οἷόν τε λεπτομερὲς ἐκ παχυμεροῦς καὶ ἀραιὸν γενέσθαι κατὰ περίψυξιν καὶ πύκνωσιν; ὃ δὲ μεῖζόν ἐστι, πῶς περιψύξει γίνεσθαι τὸ ἔμψυχον ἀποφαινόμενος ἔμψυχον ἡγεῖται τὸν ἥλιον, πύρινον ὄντα καὶ γεγενημένον ἐκ τῆς ἀναθυμιάσεως εἰς πῦρ μεταβαλούσης; λέγει γὰρ ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Φύσεως· "ἡ δὲ πυρὸς μεταβολή ἐστι τοιαύτη· δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται· κἀκ τούτου γῆς ὑφισταμένης ἀὴρ ἀναθυμιᾶται· λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος ὁ αἰθὴρ περιχεῖται κύκλῳ· οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται." τί οὖν ἀνάψει περιψύξεως ἐναντιώτερον ἢ διαχύσει πυκνώσεως; <ὡς> τὰ μὲν ὕδωρ καὶ γῆν ἐκ πυρὸς καὶ ἀέρος ποιεῖ, τὰ δ' εἰς πῦρ καὶ ἀέρα τρέπει τὸ ὑγρὸν καὶ γεῶδες. ἀλλ' ὅμως ὅπου μὲν τὴν ἄναψιν ὅπου δὲ τὴν περίψυξιν ἀρχὴν ἐμψυχίας ποιεῖ.

**12** πρώτῳ Pohlenz cum g : τρίτῳ codd. cett. **13-17** γῆς et γῆν] τῆς et τὴν X$^{1}$F **15** περιέχεται codd. corr. Wyttenbach **17** <ὡς> ante τὰ μὲν add. Pohlenz : <ὧν> ante τὰ μὲν add. Reiske **20** παράψυξιν X$^{1}$FαA

En **18.8** damos la continuación de este pasaje, en el cual se describen las etapas 1 a 6 de la cosmogonía de Zenón y Crisipo según nuestro **Diagrama 2**. Aquí también se hace mención de la idea de que, para Crisipo, el éter, que es un tipo de fuego, proviene del aire mientras que el fuego estelar, en cambio, proviene del agua por exhalación (cf. *SVF* 2.652). La idea de que el fuego estelar proviene del agua por exhalación – ἀναθυμίασις – viene del propio Zenón (cf. *SVF* 1.121). Cabe notar que Cleantes no parece haber aceptado que el fuego estelar y, en especial, el fuego solar provenga del agua, pues, según Cleantes, el fuego solar es un vestigio del fuego de la conflagración del ciclo cósmico anterior y, por tanto, algo que proviene directamente de él y no del agua. La única fuente que afirma que Cleantes aceptó la idea de Zenón de que el fuego solar *proviene* del agua (por ἀναθυμίασις) es *SVF* 1.501. Las demás fuentes le atribuyen la idea más débil de que el sol *se alimenta* de las exhalaciones del agua terrestre. Véanse, por ejemplo, los textos **15.5** y **15.12** (en **15.12** se afirma que el fuego de los astros proviene del éter, no del agua) así como nuestro comentario y nuestras nn. a **18.2**. Sobre el concepto estoico de ἀναθυμίασις cf. los textos **13.2**, **13.6** y **13.15**. Sobre la embriología estoica cf. el testimonio de Hierocles en **13.9**, el de Plotino en **13.22** y el de Galeno en **13.28**.

## 15.9 Estobeo, *Ecl.* 1.183, 3-5 (*SVF* 2.582)

(Οἱ Στωικοὶ) ἀπὸ γῆς δὲ ἄρξασθαι τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου, καθάπερ ἀπὸ κέντρου, ἀρχὴ δὲ σφαίρας τὸ κέντρον.

Esta visión heterodoxa del punto de partida de la cosmogonía también aparece en *SVF* 2.583. Una idea emparentada a ésta es la que hallamos en Arquedemo, según el cual la Tierra es el ἡγεμονικόν del cosmos (cf. nuestras nn. a **12.4**).

### 15.10 Estobeo, *Ecl.* 1.213, 15-21 (*SVF* 1.120; LS 46D)

Ζήνωνος. Ζήνων τὸν ἥλιόν φησι καὶ τὴν σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων ἕκαστον εἶναι νοερὸν καὶ φρόνιμον, πύρινον πυρὸς τεχνικοῦ. Δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν, αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστι καὶ ζῴοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή· τοιούτου δὴ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρων οὐσίαν·

**1** Ζ ή ν ω ν ο ς P (in mrg): om. F **3** πύρινον πυρὸς Wachsmuth : πύρινον πῦρ ὡς P : πῦρ ὡς F : πύρινον <δὲ> πυρὸς Diels : <καὶ> πύρινον πυρὸς Heeren **5** διατηρητικόν Usener

Para la idea, aquí presente, de que el sol y los astros son seres inteligentes, cf. nuestro texto **13.3** en que se expone la tesis, también de Zenón, de que el fuego mismo, en su modalidad de fuego artesano, es inteligente. Para la distinción entre tipos de fuego, cf. **15.12** y **18.13**.

### 15.11 Plutarco, *CN* 1075D (*SVF* 1.510; LS 46L)

ἔτι τοίνυν ἐπαγωνιζόμενος ὁ Κλεάνθης τῇ ἐκπυρώσει λέγει τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὸν ἥλιον <ὡς ἡγεμονικὸν> ἐξομοιῶσαι πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτόν. ἀλλ' οὔτι <γ', εἰ> οἱ ἀστέρες θεοὶ ὄντες πρὸς τὴν ἑαυτῶν φθορὰν συνεργοῦσι τῷ ἡλίῳ, συνεργοῦντές <γέ> τι πρὸς τὴν ἐκπύρωσιν, πολὺς ἂν εἴη γέλως ἡμᾶς περὶ σωτηρίας αὐτοῖς προσεύχεσθαι καὶ σωτῆρας ἀνθρώπων νομίζειν, οἷς κατὰ φύσιν ἔστι τὸ σπεύδειν ἐπὶ τὴν αὑτῶν φθορὰν καὶ ἀναίρεσιν

**3** <*> lac. ind. edd. : <ὡς ἡγεμονικὸν> suppl. Cherniss : <συνεκπυρούμεν> suppl. Pohlenz in app. crit. : <τότε συσπεύδοντ'> suppl. Sandbach **4** ἀλλ' ὅτι <*> lac. ind. edd. : ἀλλ' οὔτι <γ', εἰ> suppl. Cherniss : ἀλλ' ὅτε <δὴ καὶ> suppl. Pohlenz in app. crit. : ἀλλ' εἰ <πάντες> suppl. Sandbach **5-6** τῷ ἡλίῳ–ἐκπύρωσιν secl. Sandbach / συνεργοῦντος ἐστὶ EB corr. Pohlenz

Este texto introduce una diferencia importante entre la concepción Zenón sobre las propiedades del fuego solar (descritas en el texto anterior) y la concepción de Cleantes. Cf. Salles 2005b: 65-67.

### 15.12 Cicerón, *ND* 2.40-41 (*SVF* 1.504)

Atque ea quidem tota esse ignea duorum sensuum testimonio confirmari Cleanthes putat, tactus et oculorum. nam solis calor et candor inlustrior est quam ullius ignis, quippe qui inmenso mundo tam longe lateque conluceat, et is eius tactus est, non ut tepefaciat solum, sed etiam saepe comburat, quorum neutrum faceret, nisi esset igneus. "ergo" inquit "cum sol igneus sit Oceanique alatur umoribus" (quia nullus ignis sine pastu aliquo possit permanere) "necesse est aut ei similis sit igni, quem adhibemus ad usum atque victum, aut ei, qui corporibus animantium continetur. atqui hic noster ignis, quem usus vitae requirit, confector est et consumptor omnium idemque, quocumque invasit, cuncta disturbat ac dissipat; contra ille corporeus vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet sensuque adficit." negat ergo esse dubium horum ignium sol utri similis sit, cum is quoque efficiat, ut omnia floreant et in suo quaeque genere pubescant, quare, cum solis ignis similis eorum ignium sit, qui sunt in corporibus animantium, solem quoque animantem esse oportet, et quidem reliqua astra, quae oriantur in ardore caelesti, qui aether vel caelum nominatur.



**2** *calor et* om. codd. dett. / *inlustrior est] illustriores* $V^1$ **3** *qui* <*in*> *inmenso* Davisius / *non ut* $AVB^1$ : *ut non* $B^2$ **6** *posset* Müller / est] esset $V^1$ **7** *contineatur* $B^1$ / *atqui* dett. : *atque* AVB **11** *utrius* Baiter

**2** candor Cf. αὐγή en **18.4**.

**10-11** *negat ergo esse dubium, horum ignium sol utri similis sit.* El sujeto es Cleantes, quien, como se sugiere aquí, afirmaría que el fuego del sol es calor y no flama. La distinción cleantina entre calor y flama no debe confundirse con la distinción zenoniana entre fuego artesano y fuego no-artesano (τεχνικόν /ἄτεχνον) expuesta en **15.10**. Aunque a primera vista son equivalentes (tanto el fuego no-artesano de Zenón como la flama de Cleantes son destructivos; tanto el fuego artesano de Zenón como el calor de Cleantes son causa del crecimiento de los seres vivos y de que se mantengan en existencia y también aquello de lo cual están compuestos los astros), hay una diferencia fundamental entre ellas, a saber, que el calor de Cleantes posee caracterísiticas que Zenón usa, o usaría, para definir su fuego *no*-artesano. Una de ellas es la capacidad de quemar (comburat), según se indica en la línea 4. Esta capacidad es una característica negativa que Cleantes opone a la capacidad positiva y benéfica de calentar (tepefaciat). Si bien Zenón no atribuye explícitamente a su fuego no-artesano la capacidad de quemar, su fuego *artesano* no parece tenerla pues todos sus efectos son benéficos. Otra característica del calor de Cleantes que en Zenón debería corresponder al fuego no-artesano es el poder de transformar a otras cosas en sí mismo, el cual Cleantes atribuye según el testimonio de Plutarco en el texto **15.11**, al fuego del sol , el cual es calor (<πάντα> μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτόν). Pero este poder de transformación es uno que, según Zenón en **15.10**, es propio del fuego no-artesano (μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν). Es un hecho paradójico que el calor de Cleantes tenga poderes y efectos contrarios. Sobre esta paradoja, véase Salles 2005b.

# Capítulo 16
# Mezcla

**16.1 Alejandro de Afrodisia, *mixt.* 216, 1-218, 10 (*SVF* 2.470, 2.473, 3 Sosigenes 1; LS 48C)**

Pero regresemos a quienes afirman que la materia está unificada en general, es decir, [a quienes] presuponen que [la materia] es una y la misma en todas las cosas que se dan y, habiendo dejado de lado aquellas [opiniones] suyas que son más superficiales y burdas, examinemos, habiéndonos preparado [para ello], las que más parecen tener cierta razón. Entre quienes afirman que la materia está unificada, los estoicos parecen ser los que se enfocan en mayor grado y de manera preponderante en [el tema de] la mixtura. Aunque hay discordancia entre ellos (distintos [estoicos] afirman que la mezcla ocurre de formas distintas), la doctrina de la mezcla que parece gozar de mayor grado de aprobación entre ellos es la que sostiene Crisipo. Entre sus seguidores, algunos de ellos concuerdan con él y otros, en cambio, al haber podido escuchar posteriormente la doctrina de Aristóteles, también sostienen muchas de las cosas que fueron dichas por éste (uno de ellos es Sosígenes, discípulo de Antípatro), pero, al ser incapaces de concordar enteramente con ellas debido a su discordancia con otras doctrinas [de Aristóteles], se les descubre afirmando inconsistencias en muchas de las cosas que ellos mismos sostienen. Pues bien, ésta es la doctrina de Crisipo sobre la mixtura: se postula, en primer lugar, que la totalidad de la substancia se unifica al atraversarla completamente cierto hálito por el cual el todo se cohesiona, es decir, perdura y es co-afectado [en todas sus partes] y, por otro, que, en ella, ciertas mezclas se dan por yuxtaposición (cuando, según afirma él, dos o incluso más substancias se sintetizan en una misma cosa y se yuxtaponen entre sí por juntura, preservando cada una de ellas, en tal yuxtaposición de su superficie, tanto su substancia propia como su cualidad [peculiar], como sucede, digamos, con granos de frijol y de trigo cuando están puestos unos junto al otro), otras se dan por cofusión debido a que la totalidad de las substancias mismas y las cualidades [peculiares] que hay en ellas se destruyen mutuamente por la destrucción simultánea de los [ingredientes] mezclados (como sucede, afirma, en el caso de los fármacos medicinales [que se mezclan] según la destrucción mutua de los ingredientes, generándose a partir de ellos otro cuerpo distinto [de los ingredientes originales]). Sin embargo, otras mezclas más, dice, se dan en virtud de que la totalidad de ciertas substancias y sus cualidades [peculiares] se interpenetran recíprocamente, y se preservan en tal mezcla las substancias y las cualidades originales. Dice que esta clase de mezcla es mixtura en un sentido específico. En efecto, dice que, de las mezclas, la mixtura es la única que consiste en una interpenetración recíproca de dos o incluso más cuerpos en su totalidad, tal que cada uno de ellos preserva, en semejante mezcla, tanto su substancia propia como las cualidades que se dan ella, pues es propio de las cosas mixturadas poder separarse de nuevo unas de otras, lo cual únicamente sucede porque las cosas mixturadas conservan en la mezcla sus propias naturalezas. El hecho de que existan estas diferencias entre mezclas, [Crisipo] intenta establecerlo por medio de nuestros conceptos comunes y afirma que nosotros [mismos] los tomamos como principal criterio de verdad. En todo caso, tenemos una presentación de [substancias] superpuestas por juntura, otra de [substancias] en confusión destruyéndose mutuamente, y otra de [substancias] en mixtura que se interpenetran completamente las unas con las otras de tal modo que, en relación con cada una de ellas, se preserva la naturaleza propia. Pero no tendríamos esta diferencia entre presentaciones si todas las cosas que se mezclan de algún modo se yuxtapusieran por juntura. Sin embargo, él presupone que tal interpenetración de los ingredientes de una mixtura [sólo] ocurre cuando los cuerpos mixturados se atraviesan mutuamente, de modo que no exista una parte en ellos que no participe en todas las cosas que se hallan en tal mezcla de cosas mixturadas. En efecto, si esto no ocurriera, el resultado ya no sería una mixtura sino una yuxtaposición. Quienes proponen esta doctrina aducen como pruebas para pensar que éste es el caso, el hecho de que muchos cuerpos preservan sus propias cualidades cuando se hallan presentes tanto en volúmenes evidentemente menores o mayores (según es posible advertirlo en el caso del incienso, el cual se rarefacе al consumirse, pero conserva su propia cualidad en gran medida) y, además, el hecho de que existen muchas cosas que, no siendo tales que puedan alcanzar una cierta magnitud por sí mismas, la alcanzan al ser ayudadas por otras. En todo caso, el oro se dispersa y rareface por ciertos fármacos que se mezclan [con él] en gran cantidad a un grado tal que por sí mismo no sería capaz [de alcanzar] al ser martillado. Incluso nosotros realizamos, con la ayuda de otros, actividades que no es posible que realicemos por nosotros mismos. En efecto, al apoyarnos los unos sobre los otros, cruzamos ríos que no es posibe que cruzaramos por nosotros mismos. Asimismo cargamos ciertos pesos con otros que no somos capaces de cargar cuando se nos deja [cargar] solos la parte que nos corresponde. Y hay vides incapaces de mantenerse de pie por sí solas, pero que sobresalen al combinarse con otras. Puesto que esto es así, afirman, no es nada sorprendente que, al ayudarse mutuamente de este modo, ciertos cuerpos se unifiquen los unos a los otros por completo al grado de que, al conservarse junto con sus cualidades propias, se interpenetren mutuamente todos por completo, aun cuando algunos [de ellos] posean un volumen menor y no sean capaces por sí mismos de dispersarse a ese grado y conservar sus cualidades propias. En efecto, de este modo una gota de vino puede mixturarse con una gran cantidad de agua y alcanzar esa extensión ayudada por ella. De que esto es así, usan como testimonios [supuestamente] evidentes el hecho de que el alma, que tiene una existencia individual (del mismo modo en que el cuerpo que la recibe), se difunde a través de la totalidad del cuerpo en su mezcla con él y, no obstante, conserva su propia substancia (en efecto, no hay ninguna parte del alma que no posea una porción del cuerpo que contiene al alma). Lo mismo ocurre también con la naturaleza de las plantas y, además, con la disposición de los [cuerpos] cohesionados por una disposición. Asimismo, dicen que el fuego atraviesa por completo al hierro, conservando cada uno de ellos su propia substancia. Y afirman también que, de los cuatro elementos, hay dos –el fuego y el aire– que, siendo sutiles, ligeros y estando bien tensionados, atraviesan por completo a dos de ellos –la tierra y el agua– que son densos, pesados y carentes de tensión, conservando, aquéllos y éstos, su naturaleza propia y cohesión. (Piensan que las drogas deletéreas y los olores, y cuantas cosas haya de esta clase, se mixturan por completo con aquellos cuerpos que reciben su acción, yuxtaponiéndose con ellos.) Crisipo también afirma que la luz se mixtura con el aire. Ésta es, pues, la doctrina de Crisipo sobre la mixtura y la de quienes hacen filosofía con él.

**16.2. DL 7.151 (*SVF* 2. 479; LS 48A)**

Y las mixturas suceden por completo, según lo afirma Crisipo en el libro III de su *Física*, y no por contacto superficial ni por yuxtaposición [de los ingredientes]. En efecto, al haberse arrojado un poco de vino en el mar, se interpenetrarán recíprocamente por un tiempo y luego se unirán en una mixtura.

**16.3 Plutarco, *CN* 1077E-1078E (*SVF* 2.465, 2.480; LS 48E)**

Es contrario al sentido común que un cuerpo sea el lugar de un cuerpo y que un cuerpo atraviese a un cuerpo si ninguno de ellos contiene vacío, al penetrar el pleno al pleno y al recibir lo mezclado a aquello que, debido a la continuidad, carece de fisura y espacio al interior de sí mismo. Sin embargo, ellos [*sc.* los estoicos], al no empujar en una cosa una, dos, tres o diez cosas, sino arrojar en cualquier cosa que encuentran todas las partes del cosmos divididas en partículas y <al negar> que la cosa perceptible más pequeña será insuficiente [para

recibir] a la cosa de mayor tamaño que se le acerca, actúan impulsivamente al convertir en tesis [propia] la objeción [que su oponente les hace] como ocurre en muchos otros casos, en la medida en que adoptan hipótesis que chocan con el sentido común. En todo caso, por ejemplo, es una consecuencia de esta doctrina que quienes mixturan cuerpos completos con cuerpos completos sostengan muchas cosas prodigiosas y extrañas, entre las cuales se halla incluso la tesis de que tres cosas son cuatro. Otros, en efecto, afirman esto con el ánimo de exagerar, como un ejemplo de cosas inconcebibles, pero sucede que ellos, en cambio, convierten en dos a lo que es uno en virtud de que [una taza de vino] se iguala con dos [de agua] por mezcla, [pues] si se mezcla una taza de vino con dos de agua, se introduce y se dispersa [el vino] en la totalidad [del agua] con el propósito de que [el vino] no se quede corto y se iguale [con el agua]. En efecto, el hecho de permanecer uno y de hacer que <él mismo> se iguale y se interpenetre con dos <sería [hacer] que la mitad se iguale con> lo doble. Pero si, con el fin de ser suficiente para la mezcla con dos, [el uno] cobra la medida de dos en su dispersión, esta [medida] también debe ser la medida de tres y, al mismo tiempo, la de cuatro: de tres porque uno se mezcla con dos y de cuatro porque, al haber sido mezclado con dos, tuvo que tener una cantidad [igual a la de] aquellas cosas que se mezclaron. Así pues resulta que, quienes arrojan cuerpos en un cuerpo, [sostienen] esta cosa notable y también la inconcebible contenencia [de un cuerpo por otro]. En efecto, cuando [dos cuerpos] se atraviesan recíprocamente en virtud de mezclarse [entre sí], es necesario que el uno no contenga al otro y el otro no sea contenido por él y, también, que el uno no reciba [al otro] y que el otro no se dé [en él] (pues, de ese modo, si uno subyace, estando al interior, y el otro contiene, estando al exterior, y las demás partes no se mezclan y se mantienen puras, siendo individualmente distintas entre sí, no habría mixtura sino contacto o tocamiento de las superficies [de los cuerpos]). Pero, si la mixtura se da del modo en que [los estoicos] piensan, es necesario que las cosas que se mezclan entre sí se den las unas en las otras, es decir, que el mismo [cuerpo] esté contenido por el otro en virtud de que se da en él y que [ese cuerpo] contenga simultáneamente al otro en virtud de recibirlo. Sin embargo, una vez más, es imposible que alguna de estas cosas sea el caso, puesto que la mixtura obliga a ambos [cuerpos] a atravesarse mutuamente y a que ninguna parte [de uno] le falte alguna [parte del otro] y a que <todo> quede repleto de todo. Por cierto, aquí entra en escena la pierna que aparece repetidamente en las diatribas de Arcesilao pisoteando de modo irrisorio los absurdos de estas tesis. En efecto, si existen las mixturas completas, ¿qué impide, si la pierna fue amputada y se descompuso y fue arrojada al mar y se disolvió, no sólo que la flota de Antígono navegue en la pierna, como dijo Arcesilao, sino también que los mil docientas trirremes de Jerjes y los trecientos de los griegos llevaran a cabo en ella una batalla naval? En efecto, no cabe duda que lo menor, al adentrarse en lo mayor, no será insuficiente [para abarcarlo] ni se detendrá o entonces la mixtura tendría un límite y su punto terminal, al hacer contacto [con lo mayor] ahí donde cesa [la mixtura], no atravesará el todo sino que renunciará a mezclarse. Sin embargo, si [lo menor] se mixturara por completo [con lo mayor], la pierna no acogería a los griegos para su batalla, por Zeus, sino que la pierna necesita descomposición, es decir, una transformación y, en cambio, una taza o una gota, al haber sido arrojada en alta mar en el Egeo o en el Mar de Creta, alcanzará inmediatamente el océano, es decir, el mar Atlántico, sin tocar la superficie externa [de estos cuerpos], sino dispersándose en todas las direcciones a lo largo y ancho simultáneamente y en toda la extensión. Y estas cosas las acepta Crisipo sin reservas en [el libro] primero de las *Investigaciones Físicas*, al afirmar que nada impide que una gota de vino se mixture con el mar y, ciertamente con el propósito de que esto no nos sorprenda, afirma que, en virtud de la mixtura, la gota se extiende por la totalidad del cosmos.



**16.4 Estobeo, *Ecl.* 1. 154, 8-155, 14 (*SVF* 2. 471; LS 48D)**

Es aceptado por los estoicos que son diferentes la yuxtaposición, la mezcla, la mixtura y la cofusión. Una yuxtaposición es una juntura de cuerpos en su superficie, como vemos [que sucede] con los montones en que están contenidos granos de trigo, cebada, lentejas u otras cosas semejantes a ellos, así como con los guijarros y la arena que se hallan en las playas. Una mezcla es una interpenetración total de dos o incluso más cuerpos, cuando se preserva en ellos sus cualidades congénitas, como ocurre en el caso del fuego y el hierro incandescente, pues, en efecto, en estos casos la interpenetración de los cuerpos resulta ser total. Ocurre lo mismo también en el caso de nuestras almas, pues se interpenetran totalmente con nuestros cuerpos. En efecto, ellos aceptan que se interpenetra con un cuerpo. Una mixtura, dicen, es una interpenetración total de dos o más cuerpos húmedos preservándose en ellos sus cualidades [congénitas]. <Mientras que la mezcla también se da en el caso de cuerpos secos (por ejemplo en el del fuego y el hierro, y el del alma y el cuerpo que la contiene), la mixtura, afirman, sólo se da en el caso de los húmedos.> En efecto, a partir de la mixtura se manifiestan conjuntamente la cualidad de cada uno de los ingredientes húmedos [que intervienen en su composición], por ejemplo, del vino, de la miel, del agua, del vinagre y de cosas semejantes. El que en tales mixturas se preserven las cualidades de los ingredientes, se hace manifiesto por el hecho de que muchas veces se separan el uno del otro de modo artificial. En todo caso, si uno remoja en una mixtura de agua con vino una esponja empapada de aceite, el agua se separa del vino al irse el agua hacia la esponja. La cofusión, por su parte, es la transformación relativa a los cuerpos de dos <o> incluso más cualidades en la producción de otra cualidad que se diferencia de éstas, como ocurre en el caso de la composición de perfumes y de fármacos médicos.

## COMENTARIO

La teoría estoica de la mezcla fue desarrollada principalmente por Crisipo y el texto **16.1** es la principal fuente sobre la versión crisipiana de esa teoría. Esta versión ayuda a resolver un problema filosófico que se plantea en su teoría de los elementos, expuesta en el capítulo anterior. Esta teoría sostiene que la generación de los cuerpos homogéneos complejos como el oro, la carne y la madera, se da, por una mezcla de los cuatro elementos y, su destrucción, por una descomposición de esa mezcla. Pero si es así parece producirse un dilema: o bien los cuatro elementos siguen existiendo al interior de los cuerpos homogéneos complejos, en cuyo caso parece seguirse que estos cuerpos no serían homogéneos después de todo, o bien los cuatro elementos se destruyen al generar estos cuerpos, en cuyo caso se plantea la pregunta de cómo vuelven a obtenerse cuando los segundos se destruyen. En este comentario, nos centraremos en cómo la teoría crisipiana de la mezcla expuesta en los textos del capítulo presente puede ayudar a resolver este dilema.

Una salida sería simplemente negar que existan cuerpos complejos homogéneos o incluso, si queremos aceptar su existencia y posibilidad, negar que se generan por una *mezcla* de otros cuerpos. Pero otra salida sería enfrentarse directamente al dilema argumentado que, en realidad, sí son posibles las mezclas que, sin destruir sus ingredientes, son genuinamente homogéneas. En otras palabras, esta salida consistiría en encontrar un concepto coherente de mezcla que haga compatible la idea de que es homogénea, con la idea de que en ella se preservan sus ingredientes. Ésta es la vía por la que opta Crisipo según el testimonio de Alejandro de Afrodisia en **16.1**. En primer lugar, en efecto, la teoría indica dos tipos de mezcla en que o bien el resultado no es homogéneo o bien no se preservan los ingredientes. En segundo lugar, pero sólo posteriormente, se argumenta a favor de un tercer tipo de mezcla, distinto de los anteriores, que sí satisface esas condiciones. Sólo este tercer tipo es adecuado para explicar cómo se mezclan entre sí los cuatros elementos al generar los cuerpos complejos homogéneos y, en general, cómo pueden mezclarse sin destruirse dos o más cuerpos para generar un

cuerpo homogéneo. El primer tipo de mezcla es el que se da por una "yuxtaposición"de los ingredientes que intervienen en ella. Dos conceptos clave en la noción de yuxtaposición son el de *juntura superficial* y el de *parte*. Dos cuerpos se mezclan por yuxtaposición cuando ocurre una juntura de la superficie de los cuerpos, pero, más precisamente, cuando esa juntura se da, no entre los cuerpos mismos, sino, de modo más radical, entre lo que podríamos llamar las "partes propias" del uno con las "partes propias" del otro si definimos parte propia como sigue: *x* es una parte propia de *X* cuando, y sólo cuando, se describe a *X* como un conjunto de *x*s (cf. Simons 1987 y Wiggins 2001: xi). Por consiguiente la juntura superficial de cada grano de frijol con un grano de trigo en **16.1** es una mezcla por yuxtaposición de las dos masas de granos siempre y cuando se las describa, la una, como una masa de *granos* de frijol y, la otra, como una masa de *granos* de trigo. Desde luego, se las puede describir de más de una manera, lo cual afecta cuáles son sus partes propias y, por consiguiente, en qué consiste su mezcla por yuxtaposición. El problema con las yuxtaposiciones es que no tienen una composición completamente homogénea. Si divido en dos la masa que obtuve al unir los granos de frijol con los granos de trigo, obtendré dos masas menores de frijol con trigo. Si ahora divido en dos cada una de esas masas menores, de modo de obtener cuatro masas todavía menores, y repito la operación un cierto número de veces, llegará un punto en que el resultado de la división ya no serán masas pequeñas de frijol con trigo, sino un grano de frijol, por un lado, y un grano de trigo, por otro. En otras palabras, a diferencia de las divisiones previas, esta última división desembocará en cosas que ya no tendrán la misma naturaleza que la masa inicial, pues ésta era una masa de frijol *con* trigo, mientras que el resultado de la última división es frijol, por un lado, y trigo, por otro. Lo mismo sucedería si continuamos la división y se divide al infinito cada frijol obtenido y también cada grano de trigo. Si la mezcla es realmente por yuxtaposición, la división infinita "desembocaría", por así decirlo, en partículas infinitamente pequeñas de frijol, por un lado, y partículas infinitamente pequeñas de trigo, por otro, tocándose superficialmente (lo cual implica que, aun en ese caso, la mezcla por yuxtaposición de frijol con trigo no es homogénea). Para resumir, los cuerpos que se obtienen por una mera mezcla por yuxtaposición de cuerpos más básicos no son enteramente homogéneos y, por esa razón, no sirven para establecer lo que estamos buscando, a saber, un concepto coherente de mezcla que haga compatible la idea de que en ella se preservan sus ingredientes con la idea de que es *homogénea*.

Las "cofusiones" son el segundo tipo de mezcla al que se refiere el testimonio de Alejandro. En ellas, los cuerpos originales y sus partes se destruyen porque, al unirse, se pierde la "cualidad peculiar" de cada uno, la cual parece preservarse en las yuxtaposicones (en virtud de que en ellas se preservan al menos las partes propias de los cuerpos originales). En ningún testimonio sobre la teoría crisipiana de la mezcla se indica claramente por qué es preciso reconocer la existencia de cofusiones, esto es, de mezclas en que se destruyen los cuerpos originales. La única razón vagamente sugerida aparece en **16.1**: hay mezclas en que se genera un cuerpo nuevo, distinto de los ingredientes. Esta observación es un tanto sorprendente porque, a primera vista, este hecho no es algo exclusivo de las cofusiones: también se obtiene otro cuerpo distinto al mezclarse dos cuerpos por *yuxtaposición*. En efecto, en el ejemplo del frijol con trigo, el resultado de la mezcla no es ni frijol ni trigo, sino algo nuevo que no existía antes, a saber, frijol *con* trigo. Por consiguiente, la mera constatación de que, al unirse dos cuerpos, se generó uno distinto no parece bastar para establecer que los cuerpos originales se destruyeron, como lo requiere el concepto de cofusión. Si queremos hallar en la noción de "generar otro cuerpo distinto" una razón para la existencia de cofusiones, estamos obligados a interpretarla de manera que sí implique la destrucción de los cuerpos originales. Una posibilidad es suponer que por "distinto" se entiende un cuerpo *C* de otro *tipo*, por ejemplo, uno cuyas partes no tienen la misma naturaleza que las partes propias de los cuerpos originales *A* y



*B*. Si es así, una división de *C* no daría nunca como resultado partes propias de *A* y *B*, como sucede en las yuxtaposiciones, sino partes siempre menores de *C*. Por lo tanto, dado que cada parte de *C*, resultado de su división, siempre tendría la misma composición y naturaleza que *C*, ese cuerpo *C* sería enteramente homogéneo. En pocas palabras, para que dos o más cuerpos se destruyan al mezclarse (como lo requiere el concepto de cofusión de Crisipo), es al menos necesario que el cuerpo que se genera con la mezcla sea enteramente homogéneo. En la teoría de Crisipo, por lo tanto, los cuerpos que se generan por cofusión deben ser homogéneos. Con esto, las cofusiones satisfacen la condición de homogeneidad que no satisfacen las yuxtaposiciones. Sin embargo, a diferencia de las yuxtaposiciones, las cofusiones conllevan la destrucción de sus ingredientes. Por ese motivo, tampoco son lo que estamos buscando: un concepto coherente de mezcla que haga compatible la idea de que es homogénea con la idea de que en ella *se preservan sus ingredientes*. En suma: tanto las cofusiones como las yuxtaposiciones satisfacen alguna de las dos condiciones que debe satisfacer una mezcla para resolver este problema. Pero ninguna satisface *ambas*: homogeneidad y conservación de los ingredientes.

El tipo especial de mezcla que satisface estas dos condiciones es la que Crisipo llama "mixtura" (κρᾶσις). La mixtura ocupa, en cierto sentido, un lugar intermedio entre las dos mezclas anteriores. Es a ella que él dedica la mayor parte de su teoría. Una diferencia esencial entre las mixturas y las yuxtaposiciones radica en el concepto clave de "interpenetración" y la idea de cosas que "se atraviesan completamente las unas a la otras". En las mixturas, las partes de los ingredientes se interpenetran totalmente. Esto no ocurre en las mezclas por yuxtaposición, pues en ellas se conservan íntegras las partes propias de los cuerpos originales, las cuales sólo se juntan al nivel de su superficie. Un ejemplo de mixtura, según Crisipo, es la mezcla de vino con agua. Según la teoría, si divido esa mezcla en partes menores, y reitero esa división al infinito, nunca llegaré al punto en que el resultado sea agua o vino separadamente, pues cada parte de la masa inicial de agua, incluyendo las infinitamente pequeñas, se interpenetró totalmente con cada una de las partes de la masa inicial de vino, incluyendo también las infinitamente pequeñas. Una consecuencia de esto es que las mixturas, a diferencia de las yuxtaposiciones, y al igual que las cofusiones, tienen una composición enteramente homogénea: cada una de sus partes tiene la misma composición que las demás y que el todo (idea que aparece con énfasis tanto en **16.1** como en **16.3**). Ahora bien ¿son realmente posibles las mixturas así entendidas? Por ejemplo ¿cómo es posible que el fuego, el aire, el agua y la tierra estén realmente presentes en un cuerpo complejo dado si ése es enteramente homogéneo? Según el testimonio de Estobeo en **16.4**, hay una prueba empírica, de hecho experimental, de la posibilidad de este fenómeno. Al mezclarse vino con agua en un recipiente, se genera un cuerpo enteramente homogéneo. (La tesis de que la mezcla de vino con agua es efectivamente homogénea es, por supuesto, una presuposición clave del argumento.) Ahora bien, si uno remoja en esa mezcla una esponja empapada de aceite, la esponja absorbe el agua dejando el vino dentro del recipiente. Por lo tanto, si bien la mezcla inicial de agua con vino era enteramente homogénea, tanto el vino como el agua existían dentro de ella porque se separaron con la ayuda de la esponja. Luego, esa mezcla homogénea no era una cofusión sino una mixtura. Podría objetarse contra este argumento que el experimento no es concluyente porque, a primera vista, muy bien podría suponerse que la acción de la esponja sobre la mezcla fue *generar* el agua y el vino, los cuales se habían destruido al mezclarse. Dicho de otro modo, no es claro que la mezcla inicial fuera una mixtura y no una cofusión. Sin embargo, la objeción no parece sostenerse. Como lo indica Estobeo, se puede observar que, al remojarse la esponja en la mezcla, el agua *sale* de la mezcla para irse a la esponja, lo cual no sucede cuando un cuerpo se genera a partir de otro. En este último caso, el primero no sale del segundo sino que el segundo, o una de sus partes, se transforma en el primero. Este hecho observable apoya la idea de que, por lo tanto, el agua ya estaba dentro de la mezcla y de que, por esa razón, la

acción de la esponja fue la de causar que se *separaran* el agua del vino y no la de generarlos como supone la objeción.Pero para separarse el uno del otro ya deben ambos existir dentro de la mezcla. Por consiguiente, la mezcla era una mixtura y no una cofusión. Este último argumento ayuda a establecer la tesis general de que las mixturas son posibles y, por consiguiente, que la homogenidad de una mezcla no implica necesariamente la destrucción de sus ingredientes. Con ello se podría, en principio, resolver el dilema que nos ocupó hasta aquí.

Para concluir, cabe preguntarse si es realmente coherente el mecanismo mediante el cual, según Crisipo, los ingredientes de una mixtura llegan a mixturarse para formar una masa homogénea. A diferencia de las mezclas aristotélicas, cuya homogeneidad se debe a que los ingredientes, al unirse, se transforman en otra cosa, adquiriendo nuevas cualidades intrínsecas (Cf. *GC* 328a28-29), en las mixturas de Crisipo los ingredientes no adquieren nuevas cualidades, sino que cada uno de ellos permanece con todas sus cualidades intrínsecas. Como ya vimos, la homogeneidad se debe, más bien, a que sus ingredientes se atraviesan completamente el uno al otro de tal modo que no hay una parte de la mixtura, por menor que sea, en el cual los ingredientes se hallen meramente yuxtapuestos. Pero esto plantea una dificultad en torno a cómo se realiza esta interpenetración. Aunque las fuentes no explican este proceso, una conjetura que podríamos hacer es que, para Crisipo, esa interpenetración recíproca se realiza instantáneamente. De otro modo, dado que la interpenetración abarca todas las partes de los ingredientes, incluyendo las infinitamente pequeñas, entonces, si la mixtura se realizara gradualmente, tomaría un tiempo infinito en completarse. Pero ésa es justamente la dificultad: ¿cómo puede realizarse instantáneamente un proceso dotado de un número infinito de etapas?

# Textos Anotados
# Mezcla

**16.1 Alejandro de Afrodisia, *mixt.* 216, 1-218, 10 (*SVF* 2.470, 2.473, 3 Sosigenes 1; LS 48C)**

Μετέλθωμεν δὲ ἐπὶ τοὺς κοινῶς ἡνῶσθαι τὴν ὕλην λέγοντας καὶ μίαν πᾶσι τοῖς γινομένοις καὶ τὴν αὐτὴν ὑποθέντας, ὧν καὶ αὐτῶν παραιτησάμενοι τὰς ἐπιπολαιότερόν τε καὶ προχειρότερον εἰρημένας τὰς μάλιστα δοκούσας ἔχεσθαί τινος λόγου αὐτὰς ἐξετάσωμεν προχειρισάμενοι. τῶν δὴ ἡνῶσθαι τὴν ὕλην λεγόντων δοκοῦσι μάλιστά τε καὶ περὶ κράσεως οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς περὶ κράσεως διαλαμβάνειν. οὔσης δὲ καὶ ἐν τούτοις πολυφωνίας (ἄλλοι γὰρ ἄλλως αὐτῶν τὰς κράσεις γίνεσθαι λέγουσιν), ἡ μάλιστα δοκοῦσα δόξα εὐδοκιμεῖν παρ’ αὐτοῖς περὶ κράσεώς ἐστιν ἡ ὑπὸ Χρυσίππου λεγομένη. τῶν γὰρ μετ’ αὐτὸν οἱ μὲν Χρυσίππῳ συμφέρονται, οἱ δέ τινες αὐτῶν τῆς Ἀριστοτέλους δόξης ὕστερον ἀκοῦσαι δυνηθέντες πολλὰ τῶν εἰρημένων ὑπ’ ἐκείνου περὶ κράσεως καὶ αὐτοὶ λέγουσιν ὧν εἷς ἐστι καὶ Σωσιγένης, ἑταῖρος Ἀντιπάτρου οἷς οὐ δυνάμενοι πάντῃ συμφέρεσθαι διὰ τὴν ἐν τοῖς ἄλλοις διαφωνίαν ἐν πολλοῖς αὐτοῖς λέγοντες εὑρίσκονται μαχόμενα. ἔστι δὲ ἡ Χρυσίππου δόξα περὶ κράσεως ἥδε· ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ’ οὗ συνέχεταί τε καὶ συμμένει καὶ σύμπαθές ἐστιν αὐτῷ τὸ πᾶν, τῶν δὲ μιγνυμένων ἐν αὐτῇ σωμάτων τὰς μὲν παραθέσει μίξεις γίνεσθαι λέγει, δύο τινῶν ἢ καὶ πλειόνων οὐσιῶν εἰς ταὐτὸν συντεθειμένων καὶ παρατιθεμένων ἀλλήλαις, ὥς φησιν, καθ’ ἁρμήν, σωζούσης ἑκάστης αὐτῶν ἐν τῇ τοιαύτῃ παραθέσει κατὰ τὴν περιγραφὴν τὴν οἰκείαν οὐσίαν τε καὶ ποιότητα, ὡς ἐπὶ κυάμων φέρε εἰπεῖν καὶ πυρῶν ἐν τῇ παρ’ ἀλλήλους θέσει γίνεται, τὰς δέ τινας συγχύσει δι’ ὅλων τῶν τε οὐσιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἐν αὐταῖς ποιοτήτων συμφθειρομένων ἀλλήλαις, ὡς γίνεσθαί φησιν ἐπὶ τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων κατὰ σύμφθαρσιν τῶν μιγνυμένων, ἄλλου τινὸς ἐξ αὐτῶν γεννωμένου σώματος· τὰς δέ τινας γίνεσθαι μίξεις λέγει δι’ ὅλων τινῶν οὐσιῶν τε καὶ τῶν τούτων ποιοτήτων ἀντιπαρεκτεινομένων ἀλλήλαις μετὰ τοῦ τὰς ἐξ ἀρχῆς οὐσίας τε καὶ ποιότητας σώζειν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιᾷδε, ἥντινα τῶν μίξεων κρᾶσιν ἰδίως εἶναι λέγει. τὴν γὰρ δύο ἢ καὶ πλειόνων τινῶν σωμάτων ὅλων δι’ ὅλων ἀντιπαρέκτασιν ἀλλήλοις οὕτως, ὡς σώζειν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιαύτῃ τήν τε οἰκείαν οὐσίαν καὶ τὰς ἐν αὐτῇ ποιότητας, λέγει κρᾶσιν εἶναι μόνην τῶν μίξεων. εἶναι γὰρ ἴδιον τῶν κεκραμένων τὸ δύνασθαι χωρίζεσθαι πάλιν ἀπ’ ἀλλήλων, ὃ μόνως γίνεται τῷ σώζειν ἐν τῇ μίξει τὰ κεκραμένα τὰς αὐτῶν φύσεις. τὸ δὲ ταύτας τὰς διαφορὰς εἶναι τῆς μίξεως πειρᾶται πιστοῦσθαι διὰ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν, μάλιστα δὲ κριτήρια τῆς ἀληθείας φησὶν ἡμᾶς παρὰ τῆς φύσεως λαβόντας. ἄλλην γοῦν φαντασίαν ἔχειν ἡμᾶς τῶν καθ’ ἁρμὴν συγκειμένων, καὶ ἄλλην τῶν συγκεχυμένων τε καὶ συνεφθαρμένων, καὶ ἄλλην τῶν κεκραμένων τε καὶ ἀλλήλοις δι’ ὅλων ἀντιπαρεκτεινομένων οὕτως, ὡς σώζειν ἕκαστον αὐτῶν τὴν οἰκείαν φύσιν. ἣν διαφορὰν φαντασιῶν οὐκ ἂν εἴχομεν, εἰ πάντα τὰ ὁπωσοῦν μιγνύμενα παρέκειτο ἀλλήλοις καθ’ ἁρμήν. τὴν δὲ τοιαύτην ἀντιπαρέκτασιν τῶν κιρναμένων ὑπολαμβάνει γίνεσθαι χωρούντων δι’ ἀλλήλων τῶν κιρναμένων σωμάτων, ὡς μηδὲν

μόριον ἐν αὐτοῖς εἶναι μὴ μετέχον πάντων τῶν ἐν τῷ τοιούτῳ κεκραμένῳ μίγματι. οὐκέτι γὰρ ἄν, εἰ μὴ τοῦτο εἴη, κρᾶσιν, ἀλλὰ παράθεσιν τὸ γινόμενον εἶναι. Τοῦ δὲ τοῦτο οἴεσθαι γίνεσθαι πίστεις φέρουσιν οἱ προιστάμενοι τῆσδε τῆς δόξης τό τε πολλὰ τῶν σωμάτων σώζειν τὰς ἑαυτῶν ποιότητας ἐπί τ' ἐλαττόνων ἐναργῶν ὄγκων καὶ ἐπὶ μειζόνων ὄντα (ὡς ὁρᾶν ἔστιν ἐπὶ τοῦ λιβανωτοῦ, ὃς ἐν τῷ θυμιᾶσθαι λεπτυνόμενος ἐπὶ πλεῖστον τὴν αὐτοῦ φυλάσσει ποιότητα), ἔτι τε τὸ πολλὰ εἶναι, ἃ καθ' ἑαυτὰ μὴ οἷά τε ὄντα ἐπί τι ἐλθεῖν μέγεθος ὑπ' ἄλλων βοηθούμενα ἐπ' αὐτὸ πρόεισι. τὸν γοῦν χρυσὸν ὑπό τινων μιγνυμένων φαρμάκων ἐπὶ πλεῖστον χεῖσθαί τε καὶ λεπτύνεσθαι, ἐφ' ὅσον καθ' αὐτὸν ἐλαυνόμενος οὐκ ἐδύνατο. καὶ ἡμεῖς δέ, ἃ καθ' αὐτοὺς ὄντες οὔκ ἐσμεν οἷοί τε ἐνεργεῖν, σὺν ἄλλοις ἐνεργοῦμεν. τούς τε γὰρ ποταμοὺς διαβαίνομεν ἀλλήλων ἐφαπτόμενοι, οὓς οὐχ οἷοί τέ ἐσμεν διαβαίνειν καθ' αὑτούς. καὶ βάρη τινὰ φέρομεν μετ' ἄλλων, ὧν τὸ ἐπιβάλλον ἡμῖν μέρος μόνοι γενόμενοι φέρειν οὐ δυνάμεθα. καὶ ἄμπελοι δὲ καθ' αὑτὰς ἵστασθαι μὴ δυνάμεναι ἀνίστανται ἀλλήλαις ἐμπλεκόμεναι. ὧν οὕτως ἐχόντων οὐδέν φασι θαυμαστὸν τὸ καὶ σώματά τινα βοηθούμενα ὑπ' ἀλλήλων οὕτως ἀλλήλοις ἑνοῦσθαι δι' ὅλων, ὡς αὐτὰ σωζόμενα μετὰ τῶν οἰκείων ποιοτήτων ἀντιπαρεκτείνεσθαι ἀλλήλοις δι' ὅλων ὅλα, κἂν ᾖ τινα ἐλάττω τὸν ὄγκον καὶ μὴ δυνάμενα καθ' αὑτὰ ἐπὶ τοσοῦτον χεῖσθαί τε καὶ σώζειν τὰς οἰκείας ποιότητας. οὕτω γὰρ καὶ τὸν κύαθον τοῦ οἴνου κιρνᾶσθαι τῷ ὕδατι τῷ πολλῷ βοηθούμενον ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὴν ἐπὶ τοσοῦτον ἔκτασιν. τοῦ δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχειν ὡς ἐναργέσι χρῶνται μαρτυρίοις τῷ τε τὴν ψυχὴν ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχουσαν, ὥσπερ καὶ τὸ δεχόμενον αὐτὴν σῶμα, δι' ὅλου τοῦ σώματος διήκειν ἐν τῇ μίξει τῇ πρὸς αὐτὸ σώζουσαν τὴν οἰκείαν οὐσίαν (οὐδὲν γὰρ ψυχῆς ἄμοιρον τοῦ τὴν ψυχὴν ἔχοντος σώματος), ὁμοίως δὲ ἔχειν καὶ τὴν τῶν φυτῶν φύσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἕξιν ἐν τοῖς συνεχομένοις ὑπὸ <τῆς> ἕξεως. ἀλλὰ καὶ τὸ πῦρ ὅλον δι' ὅλου χωρεῖν τοῦ σιδήρου λέγουσι, σώζοντος αὐτῶν ἑκατέρου τὴν οἰκείαν οὐσίαν. καὶ τῶν στοιχείων δέ φασι τῶν τεσσάρων τὰ δύο, τό τε πῦρ καὶ τὸν ἀέρα, λεπτομερῆ τε καὶ κοῦφα καὶ εὔτονα ὄντα, διὰ τῶν δύο, γῆς τε καὶ ὕδατος, παχυμερῶν καὶ βαρέων καὶ ἀτόνων ὄντων διαπεφοιτηκέναι ὅλα δι' ὅλων, σώζοντα τὴν οἰκείαν φύσιν καὶ συνέχειαν αὐτά τε καὶ ἐκεῖνα. δηλητήριά τε τὰ φάρμακα καὶ τὰς ὀσμάς, ὅσαι τοιαῦται, ἡγοῦνται κιρνᾶσθαι τοῖς ὑπ' αὐτῶν πάσχουσιν, ὅλα δι' ὅλων παρατιθέμενα. καὶ τὸ φῶς δὲ τῷ ἀέρι ὁ Χρύσιππος κιρνᾶσθαι λέγει. καὶ αὕτη μὲν ἡ περὶ κράσεως δόξα Χρυσίππου τε καὶ τῶν κατ' αὐτὸν φιλοσοφούντων.

**2** ὑποθέντας Ideler : ὑποθέτας Ra : ὑποθέσεως P **3** τὰς – εἰρημένας Bruns cum codd. : τὰ – εἰρημένα Todd **4** αὐτὰς Bruns cum codd. : δόξας Todd cum Diels **5** περὶ κράσεως Bruns cum codd. : περικρατῶς Todd cum Rex **16-17** τὸ πᾶν, τῶν Apelt : τὸ πάντων $A^1$Ra : τῶν πάντων $A^2$BCPS **17** παραθέσει μίξεις Ideler : παραθέσεις μίξεις codd. **19** ἁρμήν Bruns : ὁρμήν ABCPS : ὁρμῆς Ra **22** θέσει γίνεται, τὰς Bruns : θέσει· γίνεσθαι τὰς Todd cum codd. / συγχύσει Ideler : συγχύσεις ABCS-Ra : συγχύσεως P **36** λαβόντας codd. : λαβεῖν ταύτας coni. Bruns **37** ἁρμὴν Bruns : ὁρμήν codd. **38** ἀλλήλοις Apelt : ἀλλήλους codd. **41** ἁρμὴν Bruns : ὁρμήν codd. **70** <τῆς> add. Ideler **75** φάρμακα Ideler : φθείροντα codd.

**16** σύμπαθές La idea es que lo que es padecido por una parte del cosmos también es padecido por todas las demás partes, idea estrechamente relacionada con la tesis de que todos los cuerpos están causalmente unidos entre sí (cf. **19.22**). El concepto de συμπάθεια usado aquí ocupa un lugar central en la teoría estoica de la relación alma-cuerpo. Cf. **13.8**, **13.10** y **13.16**. Sobre la aplicación de este concepto a la cosmología, cf. **12.9**, **13.10**, **13.16**, **13. 23**, Hahm 1977: 163-174 y Meyer 2009: 80-85: 118-119.



**21** ποιότητα Se trata de la cualidad peculiar (ἰδία ποιότης). Cf. **16.4**: συμφυῶν ποιοτήτων y, para la noción general de cualidad peculiar, nuestros capítulos 2 y 3. Sin embargo, aquí se habla de las "cualidades", en plural, de *cada* uno de los ingredientes (ἕκαστον αὐτῶν); cf. también Simplicio, *in Phys.* 530, 9-14 (*SVF* 2. 467). Con ello parece sugerirse que se preservan *las* cualidades en general de los ingredientes, no sólo su cualidad peculiar. Pero esta tesis más fuerte es innecesaria para el argumento que se desarrolla aquí, cuyo objetivo es establecer que en las yuxtaposiciones y las mixturas, los ingredientes siguen existiendo en vez de destruirse como en las cofusiones. Para establecer la no-destrucción de algo, basta que se preserve su cualidad *peculiar*.

**24** ἐπὶ τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων κατὰ σύμφθαρσιν τῶν μιγνυμένων Sobre este ejemplo cf. los testimonios de Filón en *SVF* 2. 472 y en **18.12**.

**43-44** ὡς μηδὲν μόριον ἐν αὐτοῖς εἶναι μὴ μετέχον πάντων τῶν ἐν τῷ τοιούτῳ κεκραμένῳ μίγματι. Las mixturas en sentido estricto son, por esta razón, cuerpos enteramente homogéneos: la división de una mixtura nunca dará como resultado algo cuya naturaleza es distinta de la del todo. Cf. también **16.3**. Antecedentes de la noción de cuerpo homogéneo se hallan en Aristóteles, quien la atribuye a Anaxágoras (*DK* 59A46) aunque cabe dudar de que los σπέρματα o "semillas" de Anaxágoras, llamadas ὁμοιομήρειαι por Aristóteles, sean entidades enteramente homogéneas (cf. Kirk-Raven-Schofield 1983: 377). Nótese que, en Crisipo, los ingredientes de una mixtura existen en acto dentro de la mixtura, no potencialmente como argumenta Aristóteles en *GC* 327b22-31. Cf. Sorabji 1988: 79-85 y Cooper 2004.

**45-46** Τοῦ δὲ τοῦτο οἴεσθαι γίνεσθαι πίστεις φέρουσιν οἱ προιστάμενοι τῆσδε τῆς δόξης No queda claro cómo los ejemplos que siguen – ejemplos que ilustran cómo un cuerpo puede aumentar su volumen con la ayuda de otro – podrían servir para apoyar la tesis de que dos cuerpos pueden atraversarse completamente el uno al otro. La función de los ejemplos podría ser simplemente mostrar que dos cuerpos dotados de volúmenes distintos pueden, sin embargo, igualar su volumen al actuar el uno sobre el otro en el supuesto de que dos cuerpos sólo pueden interpenetrarse mutuamente si pueden ocupar el mismo volumen. Cf. LS vol. 1: 292-293.

**49** λεπτυνόμενος Los ingredientes de una mixtura se rarefacen: su densidad dentro de la mixtura es menor que antes de formar parte de la mixtura. Cf. nuestro comentario. Sobre este tema, cf. Sorabji 1988: 100.

**64-65** τὸν κύαθον τοῦ οἴνου κιρνᾶσθαι τῷ ὕδατι τῷ πολλῷ βοηθούμενον ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὴν ἐπὶ τοσοῦτον ἔκτασιν El ejemplo de la gota de vino disuelta en una masa de agua mucho mayor ya figura en Aristóteles, *GC* I 10 328a26-28. Aristóteles argumenta que el vino de la gota se transforma (μεταβάλλει) en agua en vez de mezclarse con ella y usa este ejemplo para intentar establecer que, en general, cuando un cuerpo se une con otro, el primero se transforma en el segundo si la cantidad del segundo es mucho mayor que la del primero. Esto es, Aristóteles y los estoicos usan el mismo ejemplo para ilustrar tesis contrarias. Para las posibles repercusiones que este hecho pudiese tener para el debate, iniciado en Sandbach 1985, sobre si los estoicos conocían la obra esotérica de Aristóteles cf. Sorabji 1988: 81. Sobre este ejemplo como un ejemplo de interpenetración total de dos cuerpos, véase también *SVF* 2.472.

**66** τὴν ψυχὴν Sobre este ejemplo, cf. **16.4** así como **13.10** y **13.23**. Cf. también los testimonios de Alejandro de Afrodisia en *SVF* 2. 477 y Simplicio en *SVF* 2. 467.

**70-71** τὴν ἕξιν ἐν τοῖς συνεχομένοις ὑπὸ <τῆς> ἕξεως Según lo apuntamos en el comentario del capítulo 12, el término ἕξις en un contexto físico-cosmológico como éste tiene el significado de "disposición" (término que reservamos para el griego διάθεσις cuando διάθεσις se contrapone a ἕξις, como ocurre en contextos éticos, cf. cap. 23).

**71** τὸ πῦρ ὅλον δι' ὅλου χωρεῖν τοῦ σιδήρου Sobre este ejemplo, cf. los testimonios de Hierocles en *El. Eth.* 4.3-10 (discutido en Kupreeva 2004: 305-306) y Alejandro de Afrodisia en *SVF* 2. 477.

**72** τῶν στοιχείων Nótese que esta mixtura ocurre cuando el fuego y el aire, quienes cumplen una función activa, atraviesan (διαπεφοιτηκέναι) al agua y a la tierra, las cuales son pasivas (cf. **14.22**, **14.23**, **14.25** y **15.7**). Cabe suponer que los primeros atraviesan los segundos y no viceversa porque son menos densos que ellos (de modo más general: para que un cuerpo *A* atraviese un cuerpo *B*, *A* tiene que ser, entre otras cosas, menos denso que *B*, pues un cuerpo ofrece menor resistencia, ἀντιτυπία, a algo menos denso que él que a algo más denso) aunque esto no explicaría por qué el fuego no atraviesa el aire y, en términos generales, por qué fuego y aire son cohesivos en Crisipo y no sólo el fuego como en Cleantes (cf.**15.7**). Al respecto, cf. Sorabji 1988: 98-99. El tema se discute en Salles 2005b: 72-73.

### 16.2. DL 7. 151 (*SVF* 2. 479; LS 48A)

Καὶ τὰς κράσεις δὲ διόλου γίνεσθαι, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ τρίτῃ τῶν Φυσικῶν, καὶ

μὴ κατὰ περιγραφὴν καὶ παράθεσιν· καὶ γὰρ εἰς πέλαγος ὀλίγος οἶνος βληθεὶς ἐπὶ ποσὸν ἀντιπαρεκταθήσεται, εἶτα συγκραθήσεται.

**3** ἀντιπαρεκτανθήσεται F / συγκραθήσεται Long-Sedley in comm. : συμφθαρήσεται codd. cett.

**3** συγκραθήσεται Cf. LS vol. 2: 287. En Lewis 1988, se ofrece un argumento detallado contra la lectura de Long y Sedley y a favor de la lectura original de los códices. Para una discusión del problema, cf. Sorabji 1988: 81 (quien parece concordar con Lewis hasta cierto punto). La lectura de Long y Sedley es la que hace mejor sentido. El problema que vemos en ella, sin embargo, es que, además de no estar apoyada en ningún códice, implica que la ἀντιπαρέκτασις es algo previo a la mixtura cuando, según la teoría de Crisipo (cf. **16.1**), la mixtura parece *consistir* en la ἀντιπαρέκτασις y no ser algo posterior a ella.

### 16.3. Plutarco, *CN* 1077E-1078E (*SVF* 2.465, 2.480; LS 48E)

Παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστι σῶμα σώματος εἶναι τόπον καὶ σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος, κενὸν μηδετέρου περιέχοντος ἀλλὰ τοῦ πλήρους εἰς τὸ πλῆρες ἐνδυομένου καὶ δεχομένου τὸ ἐπιμιγνύμενον τοῦ διάστασιν οὐκ ἔχοντος οὐδὲ χώραν ἐν αὐτῷ διὰ τὴν συνέχειαν. οἱ δ' οὐχ ἓν εἰς ἓν οὐδὲ δύο οὐδὲ τρία ἢ δέκα συνωθοῦντες, ἀλλὰ πάντα μέρη τοῦ κόσμου κατακερματισθέντος ἐμβάλλοντες εἰς ἓν ὅ τι ἂν τύχωσι, καὶ τοὐλάχιστον αἰσθητὸν <ἀπο>φάσκοντες ἐπιλείψειν ἐπιόντι τῷ μεγίστῳ, νεανιεύονται δόγμα ποιούμενοι τὸν ἔλεγχον ὡς ἐν ἄλλοις πολλοῖς, ἅτε δὴ μαχομένας ὑποθέσεις ταῖς ἐννοίαις λαμβάνοντες. αὐτίκα γοῦν <ἀκόλουθον> τῷ λόγῳ τούτῳ πολλὰ τερατώδη καὶ ἀλλόκοτα προσδέχεσθαι τοὺς τὰ σώματα τοῖς σώμασιν ὅλοις ὅλα κεραννύντας· ὧν ἐστι καὶ τό τὰ τρία τέσσαρα εἶναι. τουτὶ γὰρ οἱ μὲν ἄλλοι λέγουσιν ἐν ὑπερβολῇ παράδειγμα τῶν ἀδιανοήτων, τούτοις δὲ συμβαίνει τὸν ἕνα κύαθον τοῦ οἴνου πρὸς δύο κεραννύμενον ὕδατος, εἰ μέλλει μὴ ἀπολείπειν ἀλλ' ἐξισοῦσθαι, παράγοντας ἐπὶ πᾶν καὶ διασυγχέοντας ἕν' ὄντα δύο ποιεῖν τῇ πρὸς τοὺς δύο τῆς κράσεως ἐξισώσει· τὸ γὰρ μένειν ἕνα καὶ δυοῖν παρεκτείνειν καὶ ποιεῖν ἴσον <ἑαυτὸν ἔσται τὸ ἥμισυ ἴσον> τῷ διπλασίῳ. εἰ δ', ὅπως ἐξίκηται τῇ κράσει πρὸς τοὺς δύο, δυοῖν λαμβάνει[ν] μέτρον ἐν τῇ διαχύσει, τοῦτο μέτρον ἅμα καὶ τριῶν ἐστι καὶ τεσσάρων, τριῶν μέν, ὅτι τοῖς δύο εἷς μέμικται, τεσσάρων δέ, ὅτι δυσὶ μεμιγμένος ἴσον ἔσχηκε πλῆθος οἷς μίγνυται. τοῦτό δὴ συμβαίνει τὸ καλὸν αὐτοῖς ἐμβάλλουσιν εἰς σῶμα σώματα καὶ τὸ τῆς περιοχῆς ἀδιανόητον. ἀνάγκη γὰρ εἰς ἄλληλα χωρούντων τῷ κεράννυσθαι, μὴ θάτερον μὲν περιέχειν περιέχεσθαι δὲ θάτερον, καὶ τὸ μὲν δέχεσθαι τὸ δ' ἐνυπάρχειν (οὕτω γὰρ οὐ κρᾶσις ἁφὴ δὲ καὶ ψαῦσις ἔσται τῶν ἐπιφανειῶν, τῆς μὲν ἐντὸς ὑποδυομένης τῆς δ' ἐκτὸς περιεχούσης, τῶν δ' ἄλλων μερῶν ἀμίκτων καὶ καθαρῶν <καὶ καθ'> ἕν δὲ διαφερομένων)· ἀλλ' ἀνάγκη γινομένης ὥσπερ ἀξιοῦσι τῆς ἀνακράσεως ἐν ἀλλήλοις τὰ μιγνύμενα γίνεσθαι καὶ ταὐτὸν ὁμοῦ τῷ ἐνυπάρχειν περιέχεσθαι καὶ τῷ δέχεσθαι περιέχειν θάτερον, καὶ μηδέτερον αὐτῶν αὖ πάλιν δυνατὸν εἶναι συμβαίνειν, ἀμφότερα τῆς κράσεως δι' ἀλλήλων διιέναι καὶ μηδὲν ἐπιλείπεσθαι μηδενὸς μόριον ἀλλὰ <πᾶν> παντὸς ἀναπίμπλασθαι βια-



ζομένης. ἐνταῦθα δὴ καὶ τὸ θρυλούμενον ἐν ταῖς διατριβαῖς Ἀρκεσιλάου σκέλος ἥκει ταῖς ἀτοπίαις ἐπεμβαῖνον αὐτῶν μετὰ γέλωτος. εἰ γάρ εἰσιν αἱ κράσεις δι' ὅλων, τί κωλύει, τοῦ σκέλους ἀποκοπέντος καὶ κατασαπέντος καὶ ῥιφέντος εἰς τὴν θάλατταν καὶ διαχυθέντος, οὐ τὸν Ἀντιγόνου μόνον στόλον διεκπλεῖν, ὡς ἔλεγεν Ἀρκεσίλαος, ἀλλὰ τὰς Ξέρξου χιλίας καὶ διακοσίας καὶ τὰς Ἑλληνικὰς ὁμοῦ τριακοσίας τριήρεις ἐν τῷ σκέλει ναυμαχούσας; οὐ γὰρ ἐπιλείψει δήπουθεν προϊὸν οὐδὲ παύσεται ἐν τῷ μείζονι τοὔλαττον· ἢ πέρας ἡ κρᾶσις ἕξει καὶ τὸ τελευταῖον αὐτῆς ἁφὴν ὅπου λήγει ποιησάμενον εἰς ὅλον οὐ δίεισιν ἀλλ' ἀπαγορεύσει μιγνύμενον. εἰ δὲ μεμίξεται δι' ὅλων, εὖ μάλα τὸ σκέλος ἐνναυμαχῆσαι παρέξει τοῖς Ἕλλησιν. ἀλλὰ τοῦτο μὲν δεῖται σήψεως καὶ μεταβολῆς· εἷς δέ τις κύαθος ἢ μία σταγὼν αὐτόθεν εἰς τὸ Αἰγαῖον ἐμπεσοῦσα πέλαγος ἢ τὸ Κρητικὸν ἐφίξεται τοῦ Ὠκεανοῦ καὶ τῆς Ἀτλαντικῆς θαλάσσης, οὐκ ἐπιπολῆς ψαύουσα τῆς ἐπιφανείας ἀλλὰ πάντῃ διὰ βάθους εἰς πλάτος ὁμοῦ καὶ μῆκος ἀναχεομένη. καὶ ταῦτα προσδέχεται Χρύσιππος εὐθὺς ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν Ζητημάτων οὐδὲν ἀπέχειν φάμενος οἴνου σταλαγμὸν ἕνα κεράσαι τὴν θάλατταν· καὶ ἵνα δὴ μὴ τοῦτο θαυμάζωμεν, εἰς ὅλον φησὶ τὸν κόσμον διατενεῖν τῇ κράσει τὸν σταλαγμόν.

**6** ἢ Pohlenz : καὶ codd. **8** τοὐλάχιστον αἰσθητὸν ἐπιφάσκοντες codd. : τοὐλάχιστον αἰσθητὸν <ἀπο>φάσκοντες Cherniss : <οὐδὲ> τοὐλάχιστον αἰσθητὸν [ἐπι]φάσκοντες Kronenberg : <οὐδὲ> τοὐλάχιστον αἰσθητὸν ἐπιφάσκοντες Pohlenz **9** ἐπιόντι Cherniss cum codd. : ἐπιὸν Pohlenz cum von Arnim **10** τὸν ἔλεγχον Cherniss cum codd. : τὸ ἀνέλεγκτον Pohlenz **12** <ἀκόλουθον> add. Pohlenz **17** πρὸς τοὺς δύο Pohlenz et Cherniss cum E : πρὸς δύο Sandbach cum B **18** ἐπὶ Wyttenbach : εἴ τι codd. **21** καὶ ποιεῖν del. Rasmus / ποιεῖν ἴσον <ἑαυτὸν ἔσται τὸ ἥμισυ ἴσον> τῷ διπλασίῳ Cherniss : ποιεῖν ἴσον <ἴσον> τῷ διπλασίῳ Pohlenz: ποιεῖν ἴσον τῷ διπλασίῳ <τὸ ἥμισυ παράλογόν ἐστιν> Sandbach **24** [ν] del. Amyot **26** τοῦτό <τε> add. Sandbach **33** καθαρῶν <καὶ καθ'> ἕν δὲ διαφερομένων Cheniss : καθαρῶν· ἕν δὲ διαφερομένων codd. : καθαρῶν ἐνδιαφερομένων Pohlenz cum Wyttenbach: καθαρῶν οὐδε διαφερομένων Rasmus **38** ἐπιλείπεσθαι Cherniss cum codd. : ἔτι λείπεσθαι Pohlenz cum von Arnim **40** <πᾶν> add. Madvig **51** ἀπαγορεύει codd. : ἀπαγορεύσει corr. Sandbach cum Hubert **51-52** οὐ μὰ Δία Cherniss : οὐ μὰ δία codd. : εὖ μάλα Pohlenz **55** εἷς Dübner : εἰ codd. **57** ἐφίξεται Wyttenbach : ἀφίξεται codd. **62** σταλαγμῷ ἕνι Giesen

Sobre las paradojas que Plutarco plantea en este pasaje, cf. el capítulo 8 del libro 3 de Sexto Empírico, *PH* (secciones 56-62), también dedicado a exponer y criticar la teoría estoica de la mixtura. Sobre los orígenes de la teoría que Plutarco tiene aquí en mente, cf. Sandbach 1985: 33-34 discutido en LS vol. 2: 288 y White 1986.

**14-15** τὸ τὰ τρία τέσσαρα εἶναι Sobre este ejemplo, cf. Plutarco, *SR* 1038F. Sobre esta paradoja, cf. Sexto Empírico *PH* 3.59-61 quien la discute a través de ejemplos similares.

**41** <πᾶν> παντὸς ἀναπίμπλασθαι Cf. **16.1**: μηδὲν μόριον ἐν αὐτοῖς εἶναι μὴ μετέχον πάντων τῶν ἐν τῷ τοιούτῳ κεκραμένῳ μίγματι (*Mixt.* 217, 10-12).

**42-43** ἐν ταῖς διατριβαῖς Ἀρκεσιλάου Como bien se indica en LS vol. 1: 293 y vol. 2: 288, esta referencia a la crítica de Arcesilao a la teoría estoica de la mezcla sugiere, por el simple hecho de que Arcesilao es anterior de Crisipo, que la teoría estoica de la mezcla (incluyendo el concepto de mixtura en sentido estricto) ya había sido desarrollada en detalle por Zenón y Cleantes.

### 16.4. Estobeo, *Ecl.* 1. 154, 8-155, 14 (*SVF* 2. 471; LS 48D)

Διαφέρειν γὰρ

ἀρέσκει τοῖς ἀπὸ τῆς Στωικῆς αἱρέσεως παράθεσιν, μῖξιν, κρᾶσιν, σύγχυσιν. Παράθεσιν μὲν γὰρ εἶναι σωμάτων συναφὴν κατὰ τὰς ἐπιφανείας, ὡς ἐπὶ τῶν σωρῶν ὁρῶμεν, ἐν οἷς πυροί τε καὶ κριθαὶ καὶ φακοὶ καὶ εἴ τινα τούτοις ἄλλα παραπλήσια περιέχεται καὶ τῶν ἐπὶ τῶν αἰγιαλῶν ψήφων καὶ ἄμμων. Μῖξιν δ’ εἶναι δύο ἢ καὶ πλειόνων σωμάτων ἀντιπαρέκτασιν δι’ ὅλων, ὑπομενουσῶν τῶν συμφυῶν περὶ αὐτὰ ποιοτήτων, ὡς ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἔχει καὶ τοῦ πεπυρακτωμένου σιδήρου, ἐπὶ τούτων γὰρ <δι’> ὅλων γίγνεσθαι τῶν σωμάτων τὴν ἀντιπαρέκτασιν. Ὁμοίως δὲ κἀπὶ τῶν ἐν ἡμῖν ψυχῶν ἔχειν· δι’ ὅλων γὰρ τῶν σωμάτων ἡμῶν ἀντιπαρεκτείνουσιν, ἀρέσκει γὰρ αὐτοῖς σῶμα διὰ σώματος ἀντιπαρήκειν. Κρᾶσιν δὲ εἶναι λέγουσι δύο ἢ καὶ πλειόνων σωμάτων ὑγρῶν δι’ ὅλων ἀντιπαρέκτασιν τῶν περὶ αὐτὰ ποιοτήτων ὑπομενουσῶν· [Τὴν μὲν μῖξιν καὶ ἐπὶ ξηρῶν γίγνεσθαι σωμάτων, οἷον πυρὸς καὶ σιδήρου, ψυχῆς τε καὶ τοῦ περιέχοντος αὐτὴν σώματος· τὴν δὲ κρᾶσιν ἐπὶ μόνων φασὶ γίνεσθαι τῶν ὑγρῶν·] συνεκφαίνεσθαι γὰρ ἐκ τῆς κράσεως τὴν ἑκάστου τῶν συγκραθέντων ὑγρῶν ποιότητα, οἷον οἴνου, μέλιτος, ὕδατος, ὄξους, τῶν παραπλησίων. Ὅτι δ’ ἐπὶ τοιούτων κράσεων διαμένουσιν αἱ ποιότητες τῶν συγκραθέντων, πρόδηλον ἐκ τοῦ πολλάκις ἐξ ἐπιμηχανήσεως ἀποχωρίζεσθαι ταῦτα ἀπ’ ἀλλήλων. Ἐὰν γοῦν σπόγγον ἠλαιωμένον καθῇ τις εἰς οἶνον ὕδατι κεκραμένον, ἀποχωρίσει τὸ ὕδωρ τοῦ οἴνου ἀναδραμόντος τοῦ ὕδατος εἰς τὸν σπόγγον. Τὴν δὲ σύγχυσιν δύο <ἢ> καὶ πλειόνων ποιοτήτων περὶ τὰ σώματα μεταβολὴν εἰς ἑτέρας διαφερούσης τούτων ποιότητος γένεσιν, ὡς ἐπὶ τῆς συνθέσεως ἔχει τῶν μύρων καὶ τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων.

**5** σιρῶν Meineke **11** <δι’> ὅλων Wachsmuth cum Meineke : ὅλου F : ὅλον P **17-20** [Τὴν μὲν μῖξιν – γίνεσθαι τῶν ὑγρῶν·] del. Wachsmuth **25** οὖν FP : γοῦν Meineke **28** ἢ add. Wachsmuth cum Meinecke

**1** Διαφέρειν γὰρ Este texto es la continuación inmediata de **15.5**.

**7-8** Μῖξιν δ' εἶναι δύο ἢ καὶ πλειόνων σωμάτων ἀντιπαρέκτασιν δι' ὅλων En este pasaje se usan los términos 'mezcla' (μῖξις) y 'mixtura' (κρᾶσις) en un sentido distinto del que, de acuerdo con los textos anteriores, especialmente **16.1**, Crisipo les asigna. Según este testimonio de Estobeo, la mezcla no es un género del cual la mixtura, la yuxtaposición y la cofusión son especies. Aquí la mezcla es la especie particular que en **16.1** Crisipo llama "mixtura": la interpenetración total de dos o más cuerpos. Asimismo, la mixtura en Estobeo tiene un sentido más restringido que en **16.1**, pues en Estobeo sólo abarca la interpenetración total de dos o más cuerpos *húmedos*, mientras que en Alejandro abarca la interpenetración total de dos o más cuerpos en general (tanto los húmedos como los secos). El hecho de establecer distinciones entre estas nociones en función de la humedad o sequedad de los ingredientes involucrados, ya se halla en Aristóteles, *Tóp*. 122b25-31, citado en D. Frede 2004: 289 n. 1. Cf. también el testimonio de Filón en *SVF* (2. 472), donde se propone una *tercera* caracterización de estos conceptos: la mezcla corresponde a lo que **16.1** llama "yuxtaposición" (μῖξις μὲν οὖν σωμάτων διαφερόντων ἐστὶν οὐκ ἐν κόσμῳ παράθεσις) mientras que la mixtura es, como en **16.1**, la interpenetración total de dos o más cuerpos (κρᾶσις δ’ οὐ παράθεσις, ἀλλὰ τῶν ἀνομοίων μερῶν εἰς ἄλληλα εἰσδυομένων δι’ ὅλων ἀντιπαρέκτασις), aunque, a diferencia de **16.1**, Filón sugiere que sólo puede haber tal interpenetración entre líquidos (en ello concuerda con Aristóteles, *Tóp*. 122b30-31).

**12-14** κἀπὶ – ἀντιπαρήκειν Sobre este ejemplo, cf. nuestras nn. a **16.1**.



**25-26** Ἐὰν γοῦν σπόγγον ἠλαιωμένον καθῇ τις εἰς οἶνον ὕδατι κεκραμένον Este experimento también figura en el testimonio de Filón *SVF* 2.472 y con el mismo propósito, a saber, demostrar que la interpenetración total (δι’ ὅλων ἀντιπαρέκτασις) de dos o más cuerpos es compatible con que no se destruyan. Además, Filón ofrece una posible explicación de por qué la esponja separa el agua del vino absorbiéndola: la esponja es algo cuyo origen es agua y, por consiguiente, *siendo afín a ella*, la atrae (ἐπειδήπερ ἐξ ὕδατος ἡ σπογγιᾶς γένεσίς ἐστι, τὸ μὲν οἰκεῖον, ὕδωρ, πέφυκεν ἀναλαμβάνεσθαι πρὸς αὑτῆς ἐκ τοῦ κράματος).

**26-27** ἀποχωρίσει τὸ ὕδωρ τοῦ οἴνου ἀναδραμόντος τοῦ ὕδατος εἰς τὸν σπόγγον. En nuestro comentario argumentamos que el hecho mismo de que el agua absorbida por la esponja proviene, o sale, de la mixtura, puede ser una razón para suponer que el agua en cuestión no se generó, sino que ya existía dentro de la mixtura. Cf. Aristóteles, *GC* I 5 320b7-12: el hecho de que una cosa "salga" (ἐξιών) de otra en un momento *t* es condición suficiente para que, antes de *t*, la primera ya existiera en acto dentro de la segunda y, por lo tanto, para que, en *t*, no se haya generado a partir de ella.

# Capítulo 17
# Teología y religión

**17.1 Cicerón, *ND* 1.36-41 (*SVF* 1. 161, 165, 167, 378, 530, 534, 1 Persaeus 448; LS 54B)**

Y además, del mismo modo, en otra parte, [Zenón] llama a dios "éter", si es que puede entenderse un dios que carece de conciencia y nunca se nos aparece ni en las súplicas, ni en los anhelos ni en los votos. Pero, en otros libros, él considera que la razón que se difunde en la naturaleza de todas las cosas está afectada por una fuerza divina. Y esto mismo lo atribuye a los astros y, en otras ocasiones, a los años, a los meses y a las estaciones del año. A decir verdad, cuando interpreta la *Teogonía* de Hesíodo, esto es, el origen de los dioses, desecha en su totalidad las percepciones y concepciones comunes de los dioses pues no incluye entre ellos ni a Júpiter, ni a Juno ni a Vesta, ni a nada que se denomine de ese modo, sino que profesa que son nombres que se aplican por su significado a cosas inanimadas y carentes de lenguaje. Las opiniones de su discípulo Aristón no son menos equivocadas, [pues] tanto estima que la forma de dios no puede entenderse, como afirma que en los dioses no hay conciencia. Incluso duda por completo de si dios es o no es un ser animado. Asimismo, Cleantes, quien fue alumno de Zenón al mismo tiempo que aquél a quien acabo de referirme, por una parte, dice que dios es el cosmos mismo, por otra, da este nombre a la mente y al alma de la totalidad de la naturaleza y, por otra, decreta que el dios más verdadero es el calor más remoto al que llama "éter", altísimo y por todas partes circundante, que rodea y abraza todas las cosas al extremo. Y él mismo, casi delirando, en esos libros que escribió en contra del placer, por momentos imagina una forma y un aspecto propio de los dioses, por momentos atribuye toda divinidad a los astros, y por momentos determina que no hay nada más divino que la razón. Y así resulta que aquel dios, al que conocemos con la mente y al que queremos hacer coincidir con un concepto mental como una huella, se desvanece por completo. Perseo, por su parte, otro discípulo de Zenón, dice que se han considerado dioses a aquellas cosas a través de las cuales se descubre una gran utilidad para la vida y que las cosas mismas que son útiles y saludables han recibido el nombre de "dioses", de modo que ni siquiera dice que [estas cosas] son un descubrimiento de los dioses, sino que son, ellas mismas, divinas. Sin embargo, ¿qué es más absurdo que otorgar honores divinos a cosas sórdidas y retorcidas o colocar entre los dioses a hombres desaparecidos por la muerte y cuyo culto completo ocurrirá en el luto? Ahora bien, Crisipo, a quien se considera entre los estoicos el intérprete más hábil de los sueños, congrega una muchedumbre de dioses desconocidos, y a tal grado desconocidos que no podemos darles forma por inferencia a pesar de que nuestra mente parece poder representarse cualquier cosa a través del pensamiento. En efecto, afirma que el poder divino radica en la razón y el alma y la mente de la naturaleza universal. Dice que dios es el mundo mismo y la difusión universal de su alma y, enseguida, que es su parte conductora pues opera en la mente y la razón y que la naturaleza común y universal de las cosas las contiene todas y, enseguida, que es la fuerza del destino y la necesidad de las cosas futuras. Además, afirma que es ígneo el éter del que hablé anteriormente y, también, aquellas cosas que, por naturaleza, fluyen y se mantienen estables como el agua, la tierra, el aire, el sol, la luna y las estrellas, así como la unidad de las cosas que las contiene todas e incluso a aquellos hombres que han alcanzado la inmortalidad. También argumenta que el dios que los hombres llaman "Júpiter" es el éter y que Neptuno es el aire que fluye por el agua y tierra es la que llaman "Ceres" y, de modo similar, procede con los nombres de los demás dioses. Él mismo dice que Júpiter es la fuerza de la ley perpetua y eterna, quien es nuestra guía en la vida e instructora de los actos debidos, y a quien llama "necesidad del destino" y la eterna verdad de las cosas futuras. De estas cosas



ninguna es tal que, en ella, la fuerza divina parezca estar presente. Esto es lo que contiene el libro primero de *Sobre la Naturaleza de los Dioses*. En el segundo, se propone hacer compatibles los mitos de Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero con aquello que él mismo había dicho en el libro primero respecto de los dioses inmortales, de modo tal que, incluso los poetas más antiguos, que ni siquiera sospechaban estas cosas, parecen haber sido estoicos y, siguiendo al cual, Diógenes de Babilonia, en el libro intitulado *Minerva* separa del mito el parto de Júpiter y el nacimiento de la virgen transfiriéndolos al dominio de la fisiología.

**17.2 Estobeo, *Ecl.* 1.25, 4-27, 4 (*SVF* 1.537; LS 54I)**

Más ilustre de los inmortales, de muchos nombres, siempre omnipotente, Zeus, guía de la naturaleza, gobernando con tu ley todas las cosas, salud; pues es lícito para todos los mortales invocarte. En efecto, de ti nacimos, por haber alcanzado, sólo nosotros, una imitación de dios, entre cuantos seres mortales viven y transitan sobre la tierra; por eso te cantaré constantemente y tu gobierno siempre alabaré. A ti ciertamente todo este cosmos, girando en torno a la tierra, obedece, de la manera que lo guíes, y es gobernado por ti de buen grado; tal es el servidor que tienes en tus invencibles manos, el ardiente rayo perenne de doble filo; pues por su golpe todas las obras de la naturaleza se completan, con él mantienes recta la razón común, la cual, a través de todas las cosas, va y viene mezclándose con las luces pequeñas y grandes, +en cuán máximo rey te has convertido [por difundirte] a través del todo+. Ninguna obra surge sobre la tierra sin ti, divinidad, ni en la etérea bóveda divina, ni en el mar, excepto cuantas cosas realizan los malos en su propia insensatez. Pero tú sabes tanto enderezar lo torcido como ordenar lo desordenado, y para ti las cosas hostiles son amigables. A tal punto has puesto en armonía todas las buenas con las malas en una sola, que se vuelven todas una sola razón eterna de todas. De ésta huyen cuantos son malos entre los mortales, desafortunados, quienes anhelan siempre la posesión de bienes, pero ni ven ni escuchan la ley universal de dios, obedeciendo a la cual tendrían una buena vida con intelecto: carentes de inteligencia se precipitan a un mal u a otro, los unos mostrando un empeño beligerante por la fama, los otros dedicándose sin orden al lucro, y otros más a la disolución y a las actividades placenteras del cuerpo, <*> son llevados sin rumbo de un lugar a otro, buscando afanosamente que se den todos los opuestos de estas cosas. Pero, Zeus que todo lo das, de las nubes sombrías y del rayo destellante, salva a los humanos de su perniciosa torpeza, la cual, padre, dispersa de nuestra alma, y permítenos alcanzar el buen juicio, confiando en el cual tú diriges todas las cosas con justicia, para que, al ser honrados, te retribuyamos con honores, cantando tus obras ininterrumpidamente, como corresponde a quien es mortal, pues no hay privilegio más grande para los mortales y los dioses que cantar siempre con justicia la ley universal.

**17.3 Estobeo, *Ecl.* 1.37, 20-38, 3 (*SVF* 2.1027; LS 46A)**

Los estoicos declaran que dios es inteligente, un fuego creador que procede metódicamente en la generación del cosmos y que abarca todas las razones seminales, según las cuales todas las cosas se producen según destino. Además, es un hálito que se difunde a través de todo el cosmos y, cambiando sus denominaciones a través de la materia por la cual ha pasado, se altera. Asimismo <declaran que> el cosmos, los astros y la tierra son dioses y que el intelecto más elevado de todos es un dios etéreo.

**17.4 Sexto Empírico, *AM* 9.133-135 (*SVF* 1.152, 3 Diogenes Babylonius 32; LS 54D)**

Zenón también proponía un argumento como el que sigue: "alguien razonablemente honraría a los dioses, <pero alguien no honraría razonablemente a quienes no existen,> por consiguiente existen dioses", argumento contra el cual algunos dicen: "alguien honraría razonablemente a los sabios, pero alguien no honraría razonablemente a quienes no existen, por consiguiente existen los sabios", lo cual incomodaba a los estoicos en la medida en que, hasta

ahora, según ellos, no se ha encontrado un sabio. Diógenes de Babilonia, contestando esta parodia, afirma que la segunda premisa del argumento de Zenón es prácticamente de este tipo: "a quienes no son susceptibles de existir naturalmente, no sería razonable que alguien los honrara". Si se toma como tal, es manifiesto que los dioses son susceptibles de existir naturalmente, pero, si esto es así, entonces ciertamente existen. En efecto, si existían en algún un momento previo, también ahora existen, tal como si los átomos existían, también ahora existen, pues, de acuerdo con el concepto [que tenemos] de los cuerpos, tales cosas son indestructibles e ingénitas. Por ello, el argumento inferirá una conclusión que se sigue de las premisas. En cambio, no es porque los sabios son susceptibles de existir por naturaleza que ya existen.

**17.5 Cicerón, *ND* 2.16 (*SVF* 2.1012; LS 54E)**

'En efecto', dice [Crisipo], 'si existe algo en la naturaleza de las cosas que la mente, la razón, la fuerza y el poder humano no pueden producir, es manifiesto que aquello que lo produce es mejor que el ser humano. Ahora bien, los cuerpos celestes y todas aquellas cosas cuyo orden es sempiterno no pueden ser producidos por el ser humano. Por lo tanto, aquello que los produjo es mejor que el ser humano y ¿no es lo más conveniente llamar a esto 'dios'? En efecto, si los dioses no existen, ¿qué puede haber en la naturaleza de las cosas mejor que el ser humano? Pues sólo en él hay razón, mejor que la cual nada puede haber y es una arrogancia idiota que haya un ser humano que piense que nada en el cosmos es mejor que él. Por consiguiente, existe algo mejor [que el ser humano]. Por lo tanto, dios ciertamente existe'.

**17.6 Sexto Empírico, *AM* 9.75-76 (*SVF* 2.311; LS 44C)**

El argumento que proviene de la opinión común y connatural sobre dios es de tal tipo y [ahora] consideremos también el que proviene de la reordenación del [cosmos] circundante. La substancia de lo que existe, dicen [los estoicos], al ser inmóvil por sí misma y carente de forma, necesita ser movida y dotada de forma por alguna causa. Por ello, así como al admirar una muy bella estatua ansiamos conocer el artista porque la materia por sí misma se encuentra inmóvil, así también al observar la materia móvil de todas las cosas dotada de forma y de ordenación, sería razonable investigar la causa que la mueve e informa. No es convincente que esto sea algo distinto de un poder que se difunde a través de ella, del mismo modo en que el alma se difunde en nosotros. Ahora bien, este poder es o bien semoviente o bien movido por otro poder [sc. un tercer poder]. Pero si es movido por otro, no será capaz de ser movido a menos que sea movido por otro [sc. un cuarto poder], lo cual es absurdo. Por consiguiente, existe un poder que es semoviente por sí mismo, el cual será divino y eterno. En efecto, se hallará en movimiento o bien desde la eternidad o bien a partir de un cierto momento. Pero no se hallará en movimiento a partir de un cierto momento, pues no habrá una causa de que se mueva [sólo] a partir de un cierto tiempo. Así pues, el poder que mueve la materia y la conduce ordenadamente hacia las generaciones y transformaciones es eterno. Por lo tanto, este poder será dios.

**17.7 Lactancio, *de ira dei* 13. 9-10 (*SVF* 2.1172; LS 54R)**

Pero los académicos, discrepando de los estoicos, suelen preguntar[les] por qué, si dios hace todas las cosas para los seres humanos, existen también, tanto en la tierra como en el mar, muchas cosas contrarias, adversas y dañinas para nosotros. A esto los estoicos, sin advertir la verdad, responden de un modo ineptísimo. En efecto, afirman que, entre las plantas y diversos animales, hay muchos cuya utilidad no se ha apreciado hasta ahora, pero que ésta se descubrirá con el paso del tiempo, tal como se descubrieron por la necesidad y el uso muchas cosas desconocidas en épocas anteriores.



**17.8 Gelio *NA* 7. 1. 1-13 (*SVF* 2. 1169-1170; LS 54Q)**

<Quienes no creen que el cosmos fue creado para dios y los seres humanos y que los asuntos humanos son gobernados por la providencia piensan que se valen de un argumento de peso cuando dicen así 'si hubiera providencia, no existiría ninguna cosa mala', porque, dicen ellos, no hay nada menos congruente con la providencia que el hecho de que, en este mundo, al cual> se dice que [la providencia] ha hecho para los seres humanos, hubiera una cantidad tan grande de aflicciones y males. Contra esto Crisipo argumentaba en el libro cuarto del tratado *De la providencia:* 'No hay absolutamente nada más tonto que estas personas que creen que podría haber cosas buenas si no hubiera igualmente cosas malas. En efecto, dado que las cosas buenas son contrarias a las malas, es necesario para ambas partes que se opongan la una a la otra y que prácticamente se mantengan en mutua oposición apoyándose entre sí en la medida en que ningún contrario existe sin el otro. En efecto, ¿por qué medio podría percibirse la justicia, si no existieran injusticias? Más aún, ¿qué es la justicia sino la privación de injusticia? También, ¿cómo podría entenderse la valentía si no es contraponiéndola con la cobardía y la moderación con la intemperancia? Asimismo, ¿cómo podría existir la prudencia si en oposición [a ella] no existiera la imprudencia? Del mismo modo, ¿acaso los seres humanos carentes de inteligencia no habrán de desear también esto, que haya verdad pero no falsedad? En verdad, precisamente así son las cosas buenas y las malas, la felicidad y el infortunio, el dolor y el placer: cada uno, como afirma Platón, está ligado al otro por sus extremos que son contrarios entre sí. Si eliminaras uno, eliminarías ambos.' Asimismo Crisipo, en el mismo libro, considera y piensa que es digno investigar esto, a saber, 'si las enfermedades de los humanos se producen por naturaleza', esto es, si la naturaleza misma de las cosas o la providencia, la cual hizo esta estructura cósmica y el género humano, hizo también las enfermedades, las debilidades y las dolencias de los cuerpos, que los humanos padecen. Considera, sin embargo, que no fue el principal propósito de la naturaleza hacer que los seres humanos estén sometidos a las enfermedades. En efecto, nunca esto habría concordado con la naturaleza, autora y progenitora de todas las cosas buenas. 'Pero –añade– cuando engendraba y daba a luz muchas y magnas cosas, muy aptas y muy útiles, al mismo tiempo se engendraron también otras, inconvenientes para las primeras, con las cuales la naturaleza hacía que fueran coherentes.' Y dice que éstas no fueron hechas por naturaleza sino por ciertas consecuencias necesarias, lo que él mismo llama 'por concomitancia'. 'Así como –dice– cuando la naturaleza forma los cuerpos de los seres humanos, la razón más sutil y la utilidad misma de la obra exigieron que configurara la cabeza con huesecillos delgadísimos y minúsculos, pero esta utilidad de la obra más importante fue seguida por cierta inconveniencia extrínseca, de modo que la cabeza resultara frágil e insuficientemente fortificada para agresiones y golpes pequeños, así también se experimentan las enfermedades y las dolencias mientras se produce la salud. Asimismo –dice–, por Hércules, cuando por un propósito de la naturaleza se engendra la virtud para los seres humanos, al mismo tiempo nacen los vicios debido a su afinidad contraria [a la virtud]'.

**17.9 Plutarco, *SR* 1051B-C (*SVF* 2. 1178; LS 54S)**

Además, aunque [Crisipo] ha escrito varias veces acerca del hecho de que, puesto que todas las cosas se realizan conforme a la mejor naturaleza, no hay nada ni reprochable ni censurable en el cosmos, hay lugares en los cuales concede ciertos casos de negligencia reprochable en asuntos que no son ni pequeños ni deleznables. En todo caso, en el [libro] tercero del tratado *Sobre la substancia*, recordando que algunas cosas de este tipo les suceden a personas honorables y buenas, pregunta "¿es acaso porque hay ciertas cosas que son descuidadas [por los dioses], que sucede que, en grandes explotaciones, se echen a perder algunas cáscaras y cierta cantidad de trigo, pero el todo en su conjunto se administra bien? ¿o porque se asignó a

divinidades malignas el encargarse de aquellos casos en los cuales se da efectivamente la negligencia reprochable?" Y afirma también que en gran medida interviene la necesidad.

**17.10 Epicteto, *Diss.* 1.1.10-23 (LS 62K)**

Por lo tanto, como era apropiado, los dioses hicieron que sólo dependiera de nosotros lo más poderoso de todas las cosas y lo que las domina, el uso correcto de las presentaciones. Las demás cosas, en cambio, no las hicieron depender de nosotros. ¿Acaso fue porque no querían hacerlo? Yo pienso que, si hubieran tenido la capacidad, también nos habrían dotado de ellas. Sin embargo, eran completamente incapaces [de ello] pues, ¿cómo era posible que, estando sobre la tierra, unidos a este tipo de cuerpo y viviendo con esta clase de congéneres, las cosas externas no nos pusieran impedimentos respecto a estas cosas? Pero ¿qué dice Zeus? 'Epicteto, si fuera posible, habría hecho que tu pobre cuerpo y tus pobres pertenencias fueran libres y sin trabas. Pero ahora que no se te escape que esto no es tuyo, sino barro hábilmente amasado. Sin embargo, puesto que no tenía la capacidad de hacerlo, te hemos dado una parte nuestra: esta capacidad de impulso y de repulsión, de desear y de evitar y, sencillamente, la capacidad de usar presentaciones, cuidando de la cual y poniendo en ella las cosas que te son propias, nunca serás impedido ni obstaculizado, no te lamentarás ni harás reproches ni adularás a nadie'. Pues bien, no te parecen insignificantes estas cosas, ¿verdad? – No. – ¿Les es esto suficiente a los hombres? – Le ruego a los dioses que sí.

**17.11 DL 7.119 (*SVF* 3.606, 609)**

Además, [los virtuosos] son divinos, pues es como si hubiera un dios dentro de ellos. El hombre inferior, en cambio, carece de dios aunque [el uso de la expresión] "carente de dios" es doble: en uno se predica de forma contraria a "divino" y, en otro, del que desdeña a lo divino, lo cual no es [correcto] en referencia a todo hombre inferior. Además, los virtuosos son piadosos, pues tienen experiencia en ritos y la piedad es el conocimiento del cuidado de los dioses, y ofrecen sacrificios a los dioses y son puros, pues evitan [realizar] los actos incorrectos en relación con los dioses, y los dioses los complacen pues [los virtuosos] son piadosos y justos con lo divino. Además, sólo los sabios son sacerdotes pues [sólo ellos] investigaron sobre los sacrificios, el arte de construir templos, las purificaciones y las cosas propias de los dioses.

**17.12 Clemente de Alejandría, *Strom.* 5.11.76.1 (*SVF* 1.264)**

También Zenón, fundador de la escuela estoica, en su libro *De la República* dice que no tienen que construirse ni templos ni estatuas, pues ninguna obra humana es digna de los dioses y no teme escribir estas cosas con estas palabras: "no hay ninguna necesidad de edificar santuarios, pues no tiene utilidad alguna servirse de un templo carente de gran valor y santidad pero nada de gran valor y santidad es obra de los arquitectos y artesanos".

**17.13 Epicteto, *Ench.* 31.1-3**

En relación con la piedad respecto de los dioses, es preciso que sepas que lo más importante es esto: poseer las creencias correctas sobre ellos en cuanto que existen y administran todas las cosas de forma buena y justa y ponerte a ti mismo a obedecerlos y a ceder a todo lo que ocurre y seguirlo voluntariamente en el supuesto de que se llevan a cabo debido al mejor juicio. De tal modo, en efecto, nunca le reprocharás nada a los dioses ni los culparás por ignorarte. Pero no es posible que esto suceda a menos que te alejes de las cosas que no dependen de nosotros y coloques el bien y el mal únicamente en las que dependen de nosotros, porque si supones que alguna de aquéllas es buena o mala, es totalmente necesario que, cada vez que no alcances las cosas que deseas o des por casualidad con las que no quieres, te reproches y detestes a las causas [de que esto pase]. Pues por naturaleza todo animal escapa y se



aparta de lo que le parece dañino y de sus causas y, en cambio, busca y admira lo que lo [que le parece] beneficioso y sus causas.

**COMENTARIO**

El concepto de dios de los estoicos es la piedra angular de su física en la medida en que su dios no sólo está presente en todas las partes del cosmos sino que también es el *agente* de todo lo que ocurre en ellas y en el cosmos en su conjunto. La teología estoica, sin embargo, es difícil de clasificar en el plano ontológico. Si bien dios es el principio activo del cosmos, no es el único principio, pues, los estoicos también llaman "principio" (ἀρχή) a aquello que, en última instancia, recibe la acción de dios, a saber, la materia (ὕλη) que subyace a todos los cambios que se dan en el cosmos (véase por ejemplo **14.1-2**, **14.5-8**). Por consiguiente, aunque todo lo que existe en el cosmos es material por poseer materia como uno de sus componentes, los estoicos se apartan del monismo materialista según el cual todo lo que existe en el cosmos, incluso dios, proviene de la materia y es físicamente reducible a ella. Por otra parte, sin embargo, la teología estoica no es estrictamente dualista. Pues, según ella, tanto dios como la materia sobre la que éste actúa son cuerpos y, por consiguiente, los dos poseen propiedades *comunes*, a saber, las que son definitorias de los cuerpos: resistencia al contacto y espacialidad. La complejidad de esta ontología conduce a preguntas teológicas fundamentales, que dejaremos abiertas, respecto de la individualización de dios y de la materia como principios distintos. Por ejemplo, si ambos son cuerpos y, por lo tanto, su corporeidad no puede servir para distinguirlos entre sí, ¿qué explica que uno sea activo y el otro pasivo? ¿Acaso su diferenciación es un dato primitivo de la realidad (dios y la materia son distintos por el hecho mismo –no explicable en términos de algo más básico– de que el primero es activo y el segundo pasivo)? ¿O más bien su diferenciación se debe a nociones más básicas que la distinción entre pasivo y activo? Estos problemas ontológicos y la forma extrema de panteísmo que adoptan los estoicos no tiene antecedentes claros en la historia de la filosofía anterior a los estoicos y esto ha llevado a diversos especialistas, entre ellos David Sedley (2002 y 2007: 205-238), Michael Frede (2005) y Jean-Baptiste Gourinat (2009), a estudiar detalladamente el origen del concepto estoico de dios.

El presente capítulo está dedicado a cuatro temas: la concepción alegórica de dios y su lugar en la teología (textos **17.1-3**), las pruebas a favor de la existencia de dios (textos **17.4-6**), el problema del mal y su relación con la providencia (textos **17.7-10**) y, finalmente, la relación entre religión y teología, tema a su vez relacionado con el problema de la religión de los estoicos y su relación con el teísmo (textos **17.11-13**).

Empezando por el segundo tema, la pregunta de si dios existe fue ampliamente debatida en la filosofía griega anterior a los estoicos. Trabajos recientes (en especial, Kahn 1997 y Mansfeld 1999) indican que el debate se remonta a fines del siglo V y principios del IV a.C. a través de figuras como Protágoras, Pródico, Critias, Diágoras de Melos y Teodoro de Cirene. Varios defensores de la existencia de dios argumentaron específicamente contra estos autores, entre los cuales cabe destacar a Jenofonte (*Mem.* 1.1-4), Platón (*Leg.* 885B) y Aristóteles (*ap.* Simplicio, *in Cael.* 289, 2-4), a quien regresaremos más adelante en este comentario. Los argumentos estoicos se inscriben en esta tradición y sus argumentos a favor de la existencia de dios son muy diversos. Las principales fuentes de que disponemos son las largas secuencias argumentales en Sexto Empírico *AM* 9.111-136 y Cicerón, *ND* 2.16-22, aunque también existen otros testimonios dispersos, por ejemplo, el que aparece en **17.6** y en los textos recogidos en *SVF* 2.1013-1015. Para estudios pormenorizados de estos argumentos nos remitimos a dos libros importantes enteramente dedicados a ellos: Dragona-Monachou 1976 y Meijer 2007.

La secuencia en Sexto desarrolla ocho argumentos distintos. De acuerdo con los siete primeros, dios existe (ἔστι θεός) porque: (1) la causa del movimiento del cosmos tiene que

tener un primer motor y, dado que este movimiento es ordenado, este primer motor tiene que ser inteligente (νοηρός); (2) la causa del cosmos debe ser más poderosa (κρατίστη) que la causa de cualquiera de sus partes y, por ende, la más poderosa de todas las causas, de lo cual se sigue que debe ser racional, inteligente y eterna (λογική, νοηρά, ἀΐδιος); (3) en toda entidad cuyas partes son distintas entre sí, una de ellas, su naturaleza (φύσις), es rectora (κυριεῦον) del conjunto de todas las demás y, dado que las partes del cosmos son distintas entre sí, una de ellas rige al conjunto de todas las demás; (4) si los dioses fueran fueran inexistentes (ἀνύπαρκτοι) como lo son las entidades ficticias como el hipocentauro, la piedad (εὐσέβεια) no tendría sentido; (5) si no hubiera dioses (εἰ μὴ εἰσὶ θεοί), entonces, contrariamente a lo que indican nuestros conceptos comunes (κοινὰς ἐννοίας) lo sagrado (ἡ ὁσιότης) sería no-existente; (6) si no hubiera dioses, la justicia (δικαιοσύνη) que regula nuestra relación con los demás seres humanos y con los animales, carecería de fuerza prescriptiva (οὐ συστήσεται); y (7) si no hubiera dioses, la mántica, así como la teoría de la inspiración y la adivinación por los astros, serían inexistentes (ἀνύπαρκτοι). El texto **17.4** contiene el octavo argumento de esta secuencia. Este argumento, propuesto por Zenón en primera instancia y perfeccionado posteriormente por Diógenes de Babilonia en respuesta a una parodia (παραβολή) que había sido formulada en contra de la versión de Zenón, es difícil de interpretar. En la versión zenoniana, se infiere la existencia de dioses a partir de que es razonable honrarlos (εὐλόγως) y de que no sería razonable hacerlo si no existieran. El principal problema con esta inferencia es que no es claro por qué, según Zenón, es razonable honrarlos. Si la razón fuera que los dioses existen, el argumento sería una petición de principio. El principal interés de **17.4**, sin embargo, radica en la versión que Diógenes propuso de este argumento. A diferencia de Zenón, Diógenes explica por qué es razonable honrar a los dioses: sólo es razonable honrar a algo si esa cosa es "susceptible por naturaleza de existir" (πεφυκός εἶναι) y es razonable honrarlos justamente porque son susceptibles por naturaleza de existir. Esta noción de "ser susceptible por naturaleza de existir" podría ser de carácter conceptual: existir, según Diógenes, estaría en la naturaleza misma de ciertas cosas. Visto así, la versión propuesta por Diógenes del argumento de Zenón podría constituir un antecedente significativo del argumento ontológico de Anselmo de Canterbury en el siglo XI, que pretende derivar la existencia de dios a partir de su concepto. Las razones en pro y en contra de esta lectura de **17.4** han sido estudiadas en detalle por Jacques Brunschwig en un artículo clásico (Brunschwig 1994a) y no nos detendremos aquí en ellas.

Un argumento estoico importante que no figura en la secuencia a la que acabamos de referirnos es el conocido como ex *gradibus entium* y aparece claramente en **17.5**: todas las cosas que existen en el cosmos, incluyendo al cosmos mismo como un conjunto, se ordenan jerárquicamente las unas en relación con las otras en función de su valor, de modo que, para cualesquiera dos de ellas, es posible determinar cuál es mejor que la otra; esta jerarquía no puede ser infinita y, por ende, existe una cosa que es mejor que cualquier otra; por consiguiente, dios, entendido como la entidad óptima, tiene que existir. La versión de este argumento que aparece **17.5** se atribuye Crisipo. Pero también hay versiones que se atribuyen a Cleantes (**12.5**) y a Zenón (*ND* 2.18-21), el cual ha sido recientemente objeto de un estudio detallado en Gelinas 2006. El argumento (2) de la secuencia de Sexto no es, en sentido estricto, *ex gradibus entium*, pues no recurre explícitamente a la idea de que la jerarquía de valor abarca absolutamente todo lo que hay en el cosmos. Pero descansa sobre ideas que lo asemejan, en cierta medida, a un argumento *ex gradibus entium*, entre ellas, la idea misma de que el valor de una entidad natural –en este caso, la *causa* de una entidad natural– depende de su lugar dentro de una jerarquía. En cualquier caso, los argumentos de esta índole a favor de la existencia de dios no fueron inventados por los estoicos. Como lo indican algunas fuentes, ya se encontraba un argumento de este tipo en el *De Philosophia* de Aristóteles (cf. Simplicio, *in Cael.* 289, 2-4). La presencia de ideas aristotélicas en la teología estoica también se hace patente en argumentos que infieren la existencia de dios a partir de la necesidad de un primer motor. Tal es el caso de **17.6** y del argumento (1) en la secuencia de Sexto.



El mal representa un problema agudo dentro de la teología estoica, pues si dios es bueno, providente y omnipotente, ¿cómo es posible que dentro del cosmos exista el mal? El problema no se limita a la existencia del mal en sentido estricto, es decir, el vicio (el único mal en sentido estricto según el estoicismo, cf. nuestros capítulos 26 y 27). También se aplica a la existencia de todo lo que, sin ser ni bueno ni malo, es indiferente pero no obstante dispreferido (ἀποπροηγμένον), por ejemplo, la enfermedad y la pobreza. ¿Por qué, dada la teología providencial de los estoicos, existen tales cosas en el cosmos? Algunos filósofos antiguos, para explicar la existencia del mal y, en general, de cosas negativas, argumentan precisamente que dios no es providente. Tal es el caso de los epicúreos. Otros, en cambio, como ocurre con los gnósticos, sostienen no sólo que dios no es providente, sino también que el cosmos está a cargo de una deidad inferior a dios que, por ser imperfecta e incluso maligna, es responsable de todos los males y cosas negativas al interior del cosmos. Pero los estoicos, a diferencia de los epicúreos y los gnósticos, deben de explicar cómo la existencia de estas cosas es compatible con un dios bueno, perfecto *y* providente (para un estudio comparativo de estas tres posturas, cf. Mansfeld 1981).

Siguiendo esta pauta, cabe distinguir en el estoicismo al menos *tres* modos alternativos de explicación del mal y de lo negativo. (A) En ciertos casos, el valor negativo de una cosa es sólo aparente porque, en realidad, es positivo pero no lo notamos; (B) toda cosa valiosa tiene un contrario y "ningún contrario existe sin el otro" de lo cual se sigue que, para toda cosa $X$ dotada de un valor $V_1$ existe una cosa $Y$ con un valor $V_2$, opuesto a $V_1$; (C) en ciertos casos, el valor negativo de una cosa se da por concomitancia (κατὰ παρακολούθησιν) con ciertos procesos teleológicos, en virtud de que los únicos medios disponibles para alcanzar ciertos fines buenos, o positivos, acarrean consigo efectos negativos inevitables. Las explicaciones (B) y (C) se atribuyen al tratado *Sobre la Providencia* de Crisipo en el texto **17.8**, siendo que (B) podría tener su origen en Cleantes según **17.2** y tiene, sin dudas, resonancias heracliteanas (cf. *Teet.* 176A). La explicación (A) aparece en el texto **17.7** y es atribuida por Plutarco (*SR* 1044D = *SVF* 2.1163) al tratado *Sobre la Naturaleza* de Crisipo. Una cuarta forma de explicación consiste en afirmar que las cosas negativas son el resultado de pequeños descuidos por parte de dios, los cuales, por su supuesta insignificancia, no ponen en duda ni la bondad y ni la racionalidad de la providencia divina. Esto aparece en el testimonio de Plutarco en **17.9** en que se cita el tratado *Sobre la substancia* de Crisipo. Sin embargo, como la apunta el propio Plutarco, Crisipo se limita a preguntarse si podrían existir descuidos de esta naturaleza, lo cual no implica que él mismo haya aceptado su posibilidad.

Es importante notar que, a diferencia de (A), los modos de explicación (B) y (C) suponen, en cierta medida, una limitación del poder divino: por las razones lógico-conceptuales de (B) o físico-causales de (C), dios es *incapaz* de sólo producir cosas buenas o positivas. En el plano cósmico, un resultado claro de esta incapacidad es la conflagración periódica del cosmos según la concepción de Cleantes, pues como veremos en el capítulo siguiente Cleantes sostiene, a diferencia de otros estoicos como Crisipo, que la conflagración es algo negativo. La idea de que el poder divino es limitado también aparece con fuerza en estoicos romanos como Hierocles y Epicteto, para lo cual pueden consultarse, respectivamente, Estobeo, *Ecl.* 1.181, 8-182, 30 y nuestro texto **17.10**. En ellos dos, se hace hincapié en que esta incapacidad divina se debe a la naturaleza recalcitrante de la materia sobre la que dios actúa, idea que se formula con gran claridad en pasajes clave del *Tim.* de Platón como 74A-C y, de modo más abstracto, 29B-30D.

Los estoicos eran filósofos religiosos y un buen ejemplo de ello es el texto **17.13**. Sin embargo, la naturaleza exacta de la religión que ellos practicaban no es del todo clara debido a que la relación entre la teología filosófica de los estoicos y la religión tradicional es, en gran parte, crítica. Según Marie-Odile Goulet-Cazé, estudiosa actual del cinismo y del estoicismo, Crisipo aceptó en buena medida la religión tradicional y, por ello, adoptó frente a ella una postura conservadora muy distinta a la de los cínicos (Goulet-Cazé 1996: 67). Existen algunos testimonios que, en principio, podrían servir de punto de apoyo para esta interpretación. Un ejemplo es el pasaje de Diógenes Laercio que recogimos en **17.11**. Pero según lo apunta Keimpe Algra en un trabajo reciente (Algra 2009), si bien algunos estoicos efectivamente aceptaron partes importantes de la religión tradicional, esta aceptación iba acompañada por parte de ellos de una innovadora labor de fundamentación de la religión tradicional en doctrinas filosóficas. Esta labor puede apreciarse a través de la interpretación alegórica de mitos religiosos tradicionales y del análisis etimológico de los nombre divinos que encontramos en algunas fuentes como, por ejemplo, **17.1**. Por otra parte, los estoicos también rechazaron importantes partes de la religión tradicional con el argumento de que nuestras preconcepciones naturales sobre los dioses, preconcepciones que desarrollan poetas tradicionales como Homero y Hesíodo, se hallan a menudo contaminadas por ideas falsas, como se sugiere en Cicerón, *ND* 2.70 (cf. Algra 2009: 233). En vista de esto, una función de la teología filosófica de los estoicos es depurar la religión de estas ideas falsas y, con base en las ideas correctas de la religión tradicional, de sentar los fundamentos de una práctica religiosa reformada y acorde con los principios físicos y cosmológicos del estoicismo. Esta doble actitud de aceptación y reforma puede apreciarse concretamente en la relación de los estoicos con el culto religioso. Un caso particular es la actitud de Zenón respecto de los santuarios (ναοί) y de las representaciones de dioses (ἀγάλματα) en **17.12**. Como bien lo señala Algra (2009: 238-243), su actitud negativa debe interpretarse, no en el sentido de que es incorrecto construir santuarios y elaborar representaciones de los dioses, sino en el sentido de que, en una ciudad de sabios como la que él describe su *Politeia*, tratado al que se remite **17.12**, no es *necesario* hacerlo (cf. capítulo 30).

Este último tema conduce a la pregunta filosófica de fondo de cómo son compatibles entre sí, por una parte, el panteísmo estoico ejemplificado en un texto como **17.3**, del cual se sigue que dios no puede tener las formas humanas que le atribuyen las representaciones que hace de ellos la religión tradicional.y, por otra, la concepción de dios como una persona, concepción que aparece, por ejemplo, en **17.2** y **17.13** y que está implícita en la teoría estoica de dios como un demiurgo guiado por propósitos e intenciones. Panteísmo y teísmo parecen contradecirse entre sí y, no obstante, ambos parecen ser piezas clave de la teología estoica. Esta tensión desaparece en cierto grado si tenemos presente que, para los estoicos, el concepto de persona no implica necesariamente el de cuerpo humano, pues, de acuerdo con los estoicos, el alma de una persona es, por sí sola, lo que fija su identidad personal. Este identificación de la persona con su alma está estrechamente asociada con la tesis de la sobrevivencia del alma después de su separación con el cuerpo (cf. **13.3**, **13.8**, **13.12** y **13.16**) y que con la idea de que, al separarse nuestra alma del cuerpo "nosotros [mismos] sobrevivimos" (διαμένομεν ἡμεῖς: *SVF* 2.809). Aplicado al caso de dios, dios es una persona, pero el ser una persona no implica que tenga que guardar un vínculo esencial con algún tipo específico de cuerpo y, en particular, con el cuerpo humano. Esta idea, como veremos en el capítulo 18, vuelve a aparecer con fuerza en la teoría estoica de la conflagración entendida en el sentido de un proceso en que el alma del cosmos, identificada con dios, consume totalmente su cuerpo. Al cabo de este proceso, dios como alma cósmica permanece, durante un tiempo, en un estado totalmente desencarnado. Pero no por ello pierde su identidad, lo cual implica que efectivamente su identidad no depende de ningún modo de las distintas formas que puede adquirir.

# Textos Anotados
# Teología y religión

**17.1 Cicerón, *ND* 1.36-41 (*SVF* 1. 161, 165, 167, 378, 530, 534, 1 Persaeus 448; LS 54B)**

atque hic idem alio loco aethera deum dicit: si intellegi potest nihil sentiens deus, qui numquam nobis occurrit neque in precibus neque in optatis neque in votis. Aliis autem libris rationem quandam per omnium naturam rerum pertinentem vi divina esse adfectam putat. Idem astris hoc idem tribuit, tum annis mensibus annorumque mutationibus. Cum vero Hesiodi Theogoniam, id est originem deorum, interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum; neque enim Iovem neque Iunonem neque Vestam neque quemquam, qui ita appelletur, in deorum habet numero, sed rebus inanimis atque mutis per quandam significationem haec docet tributa nomina. Cuius discipuli Aristonis non minus magno in errore sententiast, qui neque formam dei intellegi posse censeat neque in dis sensum esse dicat dubitetque omnino, deus animans necne sit. Cleanthes autem, qui Zenonem audivit una cum eo, quem proxime nominavi, tum ipsum mundum deum dicit esse, tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen, tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque conplexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum iudicat; idemque quasi delirans in his libris, quos scripsit contra voluptatem, tum fingit formam quandam et speciem deorum, tum divinitatem omnem tribuit astris, tum nihil ratione censet esse divinius. Ita fit, ut deus ille, quem mente noscimus atque in animi notione tamquam in vestigio volumus reponere, nusquam prorsus appareat. At Persaeus eiusdem Zenonis auditor eos esse habitos deos, a quibus aliqua magna utilitas ad vitae cultum esset inventa, ipsasque res utiles et salutares deorum esse vocabulis nuncupatas, ut ne hoc quidem diceretilla inventa esse deorum, sed ipsa divina; quo quid absurdius quam aut res sordidas atque deformis deorum honore adficere aut homines iam morte deletos reponere in deos, quorum omnis cultus esset futurus in luctu. Iam vero Chrysippus, qui Stoicorum somniorum vaferrumus habetur interpres, magnam turbam congregat ignotorum deorum, atque ita ignotorum, ut eos ne coniectura quidem informare possimus, cum mens nostra quidvis videatur cogitatione posse depingere. Ait enim vim divinam in ratione esse positam et in universae naturae animo atque mente, ipsumque mundum deum dicit esse et eius animi fusionem universam, tum eius ipsius principatum, qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam universam atque omnia continentem, tum fatalem et necessitatem rerum futurarum, ignem praeterea et eum, quem ante dixi, aethera, tum ea, quae natura fluerent atque manarent, ut et aquam et terram et aera, solem, lunam, sidera universitatemque rerum, qua omnia continerentur, atque etiam homines eos, qui inmortalitatem essent consecuti. Idemque disputat aethera esse eum, quem homines Iovem appellarent, quique aer per maria manaret, eum esse Neptunum, terramque eam esse, quae Ceres diceretur, similique ratione persequitur vocabula reliquorum deorum. Idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Iovem dicit esse, eandemque fatalem necessinatem appellat sempiternam rerum futurarum veritatem; quorum nihil tale est, ut in eo vis divina inesse videatur. Et haec quidem in primo libro de natura deorum; in secundo autem volt Orphei, Musaei, Hesiodi Homerique fabellas accommodare ad ea, quae ipse primo libro de deis inmortalibus dixerit, ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur. Quem Diogenes Babylonius consequens in eo libro, qui inscribitur de Minerva, partum Iovis ortumque virginis ad physiologiam traducens deiungit a fabula.

3 *omnem* dett. / *vi* dett : *ut* AB **4** *temporumque* Reitzenstein **9** *sententiast* Ax cum Plasberg : *sententia est* A$^{2}$ : *sententias* A$^{1}$DB **11** *mundum deum* dett. : *deum mundum* AB **13** *nominatur* Lambinus **14** *voluptatem* A$^{3}$ : *voluntatem* A$^{1}$B **18** *eos dicit esse* N / *aliqua* om. ACPN **24** *ne* DGPN : *nec* AB **31** *universam atque* codd. : *universum atque* Orelli : *universitatemque* Heindorf **32** *ut* <*aethera*> Plasberg

Sobre la representación e interpretación alegórica de los mitos religiosos y el análisis etimológico de los nombres divinos en los estoicos, cf. *SVF* 2.1061-1100 y los estudios recientes de Goulet 2005, Gourinat 2005a, Algra 2001 y 2009 y Meijer 2007: 32-36, 69-77 y 95-109. Sobre la idea de que Zeus-Júpiter es la personificación de la ley natural, cf. **17.2**, **30.29** y **30.42**. Sobre el estudio fisiológico de la teogonía, cf. la etiología en Posidonio en **11.2**.

## 17.2 Estobeo, *Ecl.* 1.25, 4-27, 4 (*SVF* 1.537; LS 54I)

Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεί,
Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,
χαῖρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν.
ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθα θεοῦ μίμημα λαχόντες
μοῦνοι, ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν·
τῷ σε καθυμνήσω καὶ σὸν κράτος αἰὲν ἀείσω.
σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος, ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν,
πείθεται, ᾗ κεν ἄγῃς, καὶ ἑκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται·
τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικήτοις ἐνὶ χερσὶν
ἀμφήκη, πυρόεντ', αἰειζώοντα κεραυνόν·
τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἔργα <τελεῖται>·
ᾧ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
φοιτᾷ, μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσι <*>
+ ὡς τόσσος γεγαὼς ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός,+
οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ,
πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις·
ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,
καὶ κοσμεῖν τἄκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.
ὧδε γὰρ εἰς ἓν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα,
ὃν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοί εἰσι,
δύσμοροι, οἵ τ' ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτῆσιν ποθέοντες
οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον οὔτε κλύουσιν,
ᾧ κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.
αὐτοὶ δ' αὖθ' ὁρμῶσιν ἄνοι κακὸν ἄλλος ἐπ' ἄλλο,
οἱ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδὴν δυσέριστον ἔχοντες,
οἱ δ' ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ,
ἄλλοι δ' εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα
<*> ἐπ' ἄλλοτε δ' ἄλλα φέρονται,
σπεύδοντες μάλα πάμπαν ἐναντία τῶνδε γενέσθαι.
ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀργικέραυνε,
ἀνθρώπους <μὲν> ῥύου ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,
ἣν σύ, πατήρ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι
γνώμης, ᾗ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς,
ὄφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβώμεσθά σε τιμῇ,
ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηνεκές, ὡς ἐπέοικε
θνητὸν ἐόντ', ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μεῖζον,



οὔτε θεοῖς, ἢ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν.

**3** πᾶσι F corr. Scaliger : καὶ πᾶσι Mosheim **4** γενόμεσθα θεοῦ Long-Sedley cum Pearson : γένος ἐσμέν ἤχου codd. : γενόμεσθα λόγου Meineke : γενόμεσθα σεθέν Zuntz **6** αἰδῶ F : ἀείδω Wachsmuth: ἀείσω Ursinus **11** πάντ' ἔργα <τελεῖται> von Arnim : πάντ' ἔρ*γα F : πάντ' ἐρρίγασιν Ursinus : πάντ' ἔργα <βέβηκεν> Long-Sedley cum Powell : πάντ' ἔργα τέτυκται Dragona-Monachou **13** <*> lac. ind. Meineke **14** corrup. ind. von Arnim et al. : ὡς τόσσος F : ᾧ σὺ τόσος von Arnim **16** ἐπὶ corr. Brunck **17** τὰ ἄκοσμα corr. Saupe **18** <τ'> ante ἐπίστασαι add. Wachsmuth cum Sauppe **26** ἄνοι Wachsmuth : ἄνευ F **30** vacat codd. : <ἀλλὰ κακοῖς ἐπέκυρσαν> ἐπ' ἄλλοτε δ' ἄλλα φέρονται suppl. von Arnim **32** ἀρχικέραυνε F corr. Meineke **33** <μὲν> ῥύου vel ῥύσασθαι Scaliger : ῥύου <μὲν> Wilamowitz : ῥύου <σύ γ'>Thom **35** ἢ corr. Ursinus

Véanse nuestras nn. al texto anterior. Para un estudio filológico pormenorizado del *Himno* de Cleantes, incluyendo un análisis detallado de sus homerismos y alusiones a Heráclito, cf. Thom 2005.

## 17.3 Estobeo, *Ecl.* 1.37, 20-38, 3 (*SVF* 2.1027; LS 46A)

Οἱ Στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου, ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἅπαντα καθ' εἱμαρμένην γίνεται. Καὶ πνεῦμα μὲν ἐνδιῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον δι' ὅλης τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξαν, θεοὺς δὲ καὶ τὸν κόσμον καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ τὴν γῆν· ἀνωτάτω δὲ πάντων νοῦν ἐναιθέριον εἶναι θεόν.

**4** μὲν ἐνδιῆκον FP$^{1}$ : ἓν διῆκον P$^{2}$

Sobre la idea de que dios cambia su denominación en función de su cambio de forma, cf. nuestro texto **13.5** y los testimonios de Atenágoras en el resto de *SVF* 2.1027 y de Diógenes Laercio en 2.1021 (= LS 54A). Sobre la divinidad del sol y los astros, cf. **12.4** y **12.5**.

5 προσηγορίας Para la definición de este concepto, cf. **8.1**.

## 17.4 Sexto Empírico, *AM* 9.133-135 (*SVF* 1.152, 3 Diogenes Babylonius 32; LS 54D)

Ζήνων δὲ καὶ τοιοῦτον ἠρώτα λόγον· "τοὺς θεοὺς εὐλόγως ἄν τις τιμῴη· <τοὺς δὲ μὴ ὄντας οὐκ ἄν τις εὐλόγως τιμῴη·> εἰσὶν ἄρα θεοί." ᾧ λόγῳ τινὲς παραβάλλοντές φασι· "τοὺς σοφοὺς ἄν τις εὐλόγως τιμῴη· τοὺς δὲ μὴ ὄντας οὐκ ἄν τις εὐλόγως τιμῴη· εἰσὶν ἄρα σοφοί." ὅπερ οὐκ ἤρεσκε τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς, μέχρι τοῦ νῦν ἀνευρέτου ὄντος τοῦ κατ' αὐτοὺς [τοῦ] σοφοῦ. ἀπαντῶν δὲ πρὸς τὴν παραβολὴν Διογένης ὁ Βαβυλώνιος τὸ δεύτερόν φησι λῆμμα τοῦ Ζήνωνος λόγου τοιοῦτον εἶναι τῇ δυνάμει· "τοὺς δὲ μὴ πεφυκότας εἶναι οὐκ ἄν τις εὐλόγως τιμῴη" τοιούτου γὰρ λαμβανομένου δῆλον ὡς πεφύκασιν εἶναι θεοί. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ εἰσὶν ἤδη. εἰ γὰρ ἅπαξ ποτὲ ἦσαν, καὶ νῦν εἰσίν, ὥσπερ εἰ ἄτομοι ἦσαν, καὶ νῦν εἰσίν· ἄφθαρτα γὰρ καὶ ἀγένητα τὰ τοιαῦτά ἐστι κατὰ τὴν ἔννοιαν τῶν σωμάτων. διὸ καὶ κατὰ ἀκόλουθον ἐπιφορὰν συνάξει ὁ λόγος. οἱ δέ γε σοφοὶ οὐκ ἐπεὶ πεφύκασιν εἶναι, ἤδη καὶ εἰσίν.

**2-3** <τοὺς δὲ μὴ ὄντας οὐκ ἄν τις εὐλόγως τιμῴη·> add. Fabricius **4** τιμῴη] τιμῶν N **7** [τοῦ] om. ABVR **10-11** τιμῴη] τιμῶν N **11** λαμβανομένου <τοῦ λόγου> Mutschmann in app. crit. **15** κατὰ del. vel κατακόλουθον Mutschmann in app. crit.

Dos estudios pormenorizados de los argumentos estoicos a favor de la existencia de dios son Dragona-Monachou 1976 y Meijer 2007 (esp. 1-30, 37-68 y 78-94). Para un estudio de los antecedentes del concepto estoico de dios, cf. Sedley 2002 y 2007: 205-238, Frede 2005 y Gourinat 2009. Este argumento es el último de una secuencia de ocho argumentos en las secciones 111-136 de *AM* 9. Véase el comentario de Dragona-Monchou en 1976: 42-50 y 92-96 (la secuencia podría iniciarse en 88-91, cf. nn. al texto **12.15**). Un argumento emparentado con éste es el de Crisipo en *SVF* 2.1019. Sobre la relación entre el argumento de Diógenes de Babilonia y el argumento ontológico clásico de Anselmo de Canterbury, cf. Brunschwig 1994a.

## 17.5 Cicerón, *ND* 2.16 (*SVF* 2.1012; LS 54E)

"Si enim" inquit "est aliquid in rerum natura quod hominis mens, quod ratio, quod vis, quod potestas humana efficere non possit, est certe id, quod illud efficit, homine melius; atqui res caelestes omnesque eae, quarum est ordo sempiternus, ab homine confici non possunt; est igitur id, quo illa conficiuntur, homine melius. id autem quid potius dixeris quam deum? Etenim si di non sunt, quid esse potest in rerum natura homine melius; in eo enim solo est ratio, qua nihil potest esse praestantius; esse autem hominem, qui nihil in omni mundo melius esse quam se putet, desipientis adrogantiae est; ergo est aliquid melius. est igitur profecto deus".

**2** *illum* A$^{1}$B$^{1}$ **4** *id a quo* dett. : *id quod* HM$^{1}$

Sobre este argumento, atribuido por Cicerón a Crisipo, cf. Dragona-Monachou 1976: 112-116. En *ND* 2.18-21, Cicerón presenta la versión de Zenón estudiada en Gelinas 2006. Esta clase de argumento, *ex gradibus entium*, también figura en *De Leg*. 2.16 citado en Locke 1666: 4.10.6. Cf. **15.7**.

## 17.6 Sexto Empírico, *AM* 9.75-76 (*SVF* 2.311; LS 44C)

Ὁ μὲν οὖν ἀπὸ τῆς κοινῆς καὶ συμφώνου οἰήσεως τοῦ θεοῦ λόγος ἐστὶ τοιοῦτος· σκοπῶμεν δὲ καὶ τὸν ἀπὸ τῆς τοῦ περιέχοντος διακοσμήσεως. ἡ τοίνυν τῶν ὄντων οὐσία, φασίν, ἀκίνητος οὖσα ἐξ αὑτῆς καὶ ἀσχημάτιστος ὑπό τινος αἰτίας ὀφείλει κινεῖσθαί τε καὶ σχηματίζεσθαι· καὶ διὰ τοῦτο, ὡς χαλκούργημα περικαλλὲς θεασάμενοι ποθοῦμεν μαθεῖν τὸν τεχνίτην ἅτε καθ' αὑτὴν τῆς ὕλης ἀκινήτου καθεστώσης, οὕτω καὶ τὴν τῶν ὅλων ὕλην θεωροῦντες κινουμένην καὶ ἐν μορφῇ τε καὶ διακοσμήσει τυγχάνουσαν εὐλόγως ἂν σκεπτοίμεθα τὸ κινοῦν αὐτὴν καὶ πολυειδῶς μορφοῦν αἴτιον. τοῦτο δὲ οὐκ ἄλλο τι πιθανόν ἐστιν εἶναι ἢ δύναμίν τινα δι' αὐτῆς πεφοιτηκυῖαν, καθάπερ ἡμῖν ψυχὴ πεφοίτηκεν. αὕτη οὖν ἡ δύναμις ἤτοι αὐτοκίνητός ἐστιν ἢ ὑπὸ ἄλλης κινεῖται δυνάμεως. καὶ εἰ μὲν ὑφ' ἑτέρας <*> κινεῖται, τὴν ἑτέραν ἀδύνατον ἔσται κινεῖσθαι μὴ ὑπ' ἄλλης κινουμένην, ὅπερ ἄτοπον. ἔστι τις ἄρα καθ' ἑαυτὴν αὐτοκίνητος δύναμις, ἥτις ἂν εἴη θεία καὶ ἀίδιος. ἢ γὰρ ἐξ αἰῶνος κινήσεται ἢ ἀπό τινος χρόνου. ἀλλ' ἀπό τινος χρόνου μὲν οὐ κινήσεται· οὐ γὰρ ἔσται τις αἰτία τοῦ ἀπό τινος αὐτὴν χρόνου κινεῖσθαι. ἀίδιος τοίνυν ἐστὶν ἡ κινοῦσα τὴν ὕλην δύναμις καὶ τεταγμένως αὐτὴν εἰς γενέσεις καὶ μεταβολὰς ἄγουσα. ὥστε θεὸς ἂν εἴη αὕτη.

**6** περικαλὲς ABVR : περικαλλὲς codd. alter. **10** κοινοῦν NL : κινοῦν codd. alter. **13** καθάπερ ἡμῖν Mutschmann cum omn. codd. : καθάπερ <ἐν> ἡμῖν von Arnim : καθάπερ δι'ἡμῶν Kayser **15** lac. ind. von Arnim **16** ἔσται N : εἶναι LEABVR : εἴη ἂν Apelt / καὶ οὕτως εἰς ἄπειρον add. Heintz post κινουμένην



Sobre este argumento y su relación con Crisipo, cf. Meijer 2007: 122-125. Este argumento tiene un antecedente importante en Aristóteles, *Fis*. 7.1 241b34ss. En lo tocante a la pregunta de por qué lo existente habría empezado a moverse a partir de un momento dado y no de otro, cf. *Fis*. 8.1 y Parménides DK B8, 9-10.

## 17.7 Lactancio, *de ira dei* 13. 9-10 (*SVF* 2.1172; LS 54R)

sed Academici contra Stoicos disserentes solent quaerere cur, si omnia deus hominum causa fecerit, etiam multa contraria et inimica et pestifera nobis reperiantur tam in mari quam in terra. Quod Stoici veritatem non perspicientes ineptissime reppulerunt. Aiunt enim multa esse in gignentibus et in numero animalium quorum adhuc lateat utilitas, sed eam processu temporum inventu<i>ri, sicut iam multa prioribus saeculis incognita necessitas et usus invenerit.

**6** *inventu<i>ri* Brandt : *inventuri* codd. : *inveniri* edd. ceteri

Para esta forma de explicar el mal y lo negativo, cf. Plutarco (*SR* 1044D = *SVF* 2.1163) quien la atribuye al libro 5 del tratado *Sobre la Naturaleza* de Crisipo.

## 17.8 Gelio *NA* 7. 1. 1-13 (*SVF* 2. 1169-1170; LS 54Q)

<Quibus non videtur mundus dei et hominum causa institutus neque res humanae providentia gubernari, gravi se argumento uti putant, cum ita dicunt: "si esset providentia, nulla essent mala." Nihil enim minus aiunt providentiae congruere, quam in eo mundo, quem propter> homines fecisse dicatur, tantam vim esse aerumnarum et malorum. Adversus ea Chrysippus cum in libro Περὶ προνοίας quarto dissereret: "nihil est prorsus istis" inquit "insubidius, qui opinantur bona esse potuisse, si non essent ibidem mala. Nam cum bona malis contraria sint, utraque necessum est opposita inter sese et quasi mutuo adverso quaeque fulta nisu consistere; nullum adeo contrarium est sine contrario altero. Quo enim pacto iustitiae sensus esse posset, nisi essent iniuriae? aut quid aliud iustitia est quam iniustitiae privatio? quid item fortitudo intellegi posset nisi ex ignaviae adpositione? quid continentia nisi ex intemperantiae? quo item modo prudentia esset, nisi foret contra inprudentia? Proinde" inquit "homines stulti cur non hoc etiam desiderant, ut veritas sit et non sit mendacium? Namque itidem sunt bona et mala, felicitas et infortunitas, dolor et voluptas. Alterum enim ex altero, sicuti Plato ait, verticibus inter se contrariis deligatum est; si tuleris unum, abstuleris utrumque." Idem Chrysippus in eodem libro tractat consideratque dignumque esse id quaeri putat, εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται, id est, <si> natura ipsa rerum vel providentia, quae compagem hanc mundi et genus hominum fecit, morbos quoque et debilitates et aegritudines corporum, quas patiuntur homines, fecerit. Existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios; numquam enim hoc convenisse naturae auctori parentique omnium rerum bonarum. "Sed cum multa" inquit "atque magna gigneret pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul adgnata sunt incommoda his ipsis, quae faciebat, cohaerentia"; eaque <non> per naturam, sed per sequellas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat κατὰ παρακολούθησιν. "Sicut," inquit "cum corpora hominum natura fingeret, ratio subtilior et utilitas ipsa operis postulavit, ut tenuissimis minutisque ossiculis caput compingeret. Sed hanc utilitatem rei maioris alia quaedam incommoditas extrinsecus consecuta est, ut fieret caput tenuiter munitum et ictibus offensionibusque parvis fragile. Proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt, dum salus paritur. Sicut hercle," inquit "dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per adfinitatem contrariam nata sunt."

**1-4** <quibus – propter> suppl. edd. cett. ex Lactantius *epit. Div. Inst*. 24.5 **16** <si> add. Marshall **24** post *eaque* <*non*> vel <*neque*> vulgo

**15** *Plato* Cf. *Fed*. 60B1-C7.

16 *Idem Chrysippus in eodem libro* Sobre la atribución a Crisipo de esta segunda teoría, cf. Salles 2005b: 75-76. Sobre las resonancias heracliteanas de este pasaje, cf. Platón, *Teet.* 176A.
22-31 Cf. *Tim.* 75A4-C7 (cf. Salles 2005b: 59-61).

### 17.9 Plutarco, *SR* 1051B-C (*SVF* 2. 1178; LS 54S)

Ἔτι περὶ τοῦ μηδὲν ἐγκλητὸν εἶναι μηδὲ μεμπτὸν <ἐν τῷ> κόσμῳ, κατὰ τὴν ἀρίστην φύσιν ἁπάντων περαινομένων, πολλάκις γεγραφὼς ἔστιν ὅπου πάλιν ἐγκλητάς τινας ἀμελείας οὐ περὶ μικρὰ καὶ φαῦλα καταλείπει. ἐν γοῦν τῷ τρίτῳ περὶ Οὐσίας μνησθεὶς ὅτι συμβαίνει τινὰ τοῖς καλοῖς καὶ ἀγαθοῖς τοιαῦτα "πότερον" φησίν "ἀμελουμένων τινῶν, καθάπερ ἐν οἰκίαις μείζοσι παραπίπτει τινὰ πίτυρα καὶ ποσοὶ πυροί, τῶν ὅλων εὖ οἰκονομουμένων; ἢ διὰ τὸ καθίστασθαι ἐπὶ τῶν τοιούτων δαιμόνια φαῦλα, ἐν οἷς τῷ ὄντι γίνονται καὶ ἐγκλητέαι ἀμέλειαι;" φησὶ δὲ πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμῖχθαι.

2 <ἐν τῷ> add. Wyttenbach 2-3 περαινομένων Pohlenz : παραινομένων X$^1$ : παραγομένων gX$^3$ 11 τῆς ἀνάγκης] καὶ ἐὰν καὶ g

Para los problemas relacionados con este testimonio y, en particular, la idea de que puede haber en el estoicismo detalles que la providencia divina descuidaría, cf. Bénatouïl 2009.

### 17.10 Epicteto, *Diss.* 1.1.10-23 (LS 62K)

Ὥσπερ οὖν ἦν ἄξιον, τὸ κράτιστον ἁπάντων καὶ κυριεῦον οἱ θεοὶ μόνον ἐφ' ἡμῖν ἐποίησαν, τὴν χρῆσιν τὴν ὀρθὴν ταῖς φαντασίαις, τὰ δ' ἄλλα οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἆρά γε ὅτι οὐκ ἤθελον; ἐγὼ μὲν δοκῶ ὅτι, εἰ ἠδύναντο, κἀκεῖνα ἂν ἡμῖν ἐπέτρεψαν· ἀλλὰ πάντως οὐκ ἠδύναντο. ἐπὶ γῆς γὰρ ὄντας καὶ σώματι συνδεδεμένους τοιούτῳ καὶ κοινωνοῖς τοιούτοις πῶς οἷόν τ' ἦν εἰς ταῦτα ὑπὸ τῶν ἐκτὸς μὴ ἐμποδίζεσθαι; Ἀλλὰ τί λέγει ὁ Ζεύς; "Ἐπίκτητε, εἰ οἷόν τε ἦν, καὶ τὸ σωμάτιον ἄν σου καὶ τὸ κτησίδιον ἐποίησα ἐλεύθερον καὶ ἀπαραπόδιστον. νῦν δέ, μή σε λανθανέτω, τοῦτο οὐκ ἔστιν σόν, ἀλλὰ πηλὸς κομψῶς πεφυραμένος. ἐπεὶ δὲ τοῦτο οὐκ ἠδυνάμην, ἐδώκαμέν σοι μέρος τι ἡμέτερον, τὴν δύναμιν ταύτην τὴν ὁρμητικήν τε καὶ ἀφορμητικὴν καὶ ὀρεκτικήν τε καὶ ἐκκλιτικὴν καὶ ἁπλῶς τὴν χρηστικὴν ταῖς φαντασίαις, ἧς ἐπιμελούμενος καὶ ἐν ᾗ τὰ σαυτοῦ τιθέμενος οὐδέποτε κωλυθήσῃ, οὐδέποτ' ἐμποδισθήσῃ, οὐ στενάξεις, οὐ μέμψῃ, οὐ κολακεύσεις οὐδένα. τί οὖν; μή τι μικρά σοι φαίνεται ταῦτα;" "μὴ γένοιτο." "ἀρκῇ οὖν αὐτοῖς;" "εὔχομαι + δὲ τοῖς θεοῖς."

3 fort. (Schenkl) τῶν φαντασιῶν 13 ἔδωκα μέν S corr. Schenkl 20 + crux ind. edd. : εὔχομαι δὲ τοῖς θεοῖς codd. : εὐχαρίστει Schweighauser : εὐχαριστῶ (vel εὔχομαι· νὴ τούς θεοὺς) Schenkl : οὐχ ὅμοια δὲ Elter : οὐ γὰρ ὅμοιος Diels

### 17.11 DL 7.119 (*SVF* 3.606, 609)



Θείους τ' εἶναι· ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἱονεὶ θεόν. τὸν δὲ φαῦλον ἄθεον. διττὸν δ' εἶναι τὸν ἄθεον, τόν τ' ἐναντίως τῷ θείῳ λεγόμενον καὶ τὸν ἐξουθενητικὸν τοῦ θείου· ὅπερ οὐκ εἶναι περὶ πάντα φαῦλον. θεοσεβεῖς τε τοὺς σπουδαίους· ἐμπείρους γὰρ εἶναι τῶν περὶ θεοὺς νομίμων· εἶναί τε τὴν εὐσέβειαν ἐπιστήμην θεῶν θεραπείας. ἀλλὰ μὴν καὶ θύσειν αὐτοὺς θεοῖς ἁγνούς θ' ὑπάρχειν· ἐκνεύειν γὰρ τὰ περὶ θεοὺς ἁμαρτήματα. καὶ τοὺς θεοὺς ἄγασθαι αὐτούς· ὁσίους τε γὰρ εἶναι καὶ δικαίους πρὸς τὸ θεῖον. μόνους θ' ἱερέας τοὺς σοφούς· ἐπεσκέφθαι γὰρ περὶ θυσιῶν, ἱδρύσεων, καθαρμῶν, καὶ τῶν ἄλλων τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς οἰκείων.

1 τὸν θεόν F 2 εἶναι FDP$^4$H et *Suda* : om. BP$^1$QΦ / ἐναντίον Φ et *Suda* 5 περὶ BPFD et *Suda* : πρὸς Φ / περὶ θεοὺς Φ : περὶ θεῶν BPFD : περὶ θεοῦ *Suda* 7 περὶ θεοὺς BFP$^4$H: περὶ θεοῦ *Suda* : περὶ τοὺς θεοὺς P$^1$QD 10 τὸ θεῖον *Suda*

Sobre la divinidad del sabio y su relación con la religión, cf. *SVF* 3.604-610. Sobre la aparente inconsistencia entre este texto y **17.12** y **30.12** (cf. *SVF* 1.146 y 1.264), cf. Algra 2009: 238-243.

### 17.12 Clemente de Alejandría, *Strom.* 5.11.76.1 (*SVF* 1.264)

λέγει δὲ καὶ Ζήνων ὁ τῆς Στωϊκῆς κτίστης αἱρέσεως ἐν τῷ τῆς πολιτείας βιβλίῳ μήτε ναοὺς δεῖν ποιεῖν μήτε ἀγάλματα· μηδὲν γὰρ εἶναι τῶν θεῶν ἄξιον κατασκεύασμα, καὶ γράφειν οὐ δέδιεν αὐταῖς λέξεσι τάδε· "ἱερά τε οἰκοδομεῖν οὐδὲν δεήσει· ἱερὸν γὰρ μὴ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οὐδὲν χρὴ νομίζειν· οὐδὲν δὲ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οἰκοδόμων ἔργον καὶ βαναύσων."

Sobre este tema, cf. 30.12 y nuestras nn. al texto anterior.

### 17.13 Epicteto, *Ench.* 31.1-3

Τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἴσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνό ἐστιν, ὀρθὰς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν ὡς ὄντων καὶ διοικούντων τὰ ὅλα καλῶς καὶ δικαίως καὶ σαυτὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι, τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ εἴκειν πᾶσι τοῖς γινομένοις καὶ ἀκολουθεῖν ἑκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις. οὕτω γὰρ οὐ μέμψῃ ποτὲ τοὺς θεοὺς οὔτε ἐγκαλέσεις ὡς ἀμελούμενος. ἄλλως δὲ οὐχ οἷόν τε τοῦτο γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἄρῃς ἀπὸ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐν τοῖς ἐφ' ἡμῖν μόνοις θῇς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν. ὡς, ἄν γέ τι ἐκείνων ὑπολάβῃς ἀγαθὸν ἢ κακόν, πᾶσα ἀνάγκη, ὅταν ἀποτυγχάνῃς ὧν θέλεις καὶ περιπίπτῃς οἷς μὴ θέλεις, μέμψασθαί σε καὶ μισεῖν τοὺς αἰτίους. πέφυκε γὰρ πρὸς τοῦτο πᾶν ζῷον τὰ μὲν βλαβερὰ φαινόμενα καὶ τὰ αἴτια αὐτῶν φεύγειν καὶ ἐκτρέπεσθαι, τὰ δὲ ὠφέλιμα καὶ τὰ αἴτια αὐτῶν μετιέναι τε καὶ τεθηπέναι.

Sobre cuál es la actitud correcta que debe adoptarse en el culto reliogioso, cf. Séneca, *Ben.* 1.6.3 citado en Algra 2009: 239 n. 48. Sobre la religiosidad de los estoicos, véase también 17.2 y 29.7.

# Capítulo 18
# Conflagración

**18.1 Alejandro de Licópolis, *Man.* 19, 2-12 (LS 46I)**

Pues se ha argumentado acertadamente contra el argumento de Zenón de Citio que [dice que] "el todo se incendiará" afirmando [que si] "todo lo que quema, teniendo <alguna cosa> que quemar, lo quemará todo y el sol es fuego ¿acaso [el fuego] no quemará lo que tiene [para quemar]?". De esto se infería, como creía [Zenón], que el todo se incendiará, en contra del cual se dice que uno de sus oponentes más agudos ha afirmado: "Yo al menos, no vi ayer, hace un año o hace mucho tiempo, ni tampoco veo ahora, que nada haya sufrido por la acción del fuego y del sol, pero es preciso que, con el tiempo, este hecho hubiese ocurrido gradualmente, para convencernos de que, en algún momento, el todo habrá de incendiarse".

**18.2 Cicerón, *ND* 2.118 (*SVF* 2.593)**

Las estrellas, sin embargo, son flamígeras por naturaleza, razón por la cual se nutren de las exhalaciones de la tierra, del mar y de las aguas, que el sol levanta de los campos y de las aguas que calienta. Una vez que las estrellas y todo el éter se nutrieron y renovaron, del mismo modo las regresan y, de nueva cuenta, las extraen de las mismas fuentes. [En este proceso] no se pierde casi nada, o sólo una parte diminuta, que el fuego de los astros y la flama del éter consumen. A partir de lo que va a suceder, los nuestros creen aquello acerca de lo cual decían que Panecio dudaba, a saber, que en última instancia la totalidad del cosmos se incendiará, puesto que ni la tierra podrá nutrirse ni el aire podrá circular, pues su ascenso no podrá darse una vez que se consume la totalidad del agua, de modo que no quedará nada sino fuego, y gracias a él, inversamente, que está dotado de vida y es dios, se producirá una renovación del cosmos y él mismo surgirá ordenado.

**18.3 Alejandro de Afrodisia, *in Meteor.* 61, 34-62,11 (*SVF* 2. 594)**

A partir de esto, [Aristóteles] afirma que quienes fijan su atención en los detalles e intentan hablar acerca del todo a partir de los detalles, dicen que el cambio y la destrucción del todo es causa de dicho cambio en la tierra según el cual <lugares> lodosos y húmedos se vuelven habitables y adecuados por la sequedad, mientras que los que antes eran adecuados, se vuelven inhabitables debido al incremento de la sequedad. En efecto, estas personas, valiéndose de tales pruebas, piensan que se da la conflagración del todo, por ejemplo, antes de él, Heráclito y quienes eran de la misma opinión que éste [sc. Heráclito] y, después de él, quienes provenían de la Estoa. Y a partir de esto dicen, en la creencia de que el todo es generable y destructible, que es preciso suponer que la generación del cosmos es causa de que algunas partes de la tierra se deshidraten y que otras vuelvan a humedecerse. En efecto, es absurdo hacer que el todo cambie, y se genere y se destruya, debido a transformaciones pequeñas, pues el tamaño de la tierra no es nada en comparación con la totalidad del cielo. En todo caso, sostienen la tesis de que, en relación con el todo, ella ocupa el lugar del centro.

**18.4 Filón, *DAM* 86-93 (*SVF* 1.511, 2.611-612)**

No obstante, debemos examinar el argumento con más precisión del siguiente modo: hay tres clases de fuego: brasa, flama, resplandor. Ahora bien, "brasa" es el fuego que se da en la sustancia terrestre, y que ha abandonado el modo de una condición neumática y que, al extenderse, asecha a través de toda [la sustancia] hasta los límites. "Flama" es [el fuego] que se eleva en el aire desde su alimento. "Resplandor" es el que procede de la flama y colabora con los ojos para la captación de las cosas visibles. Pero la flama ha adoptado un lugar intermedio



entre el resplandor y la brasa, pues cuando se extingue termina siendo brasa; cuando se aviva, en cambio, tiene un brillo que relampaguea, aun cuando carece de una fuerza que sea combustible. Ahora bien, si afirmáramos que durante la conflagración el cosmos se disuelve, no se convertirá en brasa, porque la totalidad de la masa terrestre, en la cual el fuego resulta estar contenida, quedará como residuo, y opinan que en ese momento ninguno de los demás cuerpos subsiste, sino que tierra, agua y aire se disuelven en un fuego sin mezcla. Por supuesto que tampoco se convertirá en flama, pues está atada al alimento y, si nada queda, se extinguirá enseguida por estar privada de alimento. A ello sigue que tampoco acabará en resplandor, pues no tiene subsistencia por sí mismo, sino que deriva de las dos [formas de fuego] anteriores –brasa y flama–, en menor grado de la brasa, y mucho de la flama, pues se difunde a una enorme distancia. Sin embargo, dado que, como se mostró, aquellas [dos formas de fuego] no existen durante la conflagración, [el cosmos] tampoco podría convertirse en resplandor. Desde luego que el abundante y espeso resplandor diurno, cuando el sol toma su curso bajo la tierra, es inmediatamente ocultado por la noche, en especial si no hay luna. El cosmos, por tanto, no sufre una conflagración, sino que es incorruptible. Pero si fuera a sufrir una conflagración, no podría generarse otro cosmos. Es también por esta razón que, cuando algunos estoicos advirtieron de lejos y con más agudeza la refutación que implicaba [su tesis de la conflagración del cosmos], consideraron que debían tener lista una ayuda para su [posición] fundamental, como si ésta estuviera en peligro de muerte. Sin embargo, no les sirvió de nada, pues, dado que el fuego es causa del movimiento y el movimiento es principio de la generación pero es imposible que una cosa cualquiera se genere sin movimiento, afirmaron que después de la conflagración, cuando el nuevo cosmos está por ser producido demiúrgicamente, la totalidad del fuego no se extingue, sino que queda una cantidad parcial de él. No hay duda de que se preocuparon mucho porque, si de golpe se extinguiera, la totalidad de las cosas que están en reposo permanecerá sin orden, por cuanto ya no habrá causa del movimiento. Éstas son las ficciones de quienes son ingeniosos para encontrar argumentos y maquinar en contra de la verdad. ¿Por qué? Porque, como se ha mostrado, es inviable que si el cosmos sufre una conflagración, se torne semejante a una brasa porque, [si así ocurriera], quedaría una vasta cantidad de sustancia terrestre, a la cual el fuego estará amarrado para estar al asecho. En ese caso, sin embargo, tal vez la conflagración no tiene poder porque si permanece el más pesado de los elementos e incluso el más resistente, la tierra que no se disuelve, [el cosmos] tiene que transformarse en flama, o en resplandor. En flama, como pensaba Cleantes, en resplandor, como pensaba Crisipo. Pero si se vuelve flama, cuando se encamine a su extinción de una vez, no se extinguirá por partes sino de golpe, pues existe junto con su alimento. Es por eso que, cuando hay abundante [alimento], crece y se expande; cuando escasea, en cambio, decrece. Se podría probar lo que sucede por lo que nos ocurre: mientras uno alimenta la antorcha con aceite, da una flama muy brillante. Pero en cuanto se deja de hacerlo, se consume el resto de alimento e inmediatamente, al ya no tener parte alguna de flama, se apaga. Pero si no se vuelve flama sino resplandor, vuelve a transformarse por completo. ¿Por qué? Porque no tiene una existencia propia, sino que nace de la flama y si ésta se extingue por completo, también es forzoso que el resplandor se suprima no parcial, sino absolutamente, pues lo que la flama es al alimento, eso es el resplandor a la flama. Consecuentemente, la flama es suprimida junto con el alimento y el resplandor con la flama. Es inviable, por tanto, que el cosmos tenga una regeneración, ya que no hay ninguna razón seminal que se queme en [él] sino que todo se ha consumido: lo demás por el fuego, y éste por falta [de alimento]. De donde se hace manifiesto que [el cosmos] sigue siendo ingénito e indestructible.

**18.5 Hipólito, *Ref.* 1.21.3-5 (*SVF* 2.598)**

Y [los estoicos] dicen que el alma es inmortal, pero que es un cuerpo y que se generó a partir del enfriamiento del aire circundante. También es por ello que se llama "alma". Incluso

conceden que, al estar las almas determinadas [en cuanto a su número] se da su transmigración y aceptan que habrá una conflagración, es decir, una purificación, de este cosmos: según algunos, de su totalidad, según otros, de una parte. En efecto, dicen que éste habrá de purificarse parcialmente y, a grandes rasgos, dan el nombre de "purificación" a la destrucción y generación de otro [cosmos] a partir de ella.

**18.6 Plutarco, *SR* 1052B-D (*SVF* 2.604, 1068; LS 46E)**

Y ciertamente en el libro tercero del tratado *Sobre los dioses*, Crisipo afirma estas cosas respecto de la alimentación de los demás dioses: "El alimento es usado de modo similar por el resto de los dioses, [pues] es a través de él que se cohesionan. Pero Zeus, es decir, el cosmos, [se cohesiona] de modo distinto [que las cosas que se consumen periódicamente en fuego] y que se generan a partir del fuego. Aquí, por tanto, asevera que todos los dioses se alimentan excepto el cosmos, es decir, Zeus. Sin embargo, en el libro primero del tratado *Sobre la Providencia*, [Crisipo] afirma que Zeus crece hasta que consume en él mismo todas las cosas: "en efecto, dado que la muerte es la separación del alma del cuerpo, pero el alma del cosmos no se separa sino que crece sin interrupción hasta que absorbe en ella misma la materia, no debe decirse que el cosmos muere". Ahora bien, ¿quién parecería estarse contradiciendo más que aquel que afirma ahora que el mismo dios crece y en otro momento que no se alimenta? No hace falta argumentar esto, pues es claro que en el mismo tratado ha escrito: "Sólo se llama autosuficiente al cosmos porque sólo él contiene en sí mismo todas las cosas que necesita y desde sí mismo se alimenta y crece, cuando sus partes se intercambian las unas con las otras." [Crisipo] se contradice consigo mismo no sólo al aseverar en aquellas [partes del libro tercero de *Sobre la Providencia*] que, con la excepción del cosmos –esto es, Zeus–, los demás dioses se alimentan pero al decir en éstas que incluso el cosmos se alimenta, sino también y en mayor grado porque afirma que el cosmos aumenta de tamaño alimentándose de sí mismo. Era verosímil justo lo opuesto, [a saber que] sólo éste [*sc.* el cosmos] no crece, pues su propio decaimiento es su alimento.

**18.7 Eusebio, *PE* 15.18.1-3 (*SVF* 2.596; LS 46K)**

"Para los miembros más antiguos de esta escuela, es cosa establecida que, según ciertos períodos máximos, todas las cosas se vuelven éter al disolverse todas en fuego etéreo." Y enseguida [Ario Dídimo] agrega: "a partir de estas cosas es manifiesto que Crisipo no ha admitido que ésta [*sc.* disolución] es la cofusión respecto de la sustancia (pues esto es imposible), sino la que [así] se llama en vez de transformación. En efecto, en la destrucción periódica del cosmos que se produce según períodos máximos, los que sostienen que todas las cosas se disuelven en fuego (a lo cual, por cierto, llaman "conflagración"), no admiten que haya una destrucción en sentido estricto, sino que usan el término "destrucción" en lugar de "transformación natural". En efecto, es cosa establecida para los filósofos estoicos que la totalidad de la sustancia se transforma en fuego, como en un esperma, y que, nuevamente, a partir de él, se lleva a cabo la misma reordenación que existía antes. Los primeros y más antiguos miembros de la escuela –Zenón, Cleantes y Crisipo– defendieron esta doctrina.

**18.8 Plutarco, *SR* 1053B-C (*SVF* 2.605; LS 46F)**

Además, [Crisipo] afirma que, cada vez que se produce la conflagración, <el cosmos> en su totalidad está vivo y es un viviente <animado>, pero, al volver a extinguirse y condensarse, se vuelve agua y tierra, esto es, de naturaleza corpórea. En el [libro] I del tratado *Sobre la Providencia* dice: "En efecto, si el cosmos en su totalidad <se hizo> ígneo [durante la conflagración], también es directamente su propia alma y principio conductor. Sin embargo, cuando se transforma no sólo en lo húmedo <y terroso>, sino también en alma residual, [el cosmos] se transforma en cierto sentido en cuerpo y alma, de modo que está compuesto de ellos, y



adquiere una proporción distinta". No cabe duda de que aquí [Crisipo] afirma que incluso las partes inanimadas del cosmos se tornan animadas en virtud de la conflagración pero que, en virtud de la extinción, incluso el alma se afloja y licúa al transformarse en lo corpóreo.

**18.9 *DL* 7.141 (*SVF* 2.589; LS 46J)**

Y aquello cuyas partes son destructibles, también lo es en su totalidad; pero las partes del cosmos son destructibles puesto que se transforman las unas en las otras; por lo tanto, el cosmos es destructible. Y <además,> algo es destructible si es capaz de recibir la transformación hacia lo peor. Pero el cosmos [es capaz de recibir esta clase de transformación]; en efecto, se seca y se vuelve agua. <Por lo tanto, el cosmos es destructible>.

**18.10 Eusebio, *PE* 15.18.3 (*SVF* 3 Zeno Tarsiensis 5)**

Zenón [de Tarso], discípulo suyo [*sc.* de Crisipo], y director de la escuela, suspendió el juicio respecto de la conflagración del todo.

**18.11 Filón, *DAM* 77 (*SVF* 3 Diogenes Babylonius 27)**

Se dice que Diógenes [de Babilonia], cuando era joven, suscribió la doctrina de la conflagración, pero, tiempo después comenzó a dudar y suspendió el juicio [al respecto].

**18.12. Filón, *DAM* 78-84 (*SVF* 3 Boëthus Sidonius 7)**

Los del círculo de Boeto, por su parte, han utilizado las demostraciones más persuasivas, que vamos a exponer enseguida. Si el cosmos, dicen, es generado y destructible, se generará algo a partir del no ser, lo cual incluso a los estoicos parece en extremo absurdo. ¿Por qué? Porque no es posible encontrar ninguna causa productora de destrucción, ni interna ni externa, que elimine el cosmos. Pues en el exterior [del cosmos] no hay nada, a no ser que tal vez haya vacío, por cuanto los elementos fueron dispersados en su totalidad en el cosmos, y dentro de él no hay ninguna enfermedad de una índole tal que pudiera volverse causa de disolución para un dios de tal magnitud. Pero si se destruye de un modo incausado, es manifiesto que el origen de la destrucción procederá del no ser, cosa que ni siquiera aceptará el pensamiento.También afirman que las modalidades genéricas de destrucción son tres: la que se da por división, por eliminación de la cualidad dominante y por cofusión. Ahora bien, las cosas que se dan a partir de [cuerpos] discretos –rebaños de ovejas, manadas de bueyes, coros, ejércitos– o los cuerpos compactos que se dan a partir de los que están en contacto se disuelven por separación y por división. La cera que cambia de forma y es pulida para que no admita una impresión diferente de su forma [es un caso de destrucción] por eliminación de la cualidad dominante; por cofusión, en cambio, como en el caso del tetrafármaco de los médicos. En efecto, los poderes [curativos de los ingredientes] reunidos desaparecieron [en su individualidad] para dar lugar al nacimiento de uno distinto, único y acabado. ¿Mediante cuál de [las mencionadas modalidades] es válido afirmar que el cosmos es destruido? ¿Por división? No, porque el cosmos no está compuesto de [cuerpos] discretos, de modo que sus partes pudieran dispersarse, ni tampoco de [cuerpos] que están en contacto, de modo que [sus partes pudieran] disolverse; y el modo en que se unen a nuestros cuerpos tampoco es el mismo, pues [las partes del cosmos] son perecederas por sí mismas y están dominadas por miles de factores que las dañan. El cosmos, sin embargo, tiene una fuerza invencible que con una enorme superioridad prevalece sobre todas las cosas. Pero ¿acaso [la destrucción se produce] por la eliminación completa de la cualidad? Esto es sin duda inviable, pues de acuerdo con los que escogen la opinión contraria, la cualidad de la reorganización cósmica permanece en una sustancia menor que la de Zeus, aunque compactada durante la conflagración Pero ¿se produce por cofusión? ¡Para nada! Pues habrá que volver a admitir que la destrucción se produce en dirección del no ser. ¿Por qué? Porque si cada uno de los elementos fuera parcialmente destruido, podría admitirse un cambio hacia otra cosa; y, en suma, si todos ellos fueran eliminados de golpe por

cofusión, habrá que suponer lo imposible. Además, afirman, si todas las cosas sufren una conflagración, ¿qué estará haciendo dios durante ese tiempo? ¿Nada en absoluto? Eso es lo que tal vez se sigue. En efecto, ahora mismo [dios] está vigilando cada cosa y, como un auténtico padre, gobierna todo y, si tenemos que decir la verdad, como un auriga y un timonel lleva las riendas y timonea la totalidad de las cosas, pues presta su ayuda no sólo al sol y a la luna sino también a los demás planetas y estrellas fijas, incluidos el aire y las <demás> partes del cosmos, pues ayuda a hacer cuanto hace falta para la permanencia del todo y la intachable administración según recta razón. Pero si la totalidad de las cosas fuera eliminada, [dios] tendría una vida invivible debido a una pereza e inacción terribles. ¿Qué podría ser más absurdo que esto? No me atrevo a decir –lo que ni siquiera está permitido suponer– que, si efectivamente se da dicho reposo, la muerte sobrevendrá a dios. Pues si eliminas el movimiento perpetuo del alma, también la destruirás por completo. Sin embargo, según los que sostienen la tesis contraria, Dios es el alma del cosmos.

**18.13 Filón, *DAM* 8-10 (*SVF* 2.620)**

Ahora bien, Demócrito, Epicuro y la mayor parte de los filósofos estoicos admiten la generación y destrucción del cosmos, aunque no de igual modo. En efecto, aquellos esbozan una multiplicidad de cosmos, cuya generación atribuyen a los mutuos impactos y combinaciones de átomos, y su destrucción a los choques y colisiones de las cosas así generadas. Los estoicos, en cambio, admiten un solo cosmos, causa de cuya generación es dios –aunque ya no lo sea de su destrucción–, que es la fuerza de un fuego infatigable que se produce en lo existente y que disuelve durante largos periodos de tiempo todas las cosas en sí misma, y a partir de ella reconstituye la regeneración del cosmos gracias al designio del artesano. Según ellos, el cosmos puede, en un sentido, ser llamado "eterno" y, en otro, "destructible": el que se da en la reorganización cósmica es destructible, el que se da en la conflagración es eterno, pues se inmortaliza con sus regeneraciones y ciclos que no cesan jamás.

## COMENTARIO

La teoría estoica de la conflagración afirma que el cosmos habrá de incendiarse por un gran fuego que lo consumirá por completo. Aunque se trata de una de las teorías más características del estoicismo, no todos los estoicos la compartieron. Incluso entre quienes la defendieron existen divergencias importantes. Entre estos últimos se encuentran Cleantes y Crisipo, a quienes estará dedicada la mayor parte de este comentario. Después de estudiar la postura de estos dos autores, nos detendremos en las de otros estoicos que se apartaron tanto de Cleantes como de Crisipo poniendo en duda o negando la conflagración.

Cleantes y Crisipo coinciden en que habrá una conflagración y la tesis misma se remonta a Zenón (texto **18.1**). Según Cleantes en **18.2**, habrá un momento en que "no quedará nada sino fuego" y para Crisipo en **18.8**, el cosmos será "ígneo sin más en su totalidad". Asimismo, como veremos en el capítulo siguiente, ambos aceptaron que, al concluir la conflagración, el cosmos se regenera y vuelve a reconstituirse como era antes. El asunto respecto del cual Cleantes y Crisipo discordaron es el de si, *durante* la conflagración, el cosmos se destruye o corrompe, esto es, si deja de existir. Cleantes sostuvo que sí y Crisipo argumentó que no. A primera vista, la posición de Crisipo es paradójica y Cleantes parece tener la razón en al menos un sentido importante. En efecto, si durante la conflagración todo es consumido por el fuego, ¿en qué sentido puede decirse que el cosmos mismo se preserva? Esta pregunta guiará nuestro análisis de las dos posturas.

Para empezar ¿cuál es la causa de la conflagración? A Cleantes debemos la única respuesta detallada de que disponemos. Su teoría de la conflagración, la más desarrollada dentro del estoicismo, figura en el libro 2 de *ND*. Un pasaje especialmente significativo es el que aparece en **18.2**, aunque un elemento clave de la respuesta también aparece en **18.3**. Según



Cleantes, la conflagración es la última etapa de un proceso lento y gradual de resecamiento causado por el calor mismo que, según vimos en el Capítulo 15, cohesiona al cosmos y sus partes. De acuerdo con **15.12** el sol – fuente primaria de calor en el cosmos– "se alimenta de los vapores del océano". Según **18.2**, la mayoría de esta humedad que lo alimenta regresa a la tierra bajo la forma de agua. Pero una pequeña parte es consumida por el fuego del sol y las estrellas, de modo que la humedad que regresa a la tierra es cada vez menor. Esta pérdida es lo que reseca progresivamente al cosmos y, a la larga, causa su conflagración. En la teoría de Cleantes, el resecamiento progresivo del cosmos causado por el calor, así como el proceso mismo mediante el cual éste termina consumiéndolo por completo, tienen un carácter negativo que Cleantes asocia explícitamente con una destrucción. Esto se indica en **15.12**, testimonio de Cicerón, pero también en el testimonio de Plutarco en **15.11**: en el proceso mediante el cual en la conflagración el sol asimila por completo a los demás astros, las estrellas contribuyen a su propia *destrucción*. En la teoría de Cleantes, por lo tanto, el efecto del calor sobre el cosmos es paradójico: el mismo calor que cohesiona al cosmos y sus partes es, a la larga, el responsable de resecarlos y consumirlos por completo. Pero este paradoja sólo surge si uno supone, junto con Cleantes, que el resecamiento del cosmos y su consunción implican su destrucción, entendida como algo contrario a su conservación. Y es aquí donde interviene el argumento de Crisipo contra Cleantes.

El argumento de Crisipo aparece en el texto **18.6**. Uno de sus supuestos es la tesis estoica de que el cosmos es un animal y, por lo tanto, un ser dotado de alma (cf. **18.8**). A partir de este supuesto, el razonamiento se desarrolla como sigue: (1) para todo animal, incluyendo el cosmos, la muerte consiste en que su alma se separa de su cuerpo, (2) en la conflagración, el alma del cosmos consume su propio cuerpo o "materia", pero (3) la absorción de una cosa por otra y la separación de ambas son dos procesos distintos y, en particular, el primero no implica el segundo; por consiguiente, (4) al ocurrir la conflagración, el cosmos no muere. Pero (5) la muerte es el modo en que se destruye un animal y el cosmos *es* un animal. Por lo tanto, la conflagración no destruye el cosmos como piensa Cleantes. Para evaluar la fuerza de este argumento, es necesario determinar si Cleantes aceptaría sus premisas, por lo cual cabe preguntarse si acaso su propia cosmología no lo obligaría a aceptarlas (cf. Salles 2009b).

La adversidad entre Cleantes y Crisipo no es la única que hubo dentro de la escuela estoica respecto de la conflagración. De hecho, la diferencia que existe entre ellos dos es, en un sentido importante, menor que la que los separa de otros estoicos. Los estoicos que se apartaron de Cleantes y Crisipo pueden agruparse en tres facciones. Por un lado, están aquellos que, si bien aceptaron la idea de que habrá una conflagración, sostuvieron que su causa no es dios sino una fuerza distinta, rival de la dios. Dios es responsable de la creación del cosmos, pero no de su destrucción, la cual se debe a un tipo de fuego distinto y, hasta cierto punto, autónomo de dios, según se sugiere en el texto **18.13**. Por otra parte, están aquellos estoicos que dudaron de la tesis misma de que habrá una conflagración, suspendiendo el juicio sobre este asunto. Las fuentes de que disponemos mencionan en este grupo a Zenón de Tarso y a Diógenes Babilonio (textos **18.10** y **18.11**). En ninguna fuente se indican las razones de su duda. Por otra, en una tercera facción, se hallan aquellos estoicos que, a diferencia de Zenón de Tarso y Diógenes Babilonio, negaron categóricamente la conflagración porque sostuvieron que el cosmos es indestructible. Tal es el caso de Boeto de Sidonia y Panecio, según se afirma en **18. 2** y **18.12**.

Para concluir, cabe preguntarnos qué tan apartadas están realmente estas dos últimas facciones de las posturas de Cleantes y Crisipo. Aunque ambas están muy apartadas de la de ellos por el hecho mismo de que no aceptan la conflagración, son menos distantes de la de Cleantes que de la de Crisipo, pues comparten con la primera el supuesto importante de que la conflagración es destructiva, supuesto que la distingue de la postura de Crisipo. En efecto,

pensemos en Boeto y Panecio, quienes *negaron* la conflagración. El texto **18.12** sugiere que la negaron por su creencia en la indestructibilidad del cosmos y también su creencia en que una conflagración sería destructiva. Por consiguiente, su argumento para negar la conflagración pudo haber sido: el cosmos es indestructible, pero la conflagración sería destructiva, luego, no puede haber una conflagración. Si éste fue el argumento, entonces, efectivamente, compartieron con Cleantes la idea fundamental, negada por Crisipo, de que la conflagración es destructiva. Otra diferencia importante entre Crisipo y la facción de Boeto y Panecio es que, según ésta, es imposible no sólo la conflagración misma, sino la causa que *Crisipo* tiene en mente para la conflagración. En efecto, según el texto **18.12**, ciertos discípulos de Boeto sostuvieron que no puede haber algo dentro del cosmos capaz de producir la "disolución" (διάλυσις) de todas las cosas en fuego. Pero esta disolución en fuego corresponde justamente a la absorción de la que habla Crisipo al referirse a la conflagración, pues, según el texto **18.7**, esta absorción es la disolución (διάλυσις) de todas las cosas en fuego. Esto parece sugerir que, al negar la conflagración, los discípulos de Boeto, y probablemente Boeto mismo, pretendían atacar la teoría específica de Crisipo.

# Textos Anotados
# Conflagración

## 18.1 Alejandro de Licópolis, *Man.* 19, 2-12 (LS 46I)

καλῶς γὰρ δὴ πρὸς τὸν Ζήνωνος τοῦ Κιτιέως εἴρηται λόγον, ὃς "τὸ πᾶν ἐκπυρωθήσεται" λέγων "πᾶν τὸ καῖον ἔχον <ὅτι> καύσῃ ὅλον καύσει, καὶ ὁ ἥλιος πῦρ ἐστιν καὶ ὃ ἔχει οὐ καύσει;" ἐξ οὗ συνήγετο, ὡς ᾤετο, τὸ πᾶν ἐκπυρωθήσεσθαι· πρὸς ὅν τις τῶν χαριεστέρων εἰρηκέναι λέγεται· "ἀλλ' ἐγώ τοι χθὲς καὶ πρὸ ἐνιαυτοῦ καὶ πρὸ πλείονος χρόνου εἶδον καὶ νῦν ὁμοίως ὁρῶ οὐδὲν ὑπὸ τοῦ πυρὸς τοῦ ἡλίου πεπονθός· χρῆν δὲ σὺν χρόνῳ κατ' ὀλίγον γενέσθαι τοῦτο, ἵνα καὶ ὅτι ποτὲ ἐκπυρωθήσεται τὸ ὅλον πιστεύσωμεν."

**2-3** ἐκπυρωθήσεσθαι C **3** πᾶν τὸ καῖον ἔχον καύσῃ ὅλον καύσει codd : πᾶν τὸ καῖον ἔχον <ὅτι> καύσῃ ὅλον καύσει Mansfeld-Horst : πᾶν τὸ καῖον <ὅ> ἔχει καύσαι, ὅλον καύσει *vel* πᾶν τὸ καῖον ἔχον [καύσῃ], ὅλον καύσει *vel* πᾶν τὸ καῖον ἔχον <ὅ> καύσει, ὅλον καύσει Brinkmann in app. crit. **9** πεπονθός P πεπονθώς corr. M

**1** τὸν Ζήνωνος τοῦ Κιτιέως A pesar de esta alusión explícita a Zenón, el pasaje no figura en *SVF*. Para una discusión detallada de este testimonio, véase Mansfeld-Horst 1974: 74 nn. 293-296 y Mansfeld 1979: 147-155.

**2** τὸ πᾶν Este término no parece usarse en el sentido técnico de la suma del cosmos con el vacío extracósmico. Cf. **12.2**.

## 18.2 Cicerón, *ND* 2.118 (*SVF* 2.593)

Sunt autem stellae natura flammeae; quocirca terrae maris aquarum<que reliquarum> vaporibus aluntur is, qui a sole ex agris tepefactis et ex aquis excitantur; quibus altae renovataeque stellae atque omnis aether effundunt eadem et rursum trahunt indidem, nihil ut fere intereat aut admodum paululum, quod astrorum ignis et aetheris flamma consumat. Ex quo eventurum nostri putant id, de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, cum umore consumpto neque terra ali posset nec remearet aer, cuius ortus aqua omni exhausta esse non posset: ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret atque idem ornatus oreretur.

**1** naturae H / aquarum<que reliquarum> add. Ax cum edd. alt. **3** *effundunt* Ax : *efundat* $B^{1}$ : *refundat* $AVB^{2}$ : *refundunt* Mayor et Pease cum Marsus : <*in terram*> *effundunt* Plasberg / *itidem* $A^{3}$ prob. Ax **4** *paulum* dett. prob. Ax

**1-2** terrae maris aquarum <que reliquarum> vaporibus aluntur. Véase también *ND* 3.37, discutido en Mansfeld 1979: 150-151, donde Cicerón vuelve a atribuir a Cleantes una idea parecida, a saber, que el sol no se aleja de los trópicos para mantenerse cerca de su alimento, y *DG* 346, 13-15 (*SVF* 2. 690) donde se atribuye a los estoicos (junto con Heráclito) la tesis de que los astros se alimentan de las exhalaciones de la tierra (ἐκ τῆς ἐπιγείου ἀναθυμιάσεως). Es quizá en este sentido que deba entenderse la tesis atribuida a Cleantes de que el sol *es* una exhalación del mar (Estobeo, *Ecl.* 1.211, 18-19). Véanse asimismo nuestras nn. a **15.8**. La tesis de que la conflagración es causada por un resecamiento del cosmos también aparece en el texto siguiente y en **19.8** (Eusebio, *PE* 15.19.1-3). La idea de que el sol y los astros se nutren de la humedad que proviene del mar y la tierra se remonta a la filosofía presocrática más antigua. Véase Alejandro de Afrodisia, *in metaph.* 23, 26-29. Para más referencias, cf. Pease 1958: *ad loc.* y Sedley 1998b: 79.

**5** nostri putant id de quo Panaetium addubitare dicebant Cf. **15.1** y **15.2** (con comentario de Kidd en 1988: 118-120). Nótese en **15.2** que Posidonio, cercano a Panecio, no sólo *no* duda de la conflagración, sino que parece adoptar la línea dura de Cleantes, según la cual la conflagración conlleva destrucción.

**7** ita relinqui nihil praeter ignem. Aunque parece que el fuego de la conflagración en Cleantes es calor, no flama, supuesto que se apoya en el argumento de Cleantes citado por Cicerón en **15.12**, existen testimonios sobre Cleantes que sugieren que es flama y no calor. Cf. Filón en **18.4**, quien atribuye a Cleantes la idea de que en la conflagración el cosmos se transforma en φλόξ y Estobeo en **15.2**, donde se describe a la conflagración en Cleantes como un estado en el cual ἐκφλογισθέντος τοῦ παντὸς (además de que aquí, en **18.2**, se hace alusión a la natureleza 'flamígera' de los astros). Sin embargo, el término φλόξ no significa necesariamente flama. Véase LSJ *s. v.* 3 y Homero, *Il.* 8.135 con comentario en Graz 1965: 200.

## 18.3 Alejandro de Afrodisia, *in Meteor.* 61, 34-62,11 (*SVF* 2. 594)

Ὅθεν τοὺς ἐπὶ μικρὸν βλέποντάς φησι καὶ ἀπὸ τῶν μικρῶν περὶ τῶν ὅλων πειρωμένους λέγειν τῆς τοιαύτης κατὰ τὴν γῆν μεταβολῆς, καθ' ἣν τὰ μὲν ἐλώδη καὶ ὑγρὰ οἰκήσιμά τε καὶ σύμμετρα γίνεται διὰ ξηρότητα, τὰ δὲ πρότερον συμμέτρως ἔχοντα ἀοίκητα διὰ τὴν τῆς ξηρότητος ἐπίτασιν, αἰτίαν λέγειν εἶναι τὴν τοῦ ὅλου μεταβολήν τε καὶ φθοράν. ἡγοῦνται γὰρ σημείοις τούτοις χρώμενοι ἐκπύρωσιν γίνεσθαι τοῦ ὅλου, ὡς Ἡράκλειτος μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς ἐκείνου δόξης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς μετ' αὐτόν. καὶ ἐκ τούτου λέγουσιν, ὡς ὄντος γενητοῦ τε καὶ φθαρτοῦ τοῦ παντός, ὡς τοῦ τῆς γῆς τὰ μὲν ξηραίνεσθαι, τὰ δὲ πάλιν ἐξυγραίνεσθαι αἰτίαν χρὴ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν ἡγεῖσθαι· ἄτοπον γὰρ διὰ βραχείας μεταβολὰς κινεῖν τὸ πᾶν καὶ γενητόν τε καὶ φθαρτὸν ποιεῖν. τὸ γὰρ τῆς γῆς μέγεθος οὐδέν ἐστιν ὡς πρὸς ὅλον τὸν οὐρανὸν παραβαλλόμενον· κέντρου γοῦν αὐτὴν λόγον ἔχειν φασὶν ὡς πρὸς τὸ πᾶν.

**3** post ἐλώδη add. τε AWa / οἰκήμασι A **7** οἱ δὲ] καὶ οἱ I **9** ὡς von Arnim cum *a* : οὐ μὴν Hayduck cum cett.

**6** σημείοις τούτοις χρώμενοι Como ocurre en la teoría de Cleantes expuesta en **18.2**, aquí se usa como prueba de la conflagración el resecamiento progresivo del cosmos que se observa en el incremento de la sequedad sobre la tierra (τὴν τῆς ξηρότητος ἐπίτασιν). En la oración anterior, sin embargo, se invierte la idea al presentarse la destrucción del cosmos como *causa* de este resecamiento. Sobre este tema, véase. Aristóteles, *Meteor.* 1.14 y muy especialmente 352a28-31 (el pasaje comentado por Alejandro en este texto). Cf. Sorabji 1983: 183.

## 18.4 Filón, *DAM* 86-93 (*SVF* 1.511, 2.611-612)

τὸν δὲ λόγον ἀκριβέστερον ὧδε διερευνητέον· πυρὸς τριττὸν εἶδος· τὸ μὲν ἄνθραξ, τὸ δὲ φλόξ, τὸ δὲ αὐγή. ἄνθραξ μὲν οὖν ἐστι πῦρ ἐν οὐσίᾳ γεώδει, ὃ τρόπον ἕξεως πνευματικῆς πεφώλευκε καὶ ἐλλοχᾷ δι' ὅλης ἄχρι περάτων τεταμένον· φλὸξ δέ ἐστιν ὅπερ ἐκ τροφῆς αἴρεται μετεωριζόμενον· αὐγὴ δὲ τὸ ἀποστελλόμενον ἐκ φλογός, συνεργὸν ὀφθαλμοῖς εἰς τὴν τῶν ὁρατῶν ἀντίληψιν. μέσην δὲ χώραν αὐγῆς τε καὶ ἄνθρακος εἴληχε φλόξ· σβεσθεῖσα μὲν γὰρ εἰς ἄνθρακα τελευτᾷ, ζωπυρουμένη δ' ἔχει φέγγος, ὃ τὴν καυστικὴν ἀφῃρημένον δύναμιν ἀστράπτει. εἰ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν οὖν τὸν κόσμον ἀναλύεσθαι φαῖμεν, ἄνθραξ μὲν οὐκ ἂν γένοιτο, διότι παμπληθὲς ὑπολείψεται τοῦ γεώδους, ᾧ τὸ πῦρ ἐγκατειλῆφθαι συμβέβηκεν, ἀρέσκει δὲ μηδὲν τότε τῶν ἄλλων ὑφεστάναι σωμάτων, ἀλλὰ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα εἰς ἄκρατον πῦρ ἀναλελύσθαι. καὶ μὴν οὐδὲ φλόξ· ἅμμα γὰρ τροφῆς ἐστι, μηδενὸς δὲ καταλειφθέντος, ἀτροφήσασα αὐτίκα ἀποσβεσθήσεται. τούτοις ἕπεται τὸ μηδ' αὐγὴν ἀποτελεῖσθαι· καθ' ἑαυτὴν γὰρ ὑπόστασιν οὐκ ἔχει, ῥεῖ δὲ ἀπὸ τῶν προτέρων, ἄνθρακος καὶ φλογός, ἀφ' οὗ μὲν ἐλάττων, πολλὴ δ' ἀπὸ φλογός· χεῖται γὰρ ἐπὶ μήκιστον· ἐκείνων δ', ὡς ἐδείχθη, κατὰ τὴν



ἐκπύρωσιν οὐκ ὄντων, οὐδ' ἂν αὐγὴ γένοιτο· καὶ γὰρ ἡ μεθημερινὴ πολλὴ καὶ βαθεῖα αὐγή, τὸν ὑπὸ γῆς ἡλίου δρόμον ἰόντος, εὐθὺς ἀφανίζεται νυκτὶ καὶ μάλιστα ἀσελήνῳ. οὐ τοίνυν ἐκπυροῦται ὁ κόσμος, ἀλλ' ἔστιν ἄφθαρτος· εἰ δ' ἐκπυρωθήσεται, ἕτερος οὐκ ἂν γένοιτο.

Διὸ καί τινες τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὀξυδερκέστερον ἐκ μακροῦ θεασάμενοι τὸν ἐπιφερόμενον ἔλεγχον ἠξίωσαν ὥσπερ θανατῶντι κεφαλαίῳ βοηθήματα προευτρεπίζεσθαι· τὰ δ' οὐδὲν ἦν ὄφελος. ἐπειδὴ γὰρ αἴτιον κινήσεώς ἐστι τὸ πῦρ, κίνησις δὲ γενέσεως ἀρχή, γενέσθαι δ' ἄνευ κινήσεως ὁτιοῦν ἀδύνατον, ἔφασαν ὅτι μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν, ἐπειδὰν ὁ νέος κόσμος μέλλῃ δημιουργεῖσθαι, σύμπαν μὲν τὸ πῦρ οὐ σβέννυται, ποσὴ δέ τις αὐτοῦ μοῖρα ὑπολείπεται· πάνυ γὰρ ηὐλαβήθησαν, μὴ σβεσθέντος ἀθρόου μείνῃ τὰ πάντα ἡσυχάσαντα ἀδιακόσμητα, τοῦ τῆς κινήσεως αἰτίου μηκέτ' ὄντος. εὑρεσιλογούντων δὲ πλάσματα ταῦτ' ἐστὶ καὶ κατὰ τῆς ἀληθείας τεχναζόντων. τί δήποτε; ὅτι τὸν κόσμον ἐκπυρωθέντα γενέσθαι μὲν ἄνθρακι παραπλήσιον ἀμήχανον, ὡς δέδεικται, γεώδους πολλῆς ἂν ὑπολειφθείσης οὐσίας, ᾗ δεήσει τὸ πῦρ ἐλλοχᾶν, ἴσως δ' οὐδ' ἐκπυρώσεως τότε κρατούσης, εἴ γε μένει τὸ στοιχείων βαρύτατον καὶ δυσαναλωτότατον ἔτι, γῆ μὴ διαλυθεῖσα, μεταβάλλειν δὲ ἢ εἰς φλόγα ἢ εἰς αὐγὴν ἀναγκαῖον, εἰς μὲν φλόγα, ὡς ᾤετο Κλεάνθης, εἰς δ' αὐγήν, ὡς ὁ Χρύσιππος. ἀλλ' εἴ γε φλὸξ γίνεται, τραπομένη πρὸς σβέσιν ἅπαξ οὐκ ἐκ μέρους ἀλλ' ἀθρόα σβεσθήσεται· συνυπάρχει γὰρ τῇ τροφῇ· διὸ πολλῆς μὲν οὔσης ἐπιδίδωσι καὶ χεῖται, στελλομένης δὲ μειοῦται. τεκμηριώσαιτο δ' ἄν τις ἀπὸ τῶν παρ' ἡμῖν τὸ γινόμενον· ὁ λύχνος, ἕως μέν τις ἔλαιον ἄρδει, περιφεγγεστάτην δίδωσι φλόγα, ἐπειδὰν δ' ἐπίσχῃ, δαπανήσας ὅσον τῆς τροφῆς λείψανον αὐτίκα κατεσβέσθη, μηδὲν μέρος ταμιευσάμενος τῆς φλογός. εἰ δὲ μὴ τοῦτο ἀλλ' αὐγὴ γίνεται, πάλιν ἀθρόα μεταβάλλει. διὰ τί; ὅτι ὑπόστασιν ἰδίαν οὐκ ἔχει, γεννᾶται δ' ἐκ φλογός, ἧς ὅλης δι' ὅλων σβέσιν λαμβανούσης, ἀνάγκη καὶ τὴν αὐγὴν μὴ κατὰ μέρος ἀλλ' ἀθρόαν ἀναιρεῖσθαι· ὃ γὰρ πρὸς τροφὴν φλόξ, τοῦτο αὐγὴ πρὸς φλόγα· καθάπερ οὖν τροφῇ συναναιρεῖται φλόξ, καὶ αὐγὴ φλογί. ὥστ' ἀμήχανον παλιγγενεσίαν τὸν κόσμον λαβεῖν, μηδενὸς ἐντυφομένου σπερματικοῦ λόγου, πάντων δὲ δαπανηθέντων, τῶν μὲν ἄλλων ὑπὸ πυρός, αὐτοῦ δ' ὑπ' ἐνδείας. ἐξ ὧν ἐστι δῆλον, ὅτι ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος ὢν διατελεῖ.

**3** οὐσίᾳ om. UE / ὃ] ὃν E **10** τοῦ γεώδους] τὸ γεῶδες coni. Mangey **11** ἐγκατειλῆφθαι E : ἐγκατειλεῖσθαι MUH : ἐγκατελελεῖσθαι vid. P **13** ἅμμα PE : ἅμμα U : ἅμα MH / τροφῆς codd. : τροφή Turnebus : τροφῇ Mangey **16-17** ἀφ' οὗ – φλογός om. M **37** ἅπαξ] ἅπερ M **42** κατεσβέσθη M : κατέσβη U : ἔσβη P : κατέσβησε H : κατέσβεσε Turnebus

## 18.5 Hipólito, *Ref.* 1.21.3-5 (*SVF* 2.598)

Τὴν δὲ ψυχὴν λέγουσι μὲν ἀθάνατον, εἶναι δὲ σῶμα καὶ γενέσθαι ἐκ τῆς περιψύξεως τοῦ ἀέρος τοῦ περιέχοντος· διὸ καὶ καλεῖσθαι ψυχήν. ὁμολογοῦσι δὲ καὶ μετενσωμάτωσιν γίνεσθαι, ὡρισμένων οὐσῶν τῶν ψυχῶν. προσδέχονται δὲ ἐκπύρωσιν ἔσεσθαι καὶ κάθαρσιν τοῦ κόσμου τούτου, οἱ μὲν παντός, οἱ δὲ μέρους· καὶ κατὰ μέρος <γὰρ> αὐτὸν καθαίρεσθαι λέγουσιν. καὶ σχεδὸν τὴν φθορὰν καὶ τὴν ἑτέρου ἐξ αὐτῆς γένεσιν κάθαρσιν ὀνομάζουσιν. σώματα δὲ πάντα ὑπέθεντο καὶ σῶμα διὰ σώματος μὲν χωρεῖν, ἀλλὰ ἀνάκρασιν εἶναι καὶ πεπληρῶσθαι πάντα καὶ μηδὲν εἶναι κενόν. ταῦτα καὶ οἱ Στωϊκοί.

1 λέγουσι μέν<ειν μετ>ὰ θάνατον Roeper / ἀθάνατον, εἶναι δὲ σῶμα καὶ γενέσθαι Marcovich cum codd. : ἀθάνατον εἶναι. σῶμα δὲ λέγουσι γενέσθαι Cedrenus : ἀθάνατον εἶναι, σῶμα δέ, καὶ γενέσθαι Diels **3** καὶ μὴ ἐνσωμάτωσιν T **4** ἐμπύρωσιν O **5** γὰρ Marcovich : δὲ codd. **7** καθάρσιον codd. corr. Roeper

## 18.6 Plutarco, *SR* 1052B-D (*SVF* 2.604, 1068; LS 46E)

καὶ μὴν ἐν τῷ τρίτῳ περὶ Θεῶν ὁ Χρύσιππος περὶ τοῦ τρέφεσθαι τοὺς ἄλλους θεοὺς τάδε λέγει· "τροφῇ τε οἱ μὲν ἄλλοι θεοὶ χρῶνται παραπλησίως, συνεχόμενοι δι' αὐτήν· ὁ δὲ Ζεὺς καὶ ὁ κόσμος καθ' ἕτερον τρόπον <*> ἀναλισκομένων καὶ ἐκ πυρὸς γινομένων." ἐνταῦθα μὲν ἀποφαίνεται πάντας τοὺς ἄλλους θεοὺς τρέφεσθαι πλὴν τοῦ κόσμου καὶ τοῦ Διός· ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ Προνοίας τὸν Δία φησὶν αὔξεσθαι, μέχρι ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ· "ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μέν ἐστι ψυχῆς χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μὲν αὔξεται δὲ συνεχῶς μέχρι ἂν εἰς αὐτὴν καταναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ ῥητέον ἀποθνῄσκειν τὸν κόσμον". τίς ἂν οὖν ἐναντιώτερα λέγων ἑαυτῷ φανείη τοῦ τὸν αὐτὸν θεὸν νῦν μὲν αὔξεσθαι νῦν δὲ μὴ τρέφεσθαι λέγοντος; καὶ τοῦτ' οὐ δεῖ συλλογίζεσθαι· σαφῶς γὰρ αὐτὸς ἐν τῷ αὐτῷ γέγραφεν· "αὐτάρκης δ' εἶναι λέγεται μόνος ὁ κόσμος διὰ τὸ μόνος ἐν αὐτῷ πάντ' ἔχειν ὧν δεῖται, καὶ τρέφεται ἐξ αὑτοῦ καὶ αὔξεται, τῶν [ἄλλων] μορίων εἰς ἄλληλα καταλλαττομένων." οὐ μόνον οὖν ἐν ἐκείνοις τοὺς ἄλλους θεοὺς ἀποφαίνων τρεφομένους πλὴν τοῦ κόσμου καὶ τοῦ Διός, ἐν τούτοις δὲ καὶ τὸν κόσμον λέγων τρέφεσθαι μάχεται πρὸς αὑτόν· ἀλλ' ἔτι μᾶλλον, ὅτι τὸν κόσμον αὔξεσθαί φησιν ἐξ αὑτοῦ τρεφόμενον. τοὐναντίον δ' εἰκὸς ἦν τοῦτον μόνον μὴ αὔξεσθαι τὴν αὑτοῦ φθίσιν ἔχοντα τροφήν, τοῖς δ' ἄλλοις θεοῖς ἔξωθεν τρεφομένοις ἐπίδοσιν γίνεσθαι καὶ αὔξησιν καὶ μᾶλλον εἰς τούτους καταναλίσκεσθαι τὸν κόσμον, εἴ γ' ἐκείνῳ μὲν ἐξ αὑτοῦ τούτοις δ' ἀπ' ἐκείνου λαμβάνειν ἀεί τι καὶ τρέφεσθαι συμβέβηκε.

**4** <ἡμῖν> ante παραπλησίως add. Reiske **5** <*> lac. ind. Xylander : <ἀνὰ μέρος τῶν πάντων εἰς πῦρ> suppl. von Arnim : <συνέχονται τῶν κατὰ περιόδους τινὰς εἰς πῦρ> suppl. Cherniss **6** γενομένων F$^2$aAn **7** ἄλλους om. B **10** χωρισμὸς ψυχῆς g **12** καταναλώσῃ g : ἐξαναλώσῃ codd. alter. **12-23-24** αὐτὴν et αὐτόν et αὐτοῦ] ἑαυτὴν et ἑαυτόν et ἑαυτοῦ **14-15** νῦν μὲν –λέγοντος XgB om. codd. alter. **19** [ἄλλων] del. Pohlenz **23** ἀλλὰ τί g **25** φύσιν g

Sobre la teoría de la conflagración de Crisipo, cf. Plutarco, *CN* 1077B-C y **3.18** así como las referencias señaladas en la nn. a y b de Cherniss *ad loc.* Para el tema del alma del cosmos, cf. también **12.3**, **18.8** y **18.12**.

**5** <*> Para suplir esta laguna, en la traducción usamos la conjetura de Cherniss: συνέχονται τῶν κατὰ περιόδους τινὰς εἰς πῦρ.

## 18.7 Eusebio, *PE* 15.18.1-3 (*SVF* 2.596; LS 46K)

Ἀρέσκει δὲ τοῖς πρεσβυτάτοις τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως ταύτης ἐξαιθεροῦσθαι πάντα, κατὰ περιόδους τινὰς τὰς μεγίστας εἰς πῦρ αἰθερῶδες ἀναλυομένων πάντων. Καὶ ἑξῆς ἐπάγει·



Ἐκ τούτων δὲ δῆλον ὅτι Χρύσιππος ἐπὶ τῆς οὐσίας οὐ ταύτην παρείληφε τὴν σύγχυσιν· ἀδύνατον γάρ· ἀλλὰ τὴν ἀντὶ τῆς μεταβολῆς λεγομένην. οὐ γὰρ ἐπὶ τῆς τοῦ κόσμου κατὰ περιόδους τὰς μεγίστας γινομένης φθορᾶς κυρίως παραλαμβάνουσι τὴν φθορὰν οἱ τὴν εἰς πῦρ ἀνάλυσιν τῶν ὅλων δογματίζοντες, ἣν δὴ καλοῦσιν ἐκπύρωσιν, ἀλλ' ἀντὶ τῆς κατὰ φύσιν μεταβολῆς χρῶνται τῇ προσηγορίᾳ τῆς φθορᾶς. ἀρέσκει γὰρ τοῖς Στωϊκοῖς φιλοσόφοις τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν, οἷον εἰς σπέρμα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἵα τὸ πρότερον ἦν. καὶ τοῦτο τὸ δόγμα τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως οἱ πρῶτοι καὶ πρεσβύτατοι προσήκαντο, Ζήνων τε καὶ Κλεάνθης καὶ Χρύσιππος.

**6** τὰς μεγίστας Stephanus : τῆς μεγίστης codd **6-9** οὐ – τῆς φθορᾶς om. B **10** ἐκ τούτου αὐτὴν] αἱ τούτου αὐτοῦ B **13-14** τὸν – ὅλων om. B

**5** τὴν ἀντὶ τῆς μεταβολῆς λεγομένην A primera vista, esto implica una cofusión que no conlleva destrucción "en sentido estricto" (κυρίως) de los ingredientes. Sólo la cofusión "respecto de la substancia" (ἐπὶ τῆς οὐσίας) la conllevaría. La distinción no es del todo clara. Una forma de entenderla es que si bien los ingredientes de la cofusión "en el sentido de transformación" no siguen existiendo como tales dentro de ella, no se destruyen *en un sentido estricto* porque vuelven a generarse cuando, al concluir la conflagración, el fuego inicia la reordenación del cosmos. En cambio, la cofusión "respecto de la substancia" sí implicaría una destrucción en sentido estricto, que sería permanente, sin nunca volver a generarse. (Este tipo de destrucción no tiene cabida dentro de la filosofía estoica ortodoxa, pues significaría el abandono de la doctrina del eterno retorno. Véase capítulo 19.)

**8-9** ἀντὶ τῆς κατὰ φύσιν μεταβολῆς χρῶνται τῇ προσηγορίᾳ τῆς φθορᾶς Se trata de la destrucción en sentido "no estricto". Además de ésta, hay otras dos fuentes sobre el concepto estoico de φθορά: el texto **3.6** de Estobeo sobre Posidonio y el **18.12** de Filón sobre Boeto. En ninguna de ellas se menciona explícitamente la distinción que aparece aquí.

## 18.8 Plutarco, *SR* 1053B-C (*SVF* 2.605; LS 46F)

καὶ μὴν ὅταν ἐκπύρωσις γένηται, διόλου ζῆν καὶ ζῷον <ἔμψυχον τὸν κόσμον> εἶναί φησι σβεννύμενον δ' αὖθις καὶ παχυνόμενον εἰς ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τὸ σωματοειδὲς τρέπεσθαι. λέγει δ' ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Προνοίας· "διόλου μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης <γένηται>, εὐθὺς καὶ ψυχή ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν· ὅτε δέ, μεταβαλὼν εἴς τε τὸ ὑγρὸν <καὶ τὸ γεῶδες> καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχήν, τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μετέβαλεν ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον." ἐνταῦθα δήπου σαφῶς τῇ μὲν ἐκπυρώσει καὶ τὰ ἄψυχα τοῦ κόσμου φησὶν εἰς τὸ ἔμψυχον τρέπεσθαι, τῇ δὲ σβέσει πάλιν καὶ τὴν ψυχὴν ἀνίεσθαι καὶ ἀνυγραίνεσθαι, μεταβάλλουσαν εἰς τὸ σωματοειδές.

**1-2** διόλου ζῆν καὶ ζῷον εἶναί φησι codd.: διόλου ζῆν καὶ ζῷον εἶναί φησι <τὸν κόσμον> von Arnim : διόλου ζῆν καὶ ζῷον <ἔμψυχον τὸν κόσμον> εἶναί φησι Pohlenz : διόλου, <τὸν κόσμον διόλου> ζῆν καὶ ζῷον εἶναί φησι Long-Sedley cum Cherniss **5** γὰρ om. g / ἂν FXg : ὢν Cherniss et Long-Sedley cum AβγNBE **6** <γένηται> add. Pohlenz **7-8** <καὶ τὸ γεῶδες> add. Pohlenz **9** μετέβαλεν Reiske : μεταβάλοι gX$^3$ : μεταβάλλων codd. alt. / συνιστάναι X$^1$F

**2-3** ζῷον <ἔμψυχον τὸν κόσμον> εἶναι Sobre la idea de que el cosmos es un animal y, por ende, un ser dotado de alma, cf. **12.3**, **18.6**, **18.12** y **30.29**.

**6-7** ψυχή ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν En Mansfeld 1979: 174-83 (cf. 1981: 304-309 y 1999: 468) se argumenta que, al transformarse en su propia alma y principio conductor, el cosmos llega al punto más alto y positivo que puede alcanzar en el interior de cada ciclo, de modo que la razón que tendría el dios de Crisipo para causar la conflagración es que representa un estado de cosas *mejor* que el orden actual del

cosmos (cf. *SVF* 2. 1052 y Cicerón, *ND* 2.29, en que se atribuye a Cleantes que el fuego que consume al cosmos en la conflagración es, de hecho, su ἡγεμονικόν). Para una discusión crítica de esta interpretación, cf. Long 1985: 24-25. Otra razón por la cual podría considerarse a la conflagración como algo positivo es que permite purgar al cosmos de la maldad que se acumula en él a lo largo de cada ciclo. Cf. Plutarco, *CN* 1067A (*SVF* 2. 606) e Hipólito, *Ref.* 1.21.3-4 (*SVF* 2. 598). Sin embargo, la idea de que la conflagración es una purificación (κάθαρσις) parece ser cristiana, no estoica. Véanse Mansfeld 1983: 220 y Long 1985: 34 n. 68. Además, según Crisipo (*ap.* Plutarco, *CN* 1065B), la eliminación del mal acarrearía la del bien y, por lo tanto, el cosmos no podría ser "mejor" durante la conflagración.

**18.9 DL 7.141 (*SVF* 2.589; LS 46J)**

Οὗ γὰρ τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, καὶ τὸ ὅλον· τὰ δὲ μέρη τοῦ κόσμου φθαρτά (εἰς ἄλληλα γὰρ μεταβάλλει)· φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος. Καὶ <ἔτι·> εἴ τι ἐπιδεκτικόν ἐστι τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς, φθαρτόν ἐστι· καὶ ὁ κόσμος δέ· ἐξαυχμοῦται γὰρ καὶ ἐξυδατοῦται. <φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος>.

**2** <ἔτι·> suppl. Marcovich **4** <φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος> suppl. von Arnim

**1-2** Οὗ τε τὰ μέρη φθαρτά ἐστι – φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος Otra versión de este argumento, casi idéntica a ésta, es desarrollada y atacada por Teofrasto *ap.* Filón, *DAM* 117 y 124: χρῶνται <sc. τοὺς γένεσιν καὶ φθορὰν τοῦ κόσμου κατηγοροῦντας> λόγῳ τοιῷδε: φθείρεται πάντως ἐκεῖνο, οὗ πάντα τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, φθαρτά ἐστι, φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος ἐστίν. Según se indica en Sedley 1998: 167 (contra Zeller 1876 y Long y Sedley 1987: 2. 275), esto es una fuerte razón para dudar de que este argumento se originó con los estoicos. En todo caso, no todos los estoicos aceptaron este argumento. De hecho Boeto, quien sostuvo que el cosmos es indestructible, parece haberlo atacado. Cf. nuestras nn. al texto **8.12**. Sobre el origen de la versión del argumento atacada por Teofrasto, véase la discusión en Sedley 1998b: 178-179, quien propone Platón, *Tim.* 28B.

**2** <ἔτι·> Lo que sigue, de acuerdo con Marcovich, es otro argumento, distinto del anterior, y cuyo posible origen es *Met.* 1074b25-27, en el cual Aristóteles sostiene que el objeto del pensamiento divino debe ser inmutable porque, dado que ese objeto es lo más valioso que puede haber, un cambio en él sería un cambio para peor (εἰς χεῖρον γὰρ μεταβολή). Siguiendo esta idea de Aristóteles, si algo es susceptible de "recibir la transformación hacia lo peor", no puede ser lo más valioso que existe y, por lo tanto, cabe que se destruya. Véase también Aristóteles, fragmento 19c Ross.

**18.10 Eusebio, *PE* 15.18.3 (*SVF* 3 Zeno Tarsiensis 5)**

τὸν μὲν γὰρ τούτου μαθητὴν καὶ διάδοχον τῆς σχολῆς Ζήνωνά φασιν ἐπισχεῖν περὶ τῆς ἐκπυρώσεως τῶν ὅλων.

**18.11 Filón, *DAM* 77 (*SVF* 3 Diogenes Babylonius 27)**

λέγεται δὲ καὶ Διογένης ἡνίκα νέος ἦν συνεπιγραψάμενος τῷ δόγματι τῆς ἐκπυρώσεως ὀψὲ τῆς ἡλικίας ἐνδοιάσας ἐπισχεῖν.

**18.12 Filón, *DAM* 78-84 (*SVF* 3 Boëthus Sidonius 7)**

ἀποδείξεσι δ' οἱ περὶ τὸν Βοηθὸν κέχρηνται πιθανωτάταις, ἃς αὐτίκα λέξομεν· εἰ, φασί, γενητὸς καὶ φθαρτὸς ὁ κόσμος, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τι γενήσεται, ὅπερ καὶ τοῖς Στωικοῖς ἀτοπώτατον εἶναι δοκεῖ. διὰ τί; ὅτι οὐδεμίαν φθοροποιὸν αἰτίαν εὑρεῖν ἔστιν, οὔτ' ἐντὸς οὔτ' ἐκτός, ἣ τὸν κόσμον ἀνελεῖ· ἐκτὸς μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν ὅτι μὴ τάχα που κενόν, τῶν στοιχείων ἀποκριθέντων εἰς αὐτὸν ὁλοκλήρων, εἴσω δ' οὐδὲν νόσημα τοιοῦτον, ὃ γένοιτ' ἂν αἴτιον θεῷ τοσούτῳ διαλύσεως. εἰ δ' ἀναιτίως φθείρεται, δῆλον ὅτι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἔσται ἡ γένεσις τῆς φθορᾶς, ὅπερ οὐδ' ἡ διάνοια παραδέξεται. Καὶ μήν φασιν, ὅτι γενικοὶ τρόποι φθορᾶς εἰσι τρεῖς· ὅ τε κατὰ διαίρεσιν καὶ ὁ κατὰ ἀναίρεσιν τῆς ἐπεχούσης ποιότητος καὶ ὁ κατὰ σύγχυσιν. τὰ μὲν οὖν ἐκ διεστηκότων, αἰπόλια, βουκόλια, χοροί, στρατεύματα, ἢ πάλιν ἐκ συναπτομένων σώματα παγέντα διαστάσει καὶ διαιρέσει λύεται·



κατὰ δὲ ἀναίρεσιν τῆς ἐπεχούσης ποιότητος ὁ μετασχηματιζόμενος κηρὸς ἢ καταλεαινόμενος, ἵνα μηδὲ ἑτεροειδῆ τινα παράσχῃ τύπον μορφῆς· κατὰ δὲ σύγχυσιν, ὡς ἡ παρὰ ἰατροῖς τετραφάρμακος· αἱ γὰρ δυνάμεις τῶν συνενεχθέντων ἠφανίσθησαν εἰς ἐξαιρέτου μιᾶς γένεσιν ἀποτελεσθείσης. ποίῳ δὴ τούτων ἄξιον τὸν κόσμον φθείρεσθαι φάναι; τῷ κατὰ διαίρεσιν; ἀλλ' οὔτε ἐκ διεστηκότων ἐστίν, ὡς τὰ μέρη σκεδασθῆναι, οὔτε ἐκ συναπτομένων, ὡς διαλυθῆναι, οὔτε τὸν αὐτὸν τρόπον τοῖς ἡμετέροις ἥνωται σώμασι· τὰ μὲν γὰρ ἐπικήρως τε ἐξ ἑαυτῶν ἔχει καὶ δυναστεύεται πρὸς μυρίων ὑφ' ὧν βλάπτεται, τοῦ δ' ἀήττητος ἡ ῥώμη πολλῇ τινι περιουσίᾳ πάντων κατακρατοῦσα. ἀλλ' ἀναιρέσει παντελεῖ τῆς ποιότητος; ἀλλ' ἀμήχανον τοῦτό γε· μένει γὰρ κατὰ τοὺς τἀναντία αἱρουμένους ἡ τῆς διακοσμήσεως ποιότης ἐπ' ἐλάττονος οὐσίας τῆς τοῦ Διὸς σταλεῖσα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν. ἀλλὰ τῷ κατὰ σύγχυσιν; ἄπαγε, δεήσει γὰρ πάλιν εἰς τὸ μὴ ὂν γίνεσθαι τὴν φθορὰν παραδέχεσθαι. τοῦ χάριν; ὅτι εἰ μὲν ἕκαστον ἐν μέρει τῶν στοιχείων ἐφθείρετο, μεταβολὴν ἐδύνατο τὴν εἰς ἕτερον δέχεσθαι, πάντων δὲ συλλήβδην ἀθρόων κατὰ σύγχυσιν ἀναιρουμένων, ἀναγκαῖον ὑπονοεῖν τὸ ἀδύνατον.

Ἔτι πρὸς τούτοις, ἐὰν ἐκπυρωθῇ, φασί, τὰ πάντα, τί κατ' ἐκεῖνον ὁ θεὸς πράξει τὸν χρόνον; ἢ τὸ παράπαν οὐδέν; καὶ μήποτ' εἰκότως· νυνὶ μὲν γὰρ ἕκαστα ἐφορᾷ καὶ πάντων οἷα γνήσιος πατὴρ ἐπιτροπεύει καί, εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν, ἡνιόχου καὶ κυβερνήτου τρόπον ἡνιοχεῖ καὶ πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα, ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ τοῖς ἄλλοις πλάνησι καὶ ἀπλανέσιν ἔτι δ' ἀέρι καὶ τοῖς <ἄλλοις> μέρεσι τοῦ κόσμου παριστάμενος καὶ συνδρῶν ὅσα πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διαμονὴν καὶ τὴν κατ' ὀρθὸν λόγον ἀνυπαίτιον διοίκησιν. πάντων δ' ἀναιρεθέντων, ὑπ' ἀργίας καὶ ἀπραξίας δεινῆς ἀβιώτῳ βίῳ χρήσεται· οὗ τί γένοιτ' ἂν ἀτοπώτερον; ὀκνῶ λέγειν, ὃ μηδὲ θέμις ὑπονοεῖν, ὅτι ἀκολουθήσει θεῷ θάνατος, εἴ γε καὶ ἠρεμία· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἐὰν ἀνέλῃς ψυχῆς, καὶ αὐτὴν πάντως συνανελεῖς· ψυχὴ δὲ τοῦ κόσμου· κατὰ τοὺς ἀντιδοξοῦντας ὁ θεός.

**7** θεῷ Cumont τῷ codd. **9** τῆς φθορᾶς] καὶ φθορᾶς Mangey **15** καταλεαινόμενος Diels : καὶ λεαινόμενος MHP **30** ἀναγκαῖον Reiter : ἀνάγκη codd. : ἀνάγκη τοῦτο ὑπονοεῖν ἀδύνατον Cumont **36** <ἄλλοις> add. Cumont **39** βίῳ] βίᾳ M **40** ὑπονοεῖν Cumont : εἰπεῖν codd.

**4-5** οὐδεμίαν φθοροποιὸν αἰτίαν εὑρεῖν ἔστιν, οὔτ' ἐντὸς οὔτ' ἐκτός Este argumento ya había sido expuesto por Filón en *DAM* 21-24 (aunque no en nombre de los discípulos de Boeto como es el caso aquí) y es el mismo que el ofrecido por Aristóteles en el fragmento 19a Ross. Véase también Platón, *Tim.* 32C-33B. Para una discusión de esta posible influencia de Aristóteles en el pensamiento estoico, cf. Mansfeld 1979: 136-144.

**26-30** El simple hecho de que las partes del cosmos (y, en particular, los elementos) se transformen las unas en las otras no implica que todas ellas se destruyan de golpe, como lo requiere la conclusión del argumento al que Filón está atacando (que puede ser el que aparece en **18.9** y tiene su origen en Teofrasto). Dicha conclusión expresa algo imposible según Boeto puesto que toda destrucción por transformación en otra cosa es necesariamente una transformación en *algo*.

**31-32** ἐὰν ἐκπυρωθῇ – ἢ τὸ παράπαν οὐδέν. La objeción parece sustentarse en que, si dios, a través del fuego, es la causa cohesiva del cosmos y si se concibe a la conflagración como un estado del cosmos en que dios deja de cohesionarlo para dejar que se destruya, como parece seguirse de una teoría como la de Cleantes, entonces debería concluirse que dios permanece inactivo durante la conflagración, lo cual iría en contra de su naturaleza como principio activo (véase capítulos 14 y 17). Sin embargo, la objeción no se sostiene porque una cosa no implicaría la otra. Véase Salles 2005b: 67 n. 15. Sobre la idea de que el dios estoico no puede estar inactivo, cf. Bénatouïl 2009.

**32** καὶ μήποτ' εἰκότως Esto contiene la conclusión del argumento. Nótese que μήποτε no tiene aquí el valor de "nunca" sino de "tal vez". Cf. LSJ *s.v.* I 3.

**41** τὸ ἀεικίνητον ψυχῆς La tesis de que el alma está siempre en movimiento figura en Platón, *Fdr.* 245C5, como una de las premisas centrales del argumento que se desarrolla en 245C5-246A2 a favor de que es inmortal. Cf. Cicerón, *ND* 2.32.

**42** ψυχὴ τοῦ κόσμου En el estoicismo el alma es una forma de hálito. Cf. capítulo 12. Para la idea de que el cosmos tiene un alma cf. **3.4**. La idea de un "alma del cosmos" aparece por vez primera en Platón, *Phl.*. 29A-30D, *Tim.* 30B-D y 34B-37C y *Leyes* X (896E-898C), aunque podría tener su origen en Diógenes de Apolonia (véase DK 64B5 aunque cf. DK 64B7). Al respecto, véase Eggers Lan 1999: 49-50 y nuestras nn. a **3.4**. La tesis sostenida por los estoicos –los "oponentes" aquí aludidos– de que *dios* es el alma del cosmos también aparece reflejada en los testimonios de Plutarco sobre Crisipo contenidos en los textos **18.6** y **18.8**.

**18.13 Filón, *DAM* 8-10 (*SVF* 2.620)**

Δημόκριτος μὲν οὖν καὶ Ἐπίκουρος καὶ ὁ πολὺς ὅμιλος τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλοσόφων γένεσιν καὶ φθορὰν ἀπολείπουσι τοῦ κόσμου, πλὴν οὐχ ὁμοίως· οἱ μὲν γὰρ πολλοὺς κόσμους ὑπογράφουσιν, ὧν τὴν μὲν γένεσιν ἀλληλοτυπίαις καὶ ἐπιπλοκαῖς ἀτόμων ἀνατιθέασι, τὴν δὲ φθορὰν ἀντικοπαῖς καὶ προσράξεσι τῶν γεγονότων· οἱ δὲ Στωικοὶ κόσμον μὲν ἕνα, γενέσεως δ' αὐτοῦ θεὸν αἴτιον, φθορᾶς δὲ μηκέτι θεόν, ἀλλὰ τὴν ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς οὖσι πυρὸς ἀκαμάτου δύναμιν χρόνων μακραῖς περιόδοις ἀναλύουσαν τὰ πάντα εἰς ἑαυτήν, ἐξ ἧς πάλιν ἀναγέννησιν κόσμου συνίστασθαι προμηθείᾳ τοῦ τεχνίτου. δύναται δὲ κατὰ τούτους ὁ μέν τις κόσμος ἀίδιος, ὁ δέ τις φθαρτὸς λέγεσθαι, φθαρτὸς μὲν ὁ κατὰ τὴν διακόσμησιν, ἀίδιος δὲ ὁ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν παλιγγενεσίαις καὶ περιόδοις ἀθανατιζόμενος οὐδέποτε ληγούσαις.

**8** πυρὸς ἀκαμάτου] πρὸς ἀκαμάστου U : πρὸς ἀκαμάτων E / ἀναλύουσαν MHP : ἀναλέγουσαν UE : ἀναλίσκουσαν Mangey **9** ἀναγέννησιν E : ἀναγέννησιν νῦν U : νῦν ἀναγέννησιν M: αὖ ἀναγέννησιν HP : αὖ νέαν γένεσιν Diels : τιν' ἀναγέννησιν Bücheler

**7** φθορᾶς δὲ μηκέτι θεὸν Esto implica un dualismo ajeno a las teorías ortodoxas de Cleantes y Crisipo (aunque un dualismo semejante a éste parezca insinuarse en Séneca, *ir.* 2.27 y *NQ* 6.3. 1 citados en Mansfeld 1979: 157-8). Véase también Platón, *Pol.* 269C4-D3 donde se sostiene que el cosmos se rige por dos ciclos sucesivos, uno de ellos causado y guiado por dios y, el otro, exactamente inverso a éste, por causas ajenas a la naturaleza divina.

**10** τοῦ τεχνίτου Sobre la distinción entre los dos tipos de fuego, cf. *DAM* 20 y nuestros textos **15.10** y **15.12**.

**11-12** ἀίδιος δὲ ὁ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν Aunque a primera vista pueda parecer extraño que la eternidad del cosmos se asocie justamente con su destrucción, la razón de ello es que su destrucción supone una regeneración (al concluir la conflagración, que dios no puede evitar, él debe retomar su actividad iniciando una reordenación del cosmos). Cf. los sentidos de cosmos distinguidos en **12.1**.

# Capítulo 19
# Determinismo, fatalismo y eterno retorno

## 19.1 Simplicio, *in cat.*406, 34-407, 5 (*SVF* 2. 198; *FDS* 881)

Respecto de las afirmaciones que se refieren al futuro, los estoicos admiten las mismas cosas que también [admiten] en los demás casos. En efecto, así como sucede con los opuestos que versan sobre cosas presentes y sobre cosas pasadas, así también sucede con las cosas futuras mismas y sus partes: o bien es el caso de que serán verdaderas o bien el caso de que no lo serán, si es que deben ser o falsas o verdaderas (en efecto, según ellos, las cosas futuras están determinadas). Esto es, si habrá una batalla naval mañana, es verdadero decir que la habrá. Pero si no la habrá, es falso decir que la habrá. Ahora bien, ciertamente o la habrá o no la habrá. Por consiguiente, una [de las afirmaciones] es verdadera y, la otra, falsa.

## 19.2 Cicerón, *Fat.* 20 (*SVF* 2. 952; LS 38G; *FDS* 884)

En efecto, Crisipo infiere [que existe una serie eterna de causas] de este modo: "Si hay movimiento sin causa, no toda proposición (a la que los dialécticos llaman ἀξίωμα) será o verdadera o falsa, pues aquello que no tiene causas eficientes, no será ni verdadero ni falso. Pero toda proposición *es* verdadera o falsa. Por consiguiente, no hay ningún movimiento sin causa."

## 19.3 Cicerón, *Fat.* 26 (LS 70G)

Puesto que esto es así, ¿por qué toda proposición no ha de ser o verdadera o falsa si no concedemos que toda cosa que sucede sucede por destino? "Porque", dice [Crisipo], "no pueden ser verdaderas en el futuro aquellas cosas que no tengan causas para ser en el futuro; de modo que aquellas que son verdaderas necesariamente tienen causas; y, por tanto, cuando hayan sucedido, lo habrán hecho por destino."

## 19.4 Calcidio, *in Tim.* 144 (*SVF* 2. 933; LS 54U)

De este modo, algunos consideran que se presupone una diferencia entre la providencia y el destino, cuando en realidad son una sola cosa. En efecto, la providencia será la voluntad de dios y, a su vez, su voluntad es la serie de causas y, por el hecho mismo de ser su voluntad, es providencia. Además, porque es la serie de causas, también se denomina 'destino'. Por consiguiente, aquellas cosas que son según destino también son el resultado de la providencia del mismo modo en que aquellas cosas que son según la providencia también son el resultado del destino. Así piensa Crisipo. Pero por cierto que otros, como Cleantes, [piensan] que lo que es resultado de la providencia también se da por destino, pero no por ello proviene de la providencia lo que se da por destino. Así, Cleantes.

## 19.5 Eusebio, *PE* 15. 14.2 (*SVF* 1.98; LS 46G; *FDS* 327A)

Enseguida [Zenón] también [afirma que] la totalidad del cosmos se conflagra de acuerdo con períodos predestinados y, de nuevo, vuelve a reordenarse, [que] el fuego primario es una suerte de esperma que contiene las razones de todas las cosas y las causas de lo que se han dado, de lo se da y de lo que se dará, [que] la concatenación e implicación mutua de todas las cosas es destino, conocimiento, verdad y una ley inevitable e ineludible de los seres, y [que] de este modo todas las cosas que están de acuerdo con el cosmos están perfectamente administradas como en una ciudad perfectamente legislada.

**19.6 Nemesio de Emesa, *NH* 111, 14-112, 3 (*SVF* 2. 625; LS 52C)**

Los estoicos afirman que los planetas, al reconstituirse en su misma constelación, a lo largo y a lo ancho, allí donde cada uno se hallaba al principio, cuando el cosmos se constituyó, en períodos determinados de tiempo, producen la conflagración y destrucción de las cosas. Y, desde el comienzo, el cosmos se reconstituye en lo mismo, y cuando, de la misma manera, los astros retoman su curso, cada una de las cosas que ocurrió en el período anterior termina ocurriendo indiscerniblemente. En efecto, nuevamente existirán Sócrates, Platón y cada uno de los seres humanos junto con las mismas personas, amigos y conciudadanos. Padecerá las mismas cosas, se cruzará con las mismas personas y emprenderá las mismas cosas; y toda ciudad, pueblo y campo se reconstituirá del mismo modo. La reconstitución del todo no se produce una sola vez sino muchas; mejor dicho, las mismas cosas se reconstituyen interminablemente un número infinito de veces. Los dioses, que no están sujetos a esta destrucción, por medio de su comprensión de un sólo período, conocen a partir de él todas las cosas futuras que existirán en los períodos subsecuentes. A decir verdad, no habrá nada ajeno a las cosas que se dieron primero, sino que todas [se darán] del mismo modo indisceriblemente hasta en los más ínfimos detalles.

**19.7 Estobeo, *Ecl.* 1. 171, 13-16 (*SVF* 2.597)**

Quienes afirman que la reordenación es eterna [también] afirman que son periódicos los lapsos de tiempo de acuerdo con los cuales todas las cosas se dan idénticamente y del mismo modo, y preservan el mismo orden del cosmos y la misma reordenación.

**19.8 Eusebio, *PE* 15.19.1-3 (*SVF* 2.599; LS 52D)**

La razón común, habiendo avanzado hasta este punto, esto es, habiendo la naturaleza común crecido y aumentado, terminó resecando todas las cosas y, habiéndolas tomado para sí, se dio en la totalidad de la substancia. Regresó a la razón primera antes mencionada y a esa expansión que produce el gran año, de acuerdo con el cual vuelve a darse la reconstitución a partir de y hacia ella. Y habiendo regresado, debido al orden a partir del cual empezó a reordenar [al cosmos] del mismo modo, vuelve a producir según la razón el mismo equilibrio, en virtud de que tales períodos de tiempo se dan desde la eternidad y sin cesar. En efecto, ni de la causa [de la reconstitución] ni de lo que administra [todas las cosas] es posible que haya un principio y un fin.

**19.9 Plutarco, *SR* 1049F-1050B (*SVF* 2.937)**

En efecto, primeramente, en el primer libro del tratado *Sobre la Naturaleza*, después de haber comparado la eternidad del movimiento con una poción que revuelve y agita de diversas maneras las cosas que se dan, [Crisipo] ha dicho estas cosas: "Dado que la administración del todo se lleva a cabo de esta manera, es necesario que, sea cual sea el estado en que nos hallemos, estemos en ese estado de acuerdo con esa administración, sea que estemos enfermos contra nuestra naturaleza individual o que estemos incapacitados o que nos hayamos vuelto gramáticos o músicos." Y de nuevo, poco después: "De acuerdo con esta teoría, como afirmé, diremos cosas similares tanto de nuestra virtud como de nuestro vicio y, en conjunto, de las habilidades y de la falta de ellas". Y poco después, eliminando toda ambigüedad [añade]: "En efecto, ninguna de las cosas particulares, ni la más pequeña, puede suceder de otro modo más que de acuerdo con la naturaleza común y según la razón de ésta. El hecho de que la naturaleza común y la razón común de la naturaleza sea destino, providencia y Zeus, no ha pasado inadvertido ni siquiera a quienes adoptan una postura diametralmente opuesta [a la nuestra]".

**19.10 Plutarco, *SR* 1056C (*SVF* 2. 937)**

Él [Crisipo] escribe muchas cosas que concuerdan que éstas y al final afirma que nada, ni siquiera la cosa más pequeña, puede ofrecer resistencia o estar sujeta al cambio de otra manera más que de acuerdo con la razón de Zeus, la cual es lo mismo que el destino. Además, la causa preliminar es más débil que la perfecta y no cumple su propósito al ser dominada por otras [causas] que la obstruyen, pero el destino, declara él, es una causa invencible, inimpedible e inflexible y llama [al destino] Indoblegable, Ineludible, Necesidad y Fatalidad, estableciéndolo como límite de todas las cosas.



**19.11 Plutarco, *SR* 1056D-E (*SVF* 2. 935)**

No una vez ni dos, sino por doquier, y sobretodo en todos los libros de la *Física*, Crisipo ha escrito que, para las naturalezas y cambios particulares, surgen muchos obstáculos e impedimentos, pero para la naturaleza y cambio del todo, ninguno.

**19.12 Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 181, 15-182, 4 (*SVF* 2. 979; LS 62G)**

En efecto, afirman, puesto que las naturalezas de los seres y de las cosas que se dan son distintas y diversas (pues no son las mismas las naturalezas de los seres animados y las de los inanimados, pero a su vez tampoco son las mismas las de todos los animados, pues las diferencias específicas de los seres revelan las diferencias de sus mismas naturalezas), las cosas que se dan por cada uno de los seres, se dan según su naturaleza propia: las que se dan por la piedra, según la de la piedra, las que se dan por el fuego, según la del fuego, y las que se dan por el animal, según la del animal. Dicen que ninguna de las cosas que se dan por cada uno de los seres de acuerdo con su naturaleza propia, puede ser de otro modo, sino que cada una de las cosas que se dan por ellos se da necesariamente, pero de acuerdo con la necesidad que procede, no de la coacción, sino del hecho de que lo que está naturalmente constituido de determinada manera no es capaz de ser movido en ese momento de alguna otra manera y no de ésa, al darse ciertas circunstancias, las cuales es imposible que no se den en él. Ni siquiera la piedra, en efecto, si es tirada desde cierta altura, es capaz de no moverse hacia abajo cuando nada se lo impide, <pues,> en virtud de que tiene peso en sí misma (y ésta es <la causa natural de> este tipo de movimiento), cuando también están presentes los factores causales externos que cooperan con la piedra para su movimiento natural, es necesario que la piedra se mueva, como debe por naturaleza. Es totalmente necesario que estén presentes en ella estas causas por las cuales se mueve en ese momento: no sólo no es capaz de no moverse estando éstas presentes, sino que también es por necesidad que se mueve en ese momento, y que tal movimiento se dé por el destino a través de la piedra. El mismo argumento también se aplica a las demás cosas. Tal como es en el caso de los seres inanimados, afirman, así también lo es en el caso de los animales.

**19.13 Nemesio de Emesa, *NH* 105, 18-22**

En efecto, cuando las mismas causas circundantes se hallan presentes, entonces, como sostienen ellos, es completamente necesario que las mismas cosas se generen, esto es, dado que a estas cosas les ha tocado ser así de este modo desde la eternidad, no es posible que, en un momento dado, [se den] de este modo pero que, en otro, [se den] de otro modo y también es necesario que se genere el impulso del animal de este modo, al estar presentes, en cualquier parte y de cualquier modo, las causas circundantes.

**19.14 Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 191, 30-192, 14 (*SVF* 2.945; LS 55N)**

Afirman ciertamente que este cosmos, al ser uno y contener en sí mismo a todos los seres, al ser administrado por una naturaleza viviente, racional e inteligente, contiene la administración eterna de los seres, que avanza según cierta concatenación y orden, siendo causas las cosas que se dan primero de las cosas que se dan después, y, en este sentido, estando unidas todas las cosas entre ellas. No hay ninguna cosa en el cosmos que se dé de modo que alguna otra cosa no se siga necesariamente de ella y esté en contacto con ella como con una causa, ni, a su vez, ninguna de las cosas que sobreviene es capaz de liberarse de las cosas que

la han precedido, de forma que no se siga de ninguna de ellas, como si no estuviera unida con ellas. Por el contrario, a toda cosa que se da le sigue alguna otra, atada ésta a aquélla por necesidad como a su causa, y todo lo que se da tiene algo que le precede, con lo cual está enganchado como con su causa. De las cosas que se dan en el cosmos, nada es ni se da sin causa, debido al hecho de que, de las cosas que se dan en él, no hay ninguna que esté liberada o separada de todas las cosas que le han precedido. En efecto, el cosmos se despedazaría y se dividiría y dejaría de permanecer siempre uno, administrado según un orden y un único sistema, si alguien introdujera un movimiento sin causa, el cual sería introducido si todos los seres y todas las cosas que se dan no tuvieran determinadas causas que los precedieran y a las cuales siguen por necesidad.

**19.15 Simplicio, *in Phys.* 886, 12-16 (*SVF* 2. 627; LS 52E)**

En efecto, estos [estoicos] que dicen que el mismo yo vuelve a darse durante la regeneración, investigan con razón si acaso el que soy ahora y el que seré entonces es uno numéricamente, debido a que soy el mismo por la substancia, o si seré diferente debido a la reordenación que tiene lugar de una a otra creación del cosmos.

**19.16 Orígenes, *C. Cel.* 4. 68 (*SVF* 2. 626; LS 52G)**

En efecto, después de la conflagración del todo, ocurrida innumerables veces y habiendo de ocurrir innumerables veces, el mismo orden de todas las cosas ha existido y existirá desde el principio al fin. Sin embargo, intentando subsanar de algún modo las incongruencias, los estoicos, no sé cómo, afirman que, en cada período, todos serán indiscernibles respecto de los individuos que existieron en los períodos anteriores, de modo que Sócrates no vuelva a generarse, sino alguien indiscernible de Sócrates, y de modo que se case con alguien indiscernible de Jantipa y sea acusado por personas indiscernibles de Anito y Meleto. En efecto, no sé cómo, por una parte, el cosmos siempre es el mismo [numéricamente], pero no es indiscernible de otro cosmos, pero, por otra, las cosas que hay en él son indiscernibles pero no las mismas [numéricamente].

**19.17. Filópono, *in GC* 314, 9-22**

Como afirma Alejandro [de Afrodisia], alguien podría plantearle una dificultad a Aristóteles. En efecto, si la misma materia permanece siempre y la causa productora es siempre la misma, ¿por qué razón, en un período de mayor duración, algunas cosas, al producirse a partir de la misma materia y por las mismas [causas], no serían nuevamente las mismas en número? Lo cual es efectivamente lo que algunos afirman que sucede en cada regeneración y en cada Gran Año en el cual se produce la reconstitución de todas las mismas cosas. Si esto es así, habrá regeneración y retorno en número incluso en las cosas singulares cuya substancia es destructible. Hay que añadir a esto que, si incluso fuera el caso que Sócrates se genera, el generado después no sería numéricamente el mismo que el Sócrates generado primero, pues no es posible que una sola y misma cosa en número tenga intervalos [de no-existencia]. En efecto, no se genera algo que sea uno en número por el hecho de proceder de los mismos [elementos materiales], sino en virtud de permenecer el mismo antes y después. Por eso el sol es el mismo numéricamente, en cambio Sócrates, como dije, no es el mismo numéricamente. Pues la forma individual no permanece aunque la materia permanezca.

**19.18 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr.* 180, 33-36 (*SVF* 2. 624; LS 52F; *FDS* 994)**

Está establecido por los estoicos que, después de la conflagración, todas las mismas cosas en el cosmos vuelven a darse en número de modo que, en ese cosmos [sc. el que se da después de la conflagración], incluso el que está cualificado peculiarmente es y deviene de nuevo el mismo que el de antes, como dice Crisipo en los libros del *Sobre el Cosmos*.



**19.19 Simplicio, *in Phys.* 732, 26-733, 1 (LS 52i)**

De este modo, incluso los Pitagóricos decían que, de cierta forma, [todas las cosas] son las mismas en número que las que se generan una y otra vez. Tal vez sea mejor escuchar las cosas dichas aquí [por los Pitagóricos] parafraseando la formulación de Eudemo en el libro tercero de *Sobre la Naturaleza*: "Uno podría plantearse la dificultad de si el mismo tiempo viene a existir, como algunos afirman, o no. Ciertamente, el término 'lo mismo' se predica de muchas maneras: por una parte, lo mismo parece darse en género, por ejemplo, el invierno y las demás estaciones y períodos. Asimismo los cambios celestes también resultan ser los mismos genéricamente, pues el sol lleva a cabo los solsticios y equinoccios y las demás órbitas planetarias. Pero si uno creyera a los Pitagóricos que las mismas cosas se dan de nuevo numéricamente, también yo de esta manera les contaré ficciones, con vara en mano, a ustedes sentados, y todas las demás cosas serán del mismo modo; [por consiguiente] es razonable que incluso el tiempo sea el mismo. Pues si el mismo movimiento es uno solo, y de modo semejante el antes y el después de muchas cosas iguales son uno y el mismo, también lo es, sin duda, el número de éstas. Por tanto todas las cosas son las mismas, de modo que también lo es el tiempo".

**19.20 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr.* 181, 25-31 (*SVF* 2. 624; LS 52F; *FDS* 994)**

También dicen que, incluso entre los cualificados peculiarmente que se producen después, sólo surgen variaciones respecto de los de antes de acuerdo con ciertas características externas, variaciones que, tanto en el caso del que permanece siendo el mismo como en el de Dión mientras vive, no los convierten en otra cosa. En efecto, [alguien] no se vuelve otro si, de tener antes pecas en el rostro, ya no las tuviera después. Y afirman que son de este tipo las variaciones que se producen en quienes están cualificados de manera peculiar en un cosmos respecto de los que están en otro.

**19.21 Orígenes, *C. Cel.* 5. 20 (*SVF* 2. 626; LS 52G)**

Los estoicos afirman que la conflagración del todo sucede periódicamente y que, en la siguiente reordenación, todas las cosas son indiscernibles en relación con la anterior. Entre los estoicos, aquellos que se mostraron insatisfechos con la doctrina [de la indiscernibilidad], han afirmado que hay periódicamente una pequeña variación, muy menor, entre las cosas que se dan en un período y las que se dan en el siguiente.

**19.22 DL 7.75-76 (*SVF* 2.201; LS 38D)**

Además, algunas cosas son posibles y otras imposibles, y algunas son necesarias y otras no-necesarias. Posible es aquello que es susceptible de ser verdadero y que no está impedido por factores externos de ser verdadero, por ejemplo, *Diocles está vivo*. Imposible es aquello que no es susceptible de ser verdadero <o que es susceptible de ser verdadero pero está impedido por factores externos de ser verdadero>, por ejemplo, *la tierra vuela*. Necesario es aquello que, siendo verdadero, no es susceptible de ser falso, o es capaz de ser falso pero está impedido por factores externos de ser falso, por ejemplo, *la virtud es benéfica*. No-necesario es aquello que tanto es verdadero como susceptible de ser falso y no está impedido por factores externos de ser falso, por ejemplo, *Dión camina*.

## COMENTARIO

Los estoicos eran deterministas, pues sostenían que es necesario todo suceso y todo estado de cosas que de hecho se da. Su determinismo es el resultado de la conjunción de dos tesis: (1) todo suceso y todo estado de cosas tiene una causa y (2) toda relación causal es necesaria, esto es, es necesario que, si se da la causa de algo, ese algo también se dé. La primera se apoya en un argumento que recurre al principio de bivalencia, mientras que la segunda, en la teoría del eterno retorno. La inferencia que permite concluir el determinismo a partir de (1) y

(2) es muy clara. Sea un suceso o estado de cosas *A*. De (1) se sigue que *A* tiene una causa que llamaremos *B*. Y de la existencia de *B* se sigue, gracias a (2), que *A* se da necesariamente: el que *B* se haya dado bastó para que también se diera *A* y, por tanto, *A* es necesario en la medida en que efectivamente se dio *B*. En otras palabras: es imposible que, habiéndose dado *A*, no se diera *B*. Dado que el argumento a favor de (1) tiene consecuencias fatalistas, en este capítulo, principalmente dedicado al determinismo, presentamos también la teoría estoica del destino y su teoría del eterno retorno.

Consideremos primero el argumento a favor de la tesis (1) en **19.2** y **19.3**. En esencia, procede del siguiente modo: (i) si hubiera sucesos sin causa, las proposiciones que se refieren al futuro no serían ni verdaderas ni falsas; pero (ii) *toda* proposición, incluyendo aquellas que se refieren al futuro, es o verdadera o falsa; por consiguiente, no puede haber sucesos sin causa; por lo tanto, todo suceso tiene una causa. El argumento en su conjunto es válido en virtud de su forma lógica, que es la de un *modus tollendo tollens*. Su solidez depende de que cada una de sus dos premisas –(i) y (ii)– sea verdadera o, al menos, mínimamente verosímil.

La premisa (ii) expresa lo que suele llamarse en lógica contemporánea el "Principio de Bivalencia". En la formulación de Crisipo, el principio pretende abarcar incluso las proposiciones que se refieren al futuro como lo sería, por ejemplo, "Pedro va al cine el día 20 de agosto de 2020". ¿Cómo ha de entenderse la aplicación de este principio a esta clase de proposiciones? Como bien lo indica **19.1**, los estoicos en general sostienen que el futuro ya está definido, esto es, una proposición como la anterior ya tiene, *en el presente*, un valor de verdad. De este modo, Crisipo no sostiene la tesis trivial de que toda proposición que se refiere al futuro será o verdadera o falsa en el tiempo futuro indicado por su indicador temporal; para seguir con el ejemplo anterior, que "Pedro va al cine el día 20 de agosto de 2020" será o verdadera o falsa el 20 de agosto de 2020. La idea, más bien, es que esta proposición, a pesar de no expresar un suceso presente, sino futuro, ya posee, en el *presente*, un valor de verdad.

Veamos ahora la premisa (i) del argumento: si hubiera sucesos sin causa, el principio de bivalencia no se aplicaría a las proposiciones en futuro. Las proposiciones que carecerían de valor de verdad si hubiese sucesos sin causa serían aquellas que describen los sucesos en cuestión y que afirman su ocurrencia en algún tiempo futuro. Por ejemplo, "Pedro va al cine el día 20 de agosto de 2020" carecería de valor de verdad si careciera de causa el suceso futuro que consiste en que Pedro va al cine el día 20 de agosto de 2020. Aunque ninguno de los textos ofrezca un argumento a favor de esta tesis, cabe conjeturar algunas razones posibles a su favor. Una proposición como la anterior no podría ser falsa porque, para que lo fuera, el suceso tendría que no ocurrir. Por lo tanto, si el suceso *ocurre* sin causa, la proposición no puede ser falsa. Ahora bien, ¿por qué tampoco puede ser verdadera? Una razón sería la siguiente: "Pedro va al cine el día 20 de agosto de 2020" no puede ser verdadera *ahora* si no hay nada en el presente que garantice su verdad, pero nada en el presente podría garantizar su verdad más que el hecho de que ya está presente la causa, aunque muy anticipadamente, de que Pedro vaya al cine ese día (o, en todo caso, la causa de la causa de la causa, etc. de que vaya). Dicho de otra forma y de modo más general, debe existir una cadena causal entre el presente y el futuro para que las proposiciones que se refieren al futuro ya sean verdaderas.

Junto con la premisa (i), lo anterior implica que ningún suceso *futuro* carece de causa. Pero podemos fácilmente generalizar la tesis a todos los tiempos, que es el resultado que Crisipo pretendía alcanzar, a saber, que ningún suceso –pasado, presente o futuro– carece de causa ("motus ergo sine causa *nullus* est"). El argumento aquí sería el siguiente: dado que en el pasado lo que ahora es presente estaba en el futuro y lo que ahora es pasado fue presente, entonces, para todo suceso presente había en el pasado una proposición verdadera que, en ese entonces, aseveraba su ocurrencia; en consecuencia, había en *ese* tiempo una causa de su (entonces) futura ocurrencia; ergo, todo suceso del presente tiene una causa; por paridad de razonamiento, todo suceso del pasado tiene una causa; en consecuencia, todo suceso (pasado, presente y futuro) tiene una causa. Para concluir, recordemos que en el contexto de este argumento, no se pretende en ningún momento inferir la predeterminación, esto es, la tesis de que ya es necesario lo que habrá de suceder. No cabe duda de que los estoicos en general, y Crisipo en particular, aceptan la predeterminación, pero sólo dada la tesis *adicional* de que toda causa es suficiente, la cual Crisipo también defiende. Sin embargo, él no la emplea en relación con el argumento que hemos examinado hasta aquí, cuyo propósito es establecer únicamente que todo tiene una causa. Otro argumento importante a favor de esta tesis es el descrito en **19.14**: todos los objetos y suceso que se dan en el cosmos están causalmente relacionados entre ellos, de modo que, si llegara a darse un movimiento sin causa, entonces, por menor que éste fuera, el cosmos en su conjunto se colapsaría. Este argumento, del que no nos ocuparemos aquí, tiene su fundamento en la teoría estoica de la simpatía cósmica (cf. **12.9**, **13.10**, **13.16** y **13.23**).



Podemos ahora ocuparnos de la premisa (2) del argumento general a favor del determinismo, es decir, la que expresa la tesis de que toda relación causal es necesaria. Esta tesis aparece claramente en **19.9-11** y, como vimos en el capítulo 14, en textos clave sobre la causalidad como, por ejemplo, **14.10** y **14.12-13**. ¿Cuál es el argumento sobre el cual se apoya esta tesis? Aunque ninguna de las fuentes lo enuncia, es una consecuencia lógica de la versión original de la doctrina del eterno retorno, que probablemente debemos a Zenón. Esta versión figura en **19.6-8** y afirma que, al finalizar la conflagración, tema del que nos ocupamos en el capítulo 18, el cosmos se reconstituirá por completo y volverá a existir de forma idéntica a cómo existe ahora. Esta serie de conflagraciones no tiene fin ni tuvo un principio. Es fácil advertir las consecuencias deterministas de esta idea. Pensemos en un ejemplo. Sea *c* el conjunto de factores que causaron que Napoleón perdiera la batalla de Waterloo en el cosmos actual y sea *r* el suceso que consiste en que *c* causa esa derrota. Esto es, *r* es la relación causal misma que une a *c* con la derrota de Napoleón. Ahora bien, supongamos también que, en el próximo cosmos, Napoleón *vence* la batalla de Waterloo. En ese caso, el próximo cosmos sería distinto del actual en lo que respecta a este suceso: en este cosmos se da *r* mientras que en el próximo *r* no se da. Esto, sin embargo, es algo imposible. Según la versión original de la doctrina del eterno retorno es imposible que se dé alguna diferencia. Por lo tanto, *r* tiene que darse en ambos cosmos, lo cual significa que si se da *c* en el próximo cosmos, también debe de ocurrir la derrota de Napoleón. En consecuencia, la relación causal que, en el próximo cosmos, unirá a *c* con la derrota de Napoleón tendrá que darse por necesidad. De modo más general, toda relación causal que ocurra en el próximo cosmos será necesaria. Un argumento similar puede ofrecerse para mostrar que, en el caso de Napoleón, *r* tuvo que haberse dado en el cosmos *actual*. A partir del hecho de que se dio en este cosmos, podemos inferir que tuvo que haberse dado en los cosmos anteriores a éste; pero, si se dio en ellos, tuvo que darse en éste por necesidad. *Mutatis mutandis*, el argumento se aplica a todo ciclo pasado, pues, como ya vimos, la secuencia de ciclos cósmicos no tiene ni principio ni fin. La doctrina del eterno retorno, en resumen, tiene consecuencias deterministas y sirve de apoyo a la tesis de que toda relación causal es necesaria. Los textos **19.12-13** pueden interpretarse como testimonios de esta regularidad y necesidad transcíclida de los sucesos y estados de cosas. Dedicaremos el resto de este comentario a estudiar algunos elementos de la doctrina del eterno retorno. Antes de pasar a eso, sin embargo, es preciso apuntar que, dentro del determinismo estoico, el que un suceso o estado de cosas que de hecho sea necesario no excluye que el suceso o estado opuesto sea posible. Esto se desprende la definición estoica de los conceptos modales que aparece en **19.22**, tema del que no nos ocuparemos aquí, pero al cual volveremos en el capítulo 29.

Una pregunta que debemos hacernos respecto de la doctrina del eterno retorno es la de cuáles son las razones sobre las que descansa la versión que propuso Zenón. Asimismo, cabe advertir que esta versión no es la única. En efecto, cabe distinguir otras dos versiones de la doctrina, distintas de la de Zenón. Al referirnos a estas versiones divergentes procuraremos explicar los posibles motivos de su desacuerdo. El estudio de estas diferencias es importante para el tema del determinismo. Una de estas versiones conserva las implicaciones deterministas, pero a costa de violar principios metafísicos fundamentales de la filosofía estoica. La otra, en cambio, no viola dichos principios, pero abandona por completo las implicaciones deterministas de la versión original.

Empecemos con la versión original de Zenón en **19.6-19.8**. Aunque no sabemos cúal fue el argumento que Zenón empleó para defenderla, una posibilidad es que el argumento haya partido de consideraciones acerca de la naturaleza de dios, en concreto, su incapacidad para crear un cosmos que no fuera idéntico al actual (Sandbach 1975: 79, Mansfeld 1979: 160-163 y Furley 1999: 438-439). En efecto, imaginemos que, al terminar la conflagración de este cosmos, dios creara uno distinto del actual. En ese caso, tendría que ser o mejor o peor que el actual. Pero dada la naturaleza de dios, ninguna de estas opciones estaría realmente a su alcance. Un cambio para mejor o para mejor en el nuevo cosmos presupone un cambio para mejor o peor en la naturaleza de dios al momento de crearlo, lo cual es imposible si dios es lo que es por necesidad. En consecuencia, el nuevo cosmos no puede ser distinto del actual. El argumento es válido y claro, aunque su solidez, es decir, la verdad de sus premisas, es cuestionable (véase Salles 2003: 261).

La primera versión divergente (textos **19.15-19.16**) se apartó de la original al argumentar que, si bien el nuevo cosmos será "indiscernible" del actual, no será numéricamente el mismo. La versión de Zenón había sostenido que el cosmos actual es indiscernible del cosmos de cualquier otro ciclo en cuanto a todas y cada una de sus propiedades: en las cualidades de sus objetos, en cómo cada uno de ellos está internamente dispuesto, y en las relaciones extrínsecas que guardan entre sí. Una consecuencia de esto (que, sin embargo, no se hace explícita en los textos 6-8) es que el cosmos que se conflagra y vuelve a generarse infinitas veces es numéricamente el mismo. En efecto, una tesis fundamental de la metafísica y la epistemología del estoicismo ortodoxo es que la identidad de propiedades implica la identidad numérica (**7.16**). Esto implica que cada objeto de este cosmos volverá a generarse en el próximo y será numéricamente el mismo que era en éste en la medida en que tiene las mismas propiedades. Por "numéricamente el mismo" se entiende que, si uno cuenta, por ejemplo, cuántos Sócrates mueren envenenados por la cicuta a lo largo de la sucesión infinita de cosmos, el resultado es uno: es una sola y misma persona que muere envenenada un infinito número de veces y que vuelve a generarse un número también infinito de veces. La primera versión divergente, en cambio, afirma que, si bien se conserva la identidad de propiedades, se pierde la identidad numérica. Por ejemplo, Sócrates no volverá generarse en el próximo ciclo cósmico "sino alguien indiscernible de Sócrates" (**19.16**). En este caso, si uno cuenta cuántos Sócrates mueren envenenados por la cicuta a lo largo de la sucesión infinita de cosmos, el resultado no es uno sino un número tan infinito como el número de cosmos. Con esto, los autores de la primera versión divergente violan el principio de la identidad de los indiscernibles supuesta en la versión original, la cual excluía que dos cosas numéricamente distintas pudieran compartir todas sus propiedades. No puede saberse con certeza qué motivos llevaron a estos autores a proponer una versión tan problemática de la doctrina. Sin embargo, es posible que, bajo la influencia de la escuela peripatética (cf. **19.17**), les haya parecido dudoso que numéricamente el mismo individuo pueda tener una existencia discontinua. Esta duda proviene del propio Aristóteles quien parece considerar como absurdo que un individuo que deja de existir y



vuelve a generarse tiempo después pueda seguir siendo numéricamente el mismo que era antes (cf. *Fís*. 5.4 228a3-6).

El texto **19.18** parece contener lo que fue una réplica de Crisipo a la primera versión divergente. En él, se cita el tratado *Sobre el Cosmos* de Crisipo y, en particular, su idea de que, de un cosmos a otro, se repiten los mismos individuos "cualificados peculiarmente". ¿Por qué es relevante el uso de esta idea para una réplica? Para responder esta pregunta es preciso detenernos en la noción de individuo cualificado peculiarmente recordando que, según Crisipo, la cualidad peculiar de un individuo es aquella que lo distingue como tal dentro de una especie. Como vimos en el capítulo 7, es lo que determina que el individuo en cuestión sea ese individuo particular y no otro de la misma especie y, por lo tanto, lo que fija su identidad individual. Ahora bien, esa cualidad peculiar es, como su nombre lo indica, una *cualidad*. Por lo tanto, si *A* y *B* comparten todas sus cualidades, *A* y *B* deben compartir su cualidad peculiar y, *ex hypothesi*, ser el mismo individuo: *A* y *B* no pueden ser dos cosas, sino numéricamente la misma. La réplica que se insinúa a través de Crisipo sería entonces que, si los individuos de este cosmos tienen las mismas cualidades que los individuos del próximo (como de hecho lo concede la primera versión divergente), entonces tienen que tener las mismas cualidades peculiares; pero si esto es así, entonces, contra lo que sostiene la primera versión divergente, también deben ser numéricamente los mismos, como había sostenido Zenón en la versión original de la doctrina del eterno retorno. La eficacia de este argumento crisipiano depende de que sea efectivamente una cualidad lo que fija la identidad individual de un individuo. Si se acepta esto, es preciso aceptar también la conclusión del argumento. En pocas palabras, si se acepta que una cualidad es lo que fija la identidad individual de un individuo, la primera versión divergente se vuelve incoherente.

Para concluir este comentario, consideremos la segunda versión divergente, que hallamos en los textos **19.20** y **19.21**. A diferencia de la primera versión divergente, esta otra concede que se repiten numéricamente los mismos individuos de un cosmos a otro. El punto de divergencia es que, en esta nueva versión, los individuos no comparten todas sus propiedades. Comparten varias y, entre ellas, las peculiares (de otro modo los individuos no serían numéricamente los mismos). Pero los individuos difieren entre sí respecto de "ciertas características externas...que no los convierten en otra cosa". Nótese que la idea no es únicamente que tales variaciones de hecho ocurren, sino también que deben ocurrir. La segunda versión divergente *postula* dichas variaciones y lo hace con el propósito de resolver supuestos problemas que se plantean al interior de la versión original. Sin embargo, esta postulación hace que el eterno retorno deje de tener consecuencias deterministas. Si hay variaciones entre un cosmos y otro, muchas de las relaciones causales que se dan en cada uno dejan de ser necesarias. Cabe entonces preguntarse ¿cuál es la dificultad que prentende resolverse con esta postulación tan problemática?

Una vez más, las fuentes de que disponemos son insuficientes para dar una respuesta categórica. Sin embargo, una posibilidad es que, bajo la influencia de la escuela peripatética, algunos estoicos (incluyendo tal vez al propio Crisipo, según se sostiene en Gourinat 2002: 226) hayan llegado a la convicción de que dos tiempos sólo pueden ser distintos si es distinto lo que existe en cada uno, en pocas palabras, que el paso del tiempo exige que ocurran cambios. Como veremos en el siguiente capítulo, esta concepción viene de Aristóteles y los estoicos ortodoxos parecen haberle rechazado. Pero aparece en el texto **19.19**, un testimonio sobre Eudemo de Rodas, filósofo peripatético contemporáneo de Zenón. Es posible que haya sido bajo la influencia del primero que los autores estoicos de la segunda versión divergente hayan argumentado que son imprescindibles las variaciones que postulan. Dado que bastarían cambios insignificantes para que los tiempos fueran distintos, estos autores se limitaron a postular

variaciones mínimas, las cuales no ponen en entredicho la identidad numérica. Pero aun así se pierden las consecuencias deterministas de la teoría, como ya vimos.

Si bien ésta pudo haber sido la motivación que subyace a la segunda versión divergente, según lo ha sostenido Jonathan Barnes (Barnes 1978), cabe preguntarse si acaso el concepto estoico de tiempo no permite, a diferencia del aristotélico, que una diferenciación temporal sea posible sin que ocurran cambios. De este tema nos ocuparemos en el capítulo 20. Si lo permite, la versión original de la doctrina del eterno retorno es inmune a la objeción que le dirigen los autores de la segunda versión divergente. En ese caso, el eterno retorno no pierde sus consecuencias deterministas. La doctrina ofrecería un fundamento suficiente para la tesis de que toda relación causal es necesaria, como lo exige el determinismo estoico.

# Textos Anotados
# Determinismo, fatalismo y eterno retorno

### 19.1 Simplicio, *in cat.*406, 34-407, 5 (*SVF* 2. 198; *FDS* 881)

περὶ δὲ τῶν εἰς τὸν μέλλοντα χρόνον ἀντιφάσεων οἱ μὲν Στωϊκοὶ τὰ αὐτὰ δοκιμάζουσιν, ἅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ὡς γὰρ τὰ περὶ τῶν παρόντων καὶ παρεληλυθότων ἀντικείμενα, οὕτως καὶ τὰ μέλλοντα αὐτά τέ φασι καὶ τὰ μόρια αὐτῶν. ἢ γὰρ τὸ ἔσται ἀληθές ἐστιν ἢ τὸ οὐκ ἔσται, εἰ δεῖ ἤτοι ψευδῆ ἢ ἀληθῆ εἶναι (ὡρίσται γὰρ κατ' αὐτὰ τὰ μέλλοντα). καὶ εἰ μὲν ἔσται ναυμαχία αὔριον, ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι ἔσται· εἰ δὲ μὴ ἔσται, ψεῦδος τὸ εἰπεῖν ὅτι ἔσται. ἤτοι ἔσται ἢ οὐκ ἔσται, ἤτοι ἄρα ἀληθὲς ἢ ψεῦδος θάτερον.

**4** καὶ τὰ <κατὰ τὰ> μέλλοντα Gercke

La tesis de que las proposiciones que se refieren a hechos futuros estén "definidas" puede significar simplemente que tienen un valor de verdad definido, esto es, que no carecen de uno y que no tienen ambos, lo cual no implica *por sí solo* que los hechos y sucesos futuros a los que se refieren ya sean necesarios o imposibles. Desde un punto de vista filosófico general, una cosa no implica forzosamente la otra: véase Hintikka 1964: 487-488 y el quinto apartado de McCall 1966. Algunos estudiosos recientes han sostenido que en el capítulo 9 del *De interpretatione*, texto al que se remite **19.1**, Aristóteles sostiene que una cosa sí implicaría la otra, lo cual, según esta interpretación, Aristóteles consideraría como una razón suficiente para rechazar la aplicación del principio de bivalencia a estas proposiciones. Para una discusión detallada de este tema en Aristóteles cf. Sorabji 1980a: 91-103 y Gaskin 1995.

### 19.2 Cicerón, *Fat.* 20 (*SVF* 2. 952; LS 38G; *FDS* 884)

Concludit enim Chrysippus hoc modo: "Si est motus sine causa, non omnis enuntiato (quod ἀξίωμα dialectici appellant) aut vera aut falsa erit. causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit. omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est".

La tesis de que no hay movimiento sin causa es una pieza clave en el argumento estoico a favor de la unidad y cohesión del cosmos (cf. **19.14**).

**2** ἀξίωμα Se trata del concepto estoico de proposición como portador de verdad. Cf. nuestro capítulo 8.

**3-4** *motus ergo sine causa nullus est* Ésta es la conclusión del argumento, la cual se obtiene por la aplicación del principio de bivalencia a las proposiciones que se refieren al futuro. Pero esa conclusión no implica por sí sola que el futuro ya está predeterminado por necesidad. Según lo apunta Sharples (1991: 174): "It is important that Chrysippus is *not* presented as arguing that the truth of prediction *itself causally necessitates* the event (...) and to say that being caused is a *necessary condition* for future truth is not the same as to say that future truth itself causes the event". Otro argumento importante a favor de que todo suceso futuro tiene una causa en el presente, es el desarrollado por Crisipo en su teoría de los sucesos codestinados (cf. nuestro capítulo 27).

### 19.3 Cicerón, *Fat.* 26 (LS 70G)

Quod cum ita sit, quid est cur non omnis pronuntiatio aut vera aut falsa sit nisi concesserimus fato fieri quaecumque fiant? "Quia futura vera," inquit, "non possunt esse ea quae causas cur futura sint non habent; habeant igitur causas necesse eat ea, quae vera sunt; ita, cum evenerint, fato evenerint."

El contexto de este pasaje es la discusión por parte de, en las secciones 23-25 de este tratado, de la postura de Carnéades respecto del debate entre Epicuro y Crisipo acerca de sucesos carentes de causa. Contra Epicuro, Carnéades sostiene que el hecho de que algo carezca de una causa externa no implica que carez-

ca de toda causa. Aquí se hace referencia a esta sugerencia para introducir el problema de la relación entre causalidad y bivalencia. Sobre la postura de Carnéades en este debate cf. Sharples 1991: 10-11 y 176-177.

**1-2** *quid est cur... fiant?* El sentido de esta pregunta es que, si no todo se debiera al destino, no toda proposición sería o verdadera o falsa y, por contraposición, que si toda proposición es o verdadera o falsa, todo se debe al destino (o "todo tiene una causa", pues en este contexto el que algo se deba al destino significa que tiene una causa; cf **19.4-5** y Cicerón, *Fat.* 21, Nemesio, *NH* 108, 15-17 y *DL* 7. 149). Se trata, por lo tanto, de exactamente la misma inferencia que la que se presenta en el texto anterior.

**3** *habeant igitur causas necesse eat ea, quae vera sunt* Aquí se afirma simplemente la necesidad de que todo lo verdarero tenga una causa. No se sugiere que toda causa sea suficiente para su efecto (ni por ende que todo lo verdadero sea necesario dada su causa).

## 19.4 Calcidio, *in Tim.* 144 (*SVF* 2. 933; LS 54U)

Itaque non nulli putant praesumi differentiam providentiae fatique, cum reapse una sit. quippe providentiam dei fore voluntatem, voluntatem porro eius seriem esse causarum. et ex eo quidem, quia uoluntas, providentia est. porro quia eadem series causarum est, fatum cognominatam. ex quo fieri ut quae secundum fatum sunt etiam ex providentia sint, eodemque modo quae secundum providentiam ex fato, ut putat Chrysippus. alii uero, quae quidem ex providentiae auctoritate fataliter quoque provenire, nec tamen quae fataliter ex providentia, ut Cleanthes.

**1** *non nulli putant praesumi differentiam providentiae fatique* Cf. Platón, *Tim.* 41D8-E3, pasaje al que Calcidio alude aquí para atribuir a Platón la tesis de que la providencia es anterior al destino.

**3-4** *porro quia eadem series causarum est, fatum cognominatam* La identidad entre el destino y la red de causas que mantiene unido al cosmos (razón por la cual, según Calcidio, se identifica al destino con la providencia, pues ésta también es idéntica a la red o "serie" de causas) también está supuesta en **19.3**, **19.5** y hecha explícita en **19.14**. Véase también Cicerón, *Fat.* 21, Nemesio, *NH* 108, 15-17 (*SVF* 2. 918) y *DL* 7. 149 (*SVF* 2. 915). Sobre esta identidad, véase Sharples 1991: 8 y 29-30.

**7** *ut Cleanthes* Cabe dudar de si Cleantes efectivamente sostuvo la tesis que Calcidio le atribuye aquí. Véase Dragona-Monachou 1973: 289 y Sharples 1991: 29 n. 5. En Bobzien 1998: 47 se considera que el testimonio de Calcidio es probablemente correcto.

## 19.5 Eusebio, *PE* 15.14.2 (*SVF* 1.98; LS 46G; *FDS* 327A)

ἔπειτα δὲ καὶ κατά τινας εἱμαρμένους χρόνους ἐκπυροῦσθαι τὸν σύμπαντα κόσμον, εἶτ᾽ αὖθις πάλιν διακοσμεῖσθαι. τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθαπερεί τι σπέρμα, τῶν ἁπάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γιγνομένων καὶ τῶν ἐσομένων· τὴν δὲ τούτων ἐπιπλοκὴν καὶ ἀκολουθίαν εἱμαρμένην καὶ ἐπιστήμην καὶ ἀλήθειαν καὶ νόμον εἶναι τῶν ὄντων ἀδιάδραστόν τινα καὶ ἄφυκτον. ταύτῃ δὲ πάντα διοικεῖσθαι τὰ κατὰ τὸν κόσμον ὑπέρευ, καθάπερ ἐν εὐνομωτάτῃ τινὶ πολιτείᾳ.

**1** εἱμαρμένους χρόνους BONV : εἱμαρμένους ὡρισμένους χρόνους $I^b$ **3** πῦρ εἶναι BONV : παραινεῖ $I^b$ **7** εὐνομωτάτῃ τινὶ BONV : εὐνομωτάτω τίνι $I^b$

Se trata de un testimonio sobre Zenón (cf. 15.14.1). Sobre la comparación entre el cosmos y una ciudad, idea clave del cosmopolitimo estoico, cf. **12.4**, **30.8**, **30.21-23**, **30.29** y **30.41**.

**1-2** Para una formulación parecida de la tesis de la conflagración, véase *SVF* 2. 603 (*DK* 22A10): ποτὲ μὲν ἐκπυροῦσθαι λὲγει τὸν κόσμον. ποτὲ δὲ ἐκ τοῦ πυρὸς συνίστασθαι πάλιν αὐτὸν κατά τινασ χρόνου περιόδους. La idea de que el cosmos en su conjunto está sujeto a un desarrollo cíclico dentro del cual se destruye periódicamente para volver a constituirse en tiempos predeterminados, es más antigua que los estoicos y, según el testimonio de Simplicio, parece remontarse a Anaxímenes (DK 13A11). Al respecto, cf. Sorabji 1983: 182. Sorabji también observa que en Plotino 5.7.1-3 se halla de igual manera un argumento a favor de que el cosmos debe repetirse en ciclos (1983: 186). El argumento de Plotino puede tener un origen estoico pues se basa en el concepto estoico de σπερματικός λόγος. Es importante notar que Eudemo de Rodas atribuye a los pitagóricos una versión del eterno retorno igual de fuerte (o incluso más



fuerte por afirmar la identidad misma de los tiempos) que la versión original de Zenón presentada en este texto. Cf. **19.19**.

**4** τὴν δὲ τούτων ἐπιπλοκὴν καὶ ἀκολουθίαν Esto es, la concatenación e implicación *causal* entre el pasado, el presente y el futuro (como se desprende la noción de causa usada en la afirmación anterior).

**5-6** ἀδιαδραστόν τινα καὶ ἄφυκτον El hecho de que la ley (causal) que une a todas las cosas tenga estas características, refleja la tesis zenoniana, claramente expresada en **14.10** y **19.14** de que las relaciones causales son necesarias (ἀδύνατον δ᾽ εἶναι τὸ μέν αἴτιον παρεῖναι, οὗ δέ ἐστιν αἴτιον μὴ ὑπαρχειν).

## 19.6 Nemesio de Emesa, *NH* 111, 14-112, 3 (*SVF* 2. 625; LS 52C)

οἱ δὲ Στωϊκοί φασιν ἀποκαθισταμένους τοὺς πλάνητας εἰς τὸ αὐτὸ σημεῖον κατά τε μῆκος καὶ πλάτος, ἔνθα τὴν ἀρχὴν ἕκαστος ἦν, ὅτε τὸ πρῶτον ὁ κόσμος συνέστη, ἐν ῥηταῖς χρόνων περιόδοις ἐκπύρωσιν καὶ φθορὰν τῶν ὄντων ἀπεργάζεσθαι καὶ πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς εἰς τὸ αὐτὸ τὸν κόσμον ἀποκαθίστασθαι καὶ τῶν ἀστέρων ὁμοίως πάλιν φερομένων, ἕκαστον <τῶν> ἐν τῇ προτέρᾳ περιόδῳ γενομένων ἀπαραλλάκτως ἀποτελεῖσθαι· ἔσεσθαι γὰρ πάλιν Σωκράτη καὶ Πλάτωνα καὶ ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων σὺν τοῖς αὐτοῖς καὶ φίλοις καὶ πολίταις, καὶ τὰ αὐτὰ πείσεσθαι καὶ τοῖς αὐτοῖς συντεύξεσθαι καί τὰ αὐτὰ μεταχειριεῖσθαι, καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ κώμην καὶ ἀγρὸν ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι· γίνεσθαι δὲ τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ παντὸς οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ πολλάκις, μᾶλλον δὲ εἰς ἄπειρον καὶ ἀτελευτήτως τὰ αὐτὰ ἀποκαθίστασθαι. τοὺς δὲ θεοὺς τοὺς μὴ ὑποκειμένους τῇ φθορᾷ ταύτῃ, παρακολουθήσαντας μιᾷ περιόδῳ, γινώσκειν ἐκ ταύτης πάντα τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι ἐν ταῖς ἑξῆς περιόδοις· οὐδὲν γὰρ ξένον ἔσεσθαι παρὰ τὰ γενόμενα πρότερον, ἀλλὰ πάντα ὡσαύτως καὶ ἀπαραλλάκτως ἄχρι καὶ τῶν ἐλαχίστων.

**6** τῶν add. Morani / γενομένων] γενόμενον H : γενομένων] γινόμενον K

**1-2** ἀποκαθισταμένους τοὺς πλάνητας εἰς τὸ αὐτὸ σημεῖον κατά τε μῆκος καὶ πλάτος Para la idea de que el ciclo cósmico coincide con el ciclo planetario (o "gran año": ἐνιαυτὸν τὸν μέγιστον) cf. **19.8** y **19.17**. La noción misma de gran año ya está presente Platón, *Tim.* 39D y vuelve a aparecer en fuentes sobre el estoicismo. Cf. *SVF* 3 Diogenes Babylonius 28 y Séneca *QN* 3.29.1. Según Diógenes, el gran año dura 657 x $10^4$ años solares. Sobre el concepto antiguo de gran año, cf. Waerden 1952 y Mansfeld 1979: 146-147 n. 52.

**6** ἀπαραλλάκτως Para esta tesis fuerte, véase también Orígenes, *C. Cels.* 4.12 (*SVF* 2.628) citado en LS vol. 2: 308. El primer uso registrado de la noción de ἀπαραλλαξία en la época helenística, anque en un sentido más débil, se encuentra en Arcesilas (*ap.* Sexto Empírico, *AM* 7.409-10). Para un uso anterior en un contexto filósofico, aunque también en un sentido más débil, véase Jenófanes ap. *DL* 9.19 (*DK* 21A1): οὐ παραλλακτούς. Por otra parte, aunque es claro en general que la serie de ciclos cósmicos no tiene fin, cabe observar que, en este texto, con la expresión ἐν τῇ προτέρᾳ περιόδῳ se hace explícito que tampoco tiene *principio*, pues para cada ciclo cósmico habría uno que le es anterior. Véase también el testimonio de Orígenes en **19.16** (τῶν προτέρων περιόδων).

**6** Σωκράτη Sobre este ejemplo, cf. **19.21** y Taciano, *Oratio ad Graecos* 3.1-2 (*SVF* 1.109 y 159), analizado en detalle en Mansfeld 1983: 227-228.

**10-12** ἔσεσθαι – ἀποκαθίστασθαι Los ejemplos contenidos en estas líneas sugieren que, según la teoría, el eterno retorno abarca todos los géneros corpóreos de la ontología estoica (véase capítulo 3): (i) las cualidades de los objetos junto con su substancia (para que se repita Sócrates tiene que repetirse sus cualidades, incluyendo la cualidad peculiar –ἰδία ποιότης– que fija su identidad individual; cf. **19.16**), (ii) las disposiciones que poseen (pues también se repiten las acciones de las personas –συντεύξεσθαι, μεταχειριεῖσθαι–las cuales dependen de sus disposiciones, cf. capítulo 23) y (iii) las disposiciones relativas de las cosas (pues según el texto se repiten πᾶσαν πόλιν καὶ κώμην καὶ ἀγρόν, y éstas no parecen ser otra cosa sino objetos ordenados de cierto modo entre sí).

**12-13** τοὺς δὲ θεοὺς τοὺς μὴ ὑποκειμένους τῇ φθορᾷ El plural parece indicar que ninguno de los dioses se destruye en la conflagración, lo cual podría contradecir el testimonio de Plutarco en *CN* 1075A-B quien afirma que para Cleantes y Crisipo sólo Zeus no se destruye. Sobre este problema. cf. LS vol. 2:

307 y 454, Long 1990: 284-287 y Salles 2003: 266 n. 33. Asimismo, adoptamos la puntuación de Morani (τοὺς μὴ ὑποκειμένους τῇ φθορᾷ ταύτῃ, παρακολουθήσαντας μιᾷ περιόδῳ, γινώσκειν ἐκ ταύτης πάντα τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι ἐν ταῖς ἑξῆς περιόδοις). La puntuación en LS vol. 2: 306 es distinta (τοὺς μὴ ὑποκειμένους τῇ φθορᾷ, ταύτῃ παρακολουθήσαντας μιᾷ περιόδῳ, γινώσκειν ἐκ ταύτης πάντα τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι ἐν ταῖς ἑξῆς περιόδοις) y el significado cambia ligeramente: "los dioses, que no están sujetos a destrucción, por medio de conocer este único período, conocen a partir de él todas las cosas futuras que existirán en los períodos subsecuentes".

## 19.7 Estobeo, *Ecl.* 1. 171, 13-16 (*SVF* 2.597)

[Καὶ] οἱ φάμενοι δὲ τὴν διακόσμησιν αἰώνιον ὑπάρχειν περιοδευτικοὺς εἶναί φασι χρόνους, καθ' οὓς κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως γίγνεσθαι πάντα καὶ τὴν αὐτὴν διασῴζεσθαι τοῦ κόσμου διάταξίν τε καὶ διακόσμησιν.

1 [Καὶ] del. Wachsmuth cum Heeren **2** κατὰ F : καὶ P **3** ταὐτὰ Wachsmuth cum Heeren : ταῦτα FP / αὐτὴν Wachsmuth cum Diels : αὐτοῦ FP

## 19.8 Eusebio, *PE* 15.19.1-3 (*SVF* 2.599; LS 52D)

ἐπὶ τοσοῦτον δὲ προελθὼν ὁ κοινὸς λόγος καὶ κοινὴ φύσις μείζων καὶ πλείων γενομένη, τέλος ἀναξηράνασα πάντα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γίνεται, ἐπανελθοῦσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάτασιν ἐκείνην τὴν ποιοῦσαν ἐνιαυτὸν τὸν μέγιστον, καθ' ὃν ἀπ' αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκατάστασις. ἐπανελθοῦσα δὲ διὰ τάξιν, ἀφ' οἵας διακοσμεῖν ὡσαύτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ ἀϊδίου γινομένων ἀκαταπαύστως. οὔτε γὰρ τῆς αἰτίας ἀρχὴν κἀνάπαυσιν οἷόν τε γίνεσθαι οὔτε τοῦ διοικοῦντος αὐτά.

1 <ἡ> κοινὴ Diels **4** ἀνάτασιν Mansfeld : ἀνάστασιν codd. **8** τῆς οὐσίας ἀρχὴν Diels : τῆς αἰτίας ἀρχὴν B : τῆς ἀρχῆς αἰτίαν ONV / κἀνάπαυσιν Diels : κἀπόπαυσιν Mras : καὶ πᾶσιν edd. al.

4 ἀνάτασιν Según se argumenta en Mansfeld 1983: 229-230 (véase también Long 1985: 26 y 35 n. 72), la lectura de los códices (ἀνάστασιν, 'resurrección') puede ser *interpolatio christiana*. Por otra parte, ἀνάτασις, cognado del verbo ἀνατείνω y del sustantivo τόνος, ambos términos técnicos del estoicismo (cf. véase nuestro capítulo 12) parece tener más sentido en este contexto específico. En efecto, la tesis de que en la conflagración estoica se produce una expansión del cosmos, está ampliamente documentada.

## 19.9 Plutarco, *SR* 1049F-1050B (*SVF* 2.937)

πρῶτον γὰρ ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Φύσεως τὸ ἀΐδιον τῆς κινήσεως κυκεῶνι παρεικάσας ἄλλ' ἄλλως στρέφοντι καὶ ταράσσοντι τῶν γινομένων, ταῦτ' εἴρηκεν· 'οὕτω δὲ τῆς τῶν ὅλων οἰκονομίας προαγούσης, ἀναγκαῖον κατὰ ταύτην, ὡς ἄν ποτ' ἔχωμεν, ἔχειν ἡμᾶς, εἴτε παρὰ φύσιν τὴν ἰδίαν νοσοῦντες εἴτε πεπηρωμένοι εἴτε γραμματικοὶ γεγονότες ἢ μουσικοί·' καὶ πάλιν μετ' ὀλίγον· 'κατὰ τοῦτον δὲ τὸν λόγον τὰ παραπλήσια ἐροῦμεν καὶ περὶ τῆς ἀρετῆς ἡμῶν καὶ περὶ τῆς κακίας καὶ τὸ ὅλον τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀτεχνιῶν, ὡς ἔφην,' καὶ μετ' ὀλίγον ἅπασαν ἀναιρῶν ἀμφιβολίαν· 'οὐθὲν γὰρ ἔστιν ἄλλως τῶν κατὰ μέρος γενέσθαι οὐδὲ τοὐλάχιστον ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον.' ὅτι δ' ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος εἱμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεύς ἐστιν, οὐδὲ τοὺς ἀντίποδας λέληθε·



1 ἀΐδιον E : ἀΐδοῖον O **2** τρέφοντι FαΑΒγ : στρέφοντι Pohlenz et Cherniss cum cett. **11** μέρος Pohlenz et Cherniss cum XgBR: μέρους cett. **15** ἀντίπαιδας g$X^3$B

2 κυκεῶνι παρεικάσας Esta comparación pudo haber sido hecha, no por el propio Crisipo, sino por Plutarco para fines polémicos. Esta misma expresión (κυκέων) es usada en tono despectivo por los propios estoicos para referirse a la concepción del cosmos de sus *adversarios*. Cf. Marco Aurelio, *ASI* 4.27, 6.10 y 9.39.

4 ἀναγκαῖον Las obras referidas aquí por Plutarco son de Crisipo y éste es uno de los pocos textos en que se atribuye a él la tesis modal de que todo lo destinado sucede por necesidad. Cf. **19.12** y Estobeo, *Ecl.* 1.78, 4-6 (*SVF* 2.916) en que se atribuye a Crisipo la identidad de lo destinado con τὸ κατηναγκασμένον. Otro testimonio importante sobre este tema es Musonio Rufo, Frag. 42.127, 1-4: τοιαύτη ἡ τοῦ κόσμου φύσις καὶ ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται καὶ οὐχ οἷόν τε ἄλλως γίγνεσθαι τὰ γιγνόμενα ἢ ὡς νῦν ἔχει.

## 19.10 Plutarco, *SR* 1056C (*SVF* 2. 937)

αὐτὸς δὲ πολλὰ τούτοις ὁμολογούμενα γράφει, τέλος δέ φησιν μηδὲν ἴσχεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι μηδὲ τοὐλάχιστον ἄλλως ἢ κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον, ὃν τῇ εἱμαρμένῃ τὸν αὐτὸν εἶναι. ἔτι τοίνυν τὸ μὲν προκαταρκτικὸν αἴτιον ἀσθενέστερόν ἐστι τοῦ αὐτοτελοῦς καὶ οὐκ ἐξικνεῖται κρατούμενον ὑπ' ἄλλων ἐνισταμένων, τὴν δ' εἱμαρμένην αἰτίαν ἀνίκητον καὶ ἀκώλυτον καὶ ἄτρεπτον ἀποφαίνων αὐτὸς Ἄτροπον καλεῖ καὶ Ἀδράστειαν καὶ Ἀνάγκην καὶ Πεπρωμένην ὡς πέρας ἅπασιν ἐπιτιθεῖσαν.

4 προκαταρκτικὸν Pohlenz et Cherniss cum $X^3$gBn : καταρκτικὸν cett. **6** ἐνισταμένων Xg : ἐξανισταμένων cett. codd.

**8** Ἄτροπον – Ἀδράστειαν Nombres alternativos de una de las Moiras y de Némesis respectivamente. Cf. Platón, *Rep.* 451A y *Leyes* 960C. Sobre el uso de estos nombres propios en Crisipo, cf. las nn. de Cherniss *ad loc.* Para la distinción presentada aquí entre estos dos tipos de causa – perfecta y preliminar – cf. nuestro capítulo 14.

## 19.11 Plutarco, *SR* 1056D-E (*SVF* 2. 935)

Οὐδὲ γὰρ ἅπαξ ἢ δὶς ἀλλὰ πανταχοῦ μᾶλλον δ' ἐν πᾶσι τοῖς Φυσικοῖς γέγραφε ταῖς μὲν κατὰ μέρος φύσεσι καὶ κινήσεσιν ἐνστήματα πολλὰ γίνεσθαι καὶ κωλύματα τῇ δὲ τῶν ὅλων μηδέν.

3 κινήσεσιν om. Xg

Para la idea de que no existen obstáculos para el destino estoico (identificado aquí con la "naturaleza del todo"), idea también presente en el texto anterior, cf. Nemesio, *NH* 108, 15-17 (*SVF* 2. 918).

## 19.12 Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 181, 15-182, 5 (*SVF* 2. 979; LS 62G)

ἐπεὶ γάρ, φασίν, τῶν ὄντων τε καὶ γινομένων αἱ φύσεις ἕτεραί τε καὶ διάφοροι (οὐ γὰρ αἱ αὐταὶ τῶν ἐμψύχων τε καὶ τῶν ἀψύχων, ἀλλ' οὐδὲ τῶν ἐμψύχων ἁπάντων αἱ αὐταὶ πάλιν· αἱ γὰρ κατ' εἶδος τῶν ὄντων διαφοραὶ τὰς τῶν φύσεων αὐτῶν διαφορὰς δεικνύουσιν), γίνεται δὲ τὰ ὑφ' ἑκάστου γινόμενα κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν, τὰ μὲν ὑπὸ λίθου κατὰ τὴν λίθου, τὰ δ' ὑπὸ πυρὸς κατὰ τὴν πυρὸς καὶ τὰ ὑπὸ ζῴου κατὰ τὴν ζῴου, οὐδὲν μὲν τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ὑφ' ἑκάστου γινομένων δύνασθαί φασιν ἄλλως ἔχειν, ἀλλ' ἕκαστον τῶν γινομένων ὑπ' αὐτῶν γίνεσθαι κατηναγκασμένως, κατ' ἀνάγκην οὐ τὴν ἐκ βίας, ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ δύνασθαι τὸ δὴ πεφυκὸς οὕτως (ὄντων τῶν περιεστώτων τοιούτων <ὡς>

ἀδύνατον αὐτῷ μὴ περιεστάναι) τότε ἄλλως πως καὶ μὴ οὕτως κινηθῆναι. μήτε γὰρ τὸν λίθον, εἰ ἀπὸ ὕψους ἀφεθείη τινός, δύνασθαι μὴ φέρεσθαι κάτω μηδενὸς ἐμποδίζοντος· τῷ <γὰρ> βαρύτητα μὲν ἔχειν αὐτὸν ἐν αὑτῷ, ταύτην δ' εἶναι <τὴν> τῆς τοιαύτης κινήσεως κατὰ φύσιν <αἰτίαν>, ὅταν καὶ τὰ ἔξωθεν αἴτια τὰ πρὸς τὴν κατὰ φύσιν κίνησιν τῷ λίθῳ συντελοῦντα παρῇ, ἐξ ἀνάγκης τὸν λίθον ὡς πέφυκεν φέρεσθαι. πάντως δ' αὐτῷ καὶ ἐξ ἀνάγκης παρεῖναι ταῦτα τὰ αἴτια, δι' ἃ κινεῖται τότε, –οὐ μόνον μὴ δυνάμενον μὴ κινεῖσθαι τούτων [μὴ] παρόντων, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἀνάγκης κινεῖσθαι τότε, καὶ γίνεσθαι τὴν τοιαύτην κίνησιν ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης διὰ τοῦ λίθου· ὁ δ' αὐτὸς καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων λόγος. ὡς δὲ ἐπὶ τῶν ἀψύχων ἔχει, οὕτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων ἔχειν φασίν.

**1** ἐπεὶ] ἐπὶ Lond. **9-11** γίνεσθαι κατηναγκασμένως (κατ' ἀνάγκην οὐ τὴν ἐκ βίας, ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ δύνασθαι τὸ δὴ πεφυκὸς οὕτως ὄντων τῶν περιεστώτων τοιούτων) ἀδύνατον αὐτῷ μὴ περιεστάναι τότε ἄλλως πως, καὶ μὴ οὕτως κινηθῆναι. Thillet **10** τὸ δὴ πεφυκὸς Sharples : τὸ μὴ πεφυκὸς οὕτως Bruns cum codd. (μὴ om. ES) / <ὡς> add. Bruns, Sharples cum Orelli, Lond. : <ἃ> von Arnim **13** ἐμποδίζοντος· τῷ <γὰρ> Sharples cum von Arnim : ἐμποδίζοντος τῷ codd. **14** ταύτην δ' εἶναι <τὴν> τῆς τοιαύτης κινήσεως κατὰ φύσιν <αἰτίαν> Bruns, Sharples (<τὴν> add. Bruns <αἰτίαν> add. $B^2$) **18** δυνάμενον Bruns, Sharples cum Trincavelli : δυναμένων $VB^1ES$ : δυναμένου $B^2$ : δυναμένῳ H / [μὴ] secl. Bruns, Sharples cum Orelli

**5** τὴν οἰκείαν φύσιν Se trata de una noción técnica del estoicismo, clave en la teoría de la responsabilidad. Cf. nuestro comentario en el capítulo 28. En este tratado Alejandro atribuye varias veces a sus adversarios deterministas la tesis de que a cada especie de la *scala naturae* le corresponde un tipo característico de comportamiento. Cf. **28.2** y *Fat.* 189,21ss., 208,6s. y 23ss. Sobre la *escala* de los estoicos, cf. nuestro capítulo 12.

**6-7** El término ζῷον, que tradujimos por "animal", se emplea aquí como sinónimo de ἔμψυχον, "animado" (cf. 185,16-17) y ésa es justamente la razón por la cual tradujimos ζῷον por "animal" (y no por "ser vivo"), pues para los estoicos las plantas son seres vivos que, sin embargo, carecen de alma: los únicos seres vivos que tienen alma son los animales. En particular, las plantas carecen de alma a pesar de tener vida. Al respecto cf. *SVF* 2.708-713.

**9** κατ' ἀνάγκην οὐ τὴν ἐκ βίας La distinción que se presenta aquí entre una necesidad cuya fuente es completamente externa al objeto en movimiento (que es el significado que ἐκ βίας parece tener aquí) y una necesidad más general, que procede de la *conjunción* de factores externos con cómo está constituido el objeto "naturalmente" (πεφυκὸς), necesidad a la cual este texto se refiere mediante el adverbio κατηναγκασμένως (cf. notas al texto 9), también es clave en la teoría estoica de la acción y de la responsabilidad. Véase nuestro comentario en los capítulos 23 y 28. El principio de la regularidad de la experiencia enunciado aquí y en **19.13** vuelve aparecer en el *De Fato* de Alejandro en 192, 23-24.

**17-19** Sobre este principio de la regularidad de la experiencia, usado nuevamente más adelante en el tratado, cf. 183, 13-16 y 192, 23-24. Véase también el testimonio de Nemesio de Emesa en **29.1**.

## 19.13 Nemesio de Emesa, *NH* 105, 18-22

εἰ γὰρ τῶν αὐτῶν αἰτίων περιεστηκότων, ὥς φασιν αὐτοί, πᾶσα ἀνάγκη τὰ αὐτὰ γίνεσθαι, καὶ οὐχ οἷόν τε ποτὲ μὲν οὕτω, ποτὲ δὲ ἄλλως γενέσθαι διὰ τὸ ἐξ αἰῶνος οὕτως ἀποκεκληρῶσθαι ταῦτα, ἀνάγκη καὶ τὴν ὁρμὴν τὴν τοῦ ζῴου πάντῃ καὶ πάντως τῶν αὐτῶν αἰτίων περιεστηκότων οὕτω γενέσθαι·

**2** τὰ αὐτὰ Morani cum βDP : ταῦτα KF **3** γίνεσθαι] γενέσθαι K / καὶ οὐχ – γενέσθαι om. F

## 19.14 Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 191, 30-192, 14 (*SVF* 2.945; LS 55N)

φασὶν δὴ τὸν κόσμον τόνδε, ἕνα ὄντα καὶ πάντα τὰ ὄντα ἐν αὑτῷ περιέχοντα, καὶ ὑπὸ φύσεως διοικούμενον ζωτικῆς τε καὶ λογικῆς καὶ νοερᾶς, ἔχειν τὴν τῶν ὄντων διοίκησιν ἀίδιον κατὰ εἱρμόν τινα καὶ τάξιν προιοῦσαν, τῶν πρώτων τοῖς



μετὰ ταῦτα γινομένοις αἰτίων γινομένων καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ συνδεομένων ἀλλήλοις ἁπάντων, καὶ μήτε οὕτως τινὸς ἐν αὐτῷ γινομένου, ὡς μὴ πάντως ἐπακολουθεῖν αὐτῷ καὶ συνῆφθαι ὡς αἰτίῳ ἕτερόν τι, μήτ' αὖ τῶν ἐπιγινομένων τινὸς ἀπολελύσθαι δυναμένου τῶν προγεγονότων, ὡς μή τινι ἐξ αὐτῶν ἀκολουθεῖν ὥσπερ συνδεόμενον, ἀλλὰ παντί τε τῷ γενομένῳ ἕτερόν τι ἐπακολουθεῖν, ἠρτημένον <ἐξ> αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης ὡς αἰτίου, καὶ πᾶν τὸ γινόμενον ἔχειν τι πρὸ αὐτοῦ, ᾧ ὡς αἰτίῳ συνήρτηται. μηδὲν γὰρ ἀναιτίως μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ διὰ τὸ μηδὲν εἶναι τῶν ἐν αὐτῷ ἀπολελυμένον τε καὶ κεχωρισμένον τῶν προγεγονότων ἁπάντων. διασπᾶσθαι γὰρ καὶ διαιρεῖσθαι καὶ μηκέτι τὸν κόσμον ἕνα μένειν αἰεί, κατὰ μίαν τάξιν τε καὶ οἰκονομίαν διοικούμενον, εἰ ἀναίτιός τις εἰσάγοιτο κίνησις· ἣν εἰσάγεσθαι, εἰ μὴ πάντα τὰ ὄντα τε καὶ γινόμενα ἔχοι τινὰ αἴτια προγεγονότα, οἷς ἐξ ἀνάγκης ἕπεται·

**2** αὐτῷ Gercke in app. : αὐτῷ codd. **9** παντί $B^2$ Orelli : πάντῃ V : πάντη $a^{12}$ **10** <ἐξ> add. Orelli **11** πρὸ] ἐξ H

## 19.15 Simplicio, *in Phys.* 886, 12-16 (*SVF* 2. 627; LS 52E)

λέγοντες γὰρ ἐκεῖνοι τὸν αὐτὸν ἐμὲ πάλιν γίνεσθαι ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ ζητοῦσιν εἰκότως, πότερον εἷς εἰμι τῷ ἀριθμῷ ὁ νῦν καὶ τότε διὰ τὸ τῇ οὐσίᾳ εἶναι ὁ αὐτός, ἢ τῇ κατατάξει τῇ εἰς ἄλλην καὶ ἄλλην κοσμοποιίαν διαφοροῦμαι.

**2** τὸν αὐτὸν aCF: αὐτὸν AM / με aF / γενέσθαι a / ἐν om. aF **3** ὁ] ὢν F **4** κατατάξιν M / κοσμοποιία M

**3** πότερον investigan con razón "si acaso" la identidad transcíclica de los objetos implica su identidad numérica, es decir, no *afirman* que se preserva (contra lo que se sostiene en LS vol. 2: 309). Pero tampoco se está *negando* que se preserva, como será el caso en el texto siguiente. Según se apunta en LS vol. 2: 308, la idea de que una cosa puede ser la "misma" (ἡ αὐτὴ μέν) sin ser la misma numéricamente (μία δὲ οὔ) viene de Aristóteles, *Fís.* 228a3-6, objeto del comentario de Simplicio en este texto.

## 19.16 Orígenes, *C. Cel.* 4.68 (*SVF* 2. 626; LS 52G)

Μετὰ γὰρ τὴν τοῦ παντὸς ἐκπύρωσιν, ἀπειράκις γενομένην καὶ ἀπειράκις ἐσομένην, ἡ αὐτὴ τάξις ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους πάντων γέγονέ τε καὶ ἔσται. Πειρώμενοι μέντοι θεραπεύειν πως τὰς ἀπεμφάσεις οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς οὐκ οἶδ' ὅπως ἀπαραλλάκτους φασὶν ἔσεσθαι κατὰ περίοδον τοῖς ἀπὸ τῶν προτέρων περιόδων πάντας, ἵνα μὴ Σωκράτης πάλιν γένηται, ἀλλ' ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει, γαμήσων ἀπαράλλακτον τῇ Ξανθίππῃ καὶ κατηγορηθησόμενος ὑπὸ ἀπαραλλάκτων Ἀνύτῳ καὶ Μελήτῳ. Οὐκ οἶδα δὲ πῶς ὁ μὲν κόσμος ἀεὶ ὁ αὐτός ἐστι καὶ οὐκ ἀπαράλλακτος ἕτερος ἑτέρῳ, τὰ δ' ἐν αὐτῷ οὐ τὰ αὐτὰ ἀλλὰ ἀπαράλλακτα.

**9** τῇ Ξανθίππῃ Borret et Long-Sedley cum Delarue : τινα Ξανθίππῃ von Arnim cum Gundermann : τὴν Ξανθίππῃ codd.

Los objetos que se repiten de un ciclo a otro son los mismos en el sentido de que son indiscernibles, pero no son los mismos numéricamente. Coincidimos con Long-Sedley (LS vol. 2: 308) en interpretar así el texto. Una interpretación alternativa es la de Barnes (1978: 10), quien sostiene, erróneamente a nuestro parecer, que la teoría que se presenta aquí es la misma que la que acepta la identidad numérica y se presenta en **19.20-21**.

**19.17 Filópono, *in GC* 314, 9-22**

Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, ὥς φησιν Ἀλέξανδρος, πρὸς Ἀριστοτέλην· εἰ γὰρ ἡ ὕλη ἡ αὐτὴ ἀεὶ διαμένει, ἔστι δὲ καὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον τὸ αὐτὸ ἀεί, διὰ ποίαν αἰτίαν οὐχὶ κατὰ περίοδόν τινα πλείονος χρόνου ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης τὰ αὐτὰ πάλιν κατ' ἀριθμὸν ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἔσται; ὅπερ τινές φασι κατὰ τὴν παλιγγενεσίαν καὶ τὸν μέγαν ἐνιαυτὸν συμβαίνειν, ἐν ᾧ πάντων τῶν αὐτῶν ἀποκατάστασις γίνεται. τούτου δ' ὄντος εἴη ἂν καὶ ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, ὧν φθαρτὴ ἡ οὐσία, παλιγγενεσία καὶ κατ' ἀριθμὸν ἀνάκαμψις. πρὸς τοῦτο δὲ ῥητέον ὅτι εἰ καὶ δοθείη πάλιν Σωκράτης γίνεσθαι, οὐ τῷ ἀριθμῷ ὁ αὐτὸς ἂν εἴη τῷ πρώτῳ γενομένῳ Σωκράτει ὁ ὕστερος γεγονὼς καὶ εἷς. οὐ γὰρ οἷόν τε ἓν καὶ ταὐτὸν κατ' ἀριθμὸν διαλείπειν· οὐ γὰρ τῷ ἐκ τῶν αὐτῶν εἶναι ἓν κατ' ἀριθμὸν γίνεται, ἀλλὰ τῷ τὸ αὐτὸ διαμένειν πρότερον καὶ ὕστερον ὄν. διὸ ἥλιος μὲν ὁ αὐτὸς κατ' ἀριθμόν, Σωκράτης δέ, ὡς εἶπον, οὐχ ὁ αὐτὸς κατ' ἀριθμόν· οὐ γὰρ μένει τὸ ἄτομον εἶδος, εἰ καὶ ἡ ὕλη μένει.

**9** οὐ om. T / γινομένῳ a **10** καὶ ταὐτὸν Z : κατ' αὐτὸν a **11** τῷ] τὸ GT **13** εἶπον coni. Vitelli : εἶπεν codd.

1 πρὸς Ἀριστοτέλην Cf. *Fís*. 228a3-6 donde Aristóteles parece sugerir que sería absurdo que un objeto dado pudiera dejar de existir por un tiempo y, al reconstituirse, seguir siendo numéricamente el mismo (cf. Ross 1936 *ad. loc.*). Una razón de por qué Aristóteles pensaría esto es, quizás, la que ofrece Filópono en las líneas 10-14: "no es posible que una sola y misma cosa en número tenga intervalos <de no-existencia>" porque, en ese caso, "la forma individual (τὸ ἄτομος εἶδος,) no permanece aunque la materia permanezca".

**19.18 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr*. 180, 33-36 (*SVF* 2. 624; LS 52F; *FDS* 994)**

ἀρέσκει γὰρ αὐτοῖς τὸ μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν πάλιν πάντα ταὐτὰ ἐν τῷ κόσμῳ γίνεσθαι κατ' ἀριθμόν, ὡς καὶ τὸν ἰδίως ποιὸν πάλιν τὸν αὐτὸν τῷ πρόσθεν εἶναί τε καὶ γίνεσθαι ἐν ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ, ὡς ἐν τοῖς περὶ κόσμου Χρύσιππος λέγει.

**1-2** πάντα πάλιν M **2** γίνεσθαι BM: γενήσεσθαι coni. Zeller : γενέσθαι a

Es posible que Alejandro haya invertido el orden de la inferencia original de Crisipo, la cual pudo haber sido que, dado que se repiten los mismos individuos cualificados peculiarmente, se repiten numéricamente los mismos individuos.

**19.19 Simplicio, *in Phys*. 732, 26-733, 1 (LS 52I)**

Οὕτω δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὰ αὐτά πως καὶ τῷ ἀριθμῷ τῷ πάλιν καὶ πάλιν ἔλεγον γίνεσθαι· οὐδὲν δὲ ἴσως χεῖρον καὶ τῆς Εὐδήμου ῥήσεως ἐκ τοῦ τρίτου τῶν Φυσικῶν τὰ ἐνταῦθα λεγόμενα παραφραζούσης ἀκούειν· 'ὁ δὲ αὐτὸς χρόνος πότερον γίνεται ὥσπερ ἔνιοί φασιν ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις. πλεοναχῶς δὴ λεγομένου τοῦ ταὐτοῦ τῷ μὲν εἴδει φαίνεται γίνεσθαι τὸ αὐτὸ οἷον θέρος καὶ χειμὼν καὶ αἱ λοιπαὶ ὧραί τε καὶ περίοδοι, ὁμοίως δὲ καὶ αἱ κινήσεις αἱ αὐταὶ γίνονται τῷ εἴδει, τροπὰς γὰρ καὶ ἰσημερίας καὶ τὰς λοιπὰς πορείας ὁ ἥλιος ἀποτελεῖ. εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὥστε πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἕξει, καὶ τὸν χρόνον εὔλογόν ἐστι τὸν αὐτὸν εἶναι. μιᾶς γὰρ καὶ τῆς αὐτῆς κινήσεως, ὁμοίως δὲ καὶ πολλῶν τῶν αὐτῶν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἓν καὶ ταὐτόν, καὶ ὁ τούτων δὴ ἀριθμός· πάντα ἄρα τὰ αὐτά, ὥστε καὶ ὁ χρόνος.'



**9** ἀριθμῷ om. F **10** καθημένοις οὕτω, καὶ Diels cum Zeller : καθημένοις, οὕτω καὶ vulgo **12** τὸ ante πρότερον om. F

Según este testimonio, del hecho de que los objetos conservan su identidad numérica de un ciclo a otro (πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ), se infiere que el tiempo durante el cual existen en un ciclo es el mismo que el tiempo durante el cual existen en otro. Se ha discutido en años recientes si esta inferencia es hecha por los propios pitagóricos o por Eudemo, autor de este testimonio, con el propósito de ridiculizar a los pitagóricos. Véase Sorabji 1983: 183 y LS vol. 2: 209. La identidad de los tiempos sería fatal para cualquier versión del eterno retorno porque el concepto mismo de retorno parece presuponer que los tiempos son diferentes. Cf. Barnes 1978 y el *Problema* 17 de Ps.-Aristóteles. Barnes también argumenta que este problema podría ser el que intenta resolver la segunda versión divergente de la doctrina estoica del eterno retorno en **19.20-21**. Sin embargo, cabe dudar de si los estoicos autores de la versión orginal están realmente obligados a aceptar la inferencia que se presenta en este texto ("si los objetos son numéricamente los mismos, los tiempos también lo son"). Cf. Salles 2002: 8-12, 2005c: 96-103 y Boeri 2003.

**19.20 Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr*. 181, 25-31 (*SVF* 2. 624; LS 52F; *FDS* 994)**

καὶ λέγουσι δὲ καὶ τοῖς ἰδίως ποιοῖς τοῖς ὕστερον γινομένοις πρὸς τοὺς πρόσθεν παραλλαγὰς μόνον γίνεσθαι κατά τινα τῶν ἔξωθεν συμβεβηκότων, οἷαι παραλλαγαὶ καὶ ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένοντός τε καὶ ζῶντος Δίωνος οὐκ ἀλλάσσουσιν αὐτόν· οὐ γὰρ ἄλλος γίνεται εἰ πρότερον ἔχων ἐπὶ τῆς ὄψεως φακοὺς ὕστερον μηκέτ' ἔχοι· τοιαύτας δέ φασι τὰς ἐν τοῖς ἰδίως ποιοῖς τοῖς ἐν ἄλλῳ κόσμῳ παρὰ τοὺς ἐν ἄλλῳ γίνεσθαι.

**2** ἰδίοις M / ἐμπρόσθεν a / παραλλαγὰς aM : παραλλαγὲν B **3** συμβαινόντων a

El contexto de **19.20** y **19.18** es la discusión por parte de Alejandro de la tesis de Crisipo de que algo imposible puede seguirse de algo posible (cf. *SVF* 2.202a): según Crisipo, 'éste esta muerto' es imposible en relación con Dión si Dión está muerto, y no obstante se sigue de 'Dión está muerto', a lo cual Alejandro responde que 'éste está muerto' no es realmente imposible si significa 'el alma y el cuerpo de este hombre se separaron' porque, si se acepta la doctrina del eterno retorno, es cierto de cualquier hombre que su alma y su cuerpo se separaron en los ciclos cósmicos pasados. Sobre esta discusión, cf. también los textos recogidos en *FDS* 995-997 y las notas en LS vol. 2: 308. En Gourinat 2002: 226, se afirma que esta versión que hemos calificado de heterodoxa y divergente pudo, en realidad, haber sido la que Crisipo propuso.

**19.21 Orígenes, *C. Cel*. 5. 20 (*SVF* 2. 626; LS 52G)**

Φασὶ δὴ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς κατὰ περίοδον ἐκπύρωσιν τοῦ παντὸς γίνεσθαι καὶ ἑξῆς αὐτῇ διακόσμησιν, πάντ' ἀπαράλλακτα ἔχουσαν ὡς πρὸς τὴν προτέραν διακόσμησιν. Ὅσοι δ' αὐτῶν ᾐδέσθησαν τὸ δόγμα, ὀλίγην εἰρήκασι παραλλαγὴν καὶ σφόδρα βραχεῖαν γίνεσθαι κατὰ περίοδον τοῖς ἐπὶ τῆς πρὸ αὐτῆς περιόδου.

La teoría aquí descrita es probablemente la misma que la que aparece en el texto anterior. Véase nuestro comentario.

**19.22 DL 7.75-76 (*SVF* 2.201; LS 38D)**

Ἔτι τε τὰ μέν ἐστι δυνατά, τὰ δ' ἀδύνατα· καὶ τὰ μὲν ἀναγκαῖα, τὰ δ' οὐκ ἀναγκαῖα. δυνατὸν μὲν τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι, τῶν ἐκτὸς μὴ ἐναντιουμένων εἰς τὸ ἀληθὲς εἶναι, οἷον ζῇ Διοκλῆς· ἀδύνατον δὲ ὃ μή ἐστιν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι <*> οἷον ἡ γῆ ἵπταται. ἀναγκαῖον δέ ἐστιν ὅπερ ἀληθὲς ὂν οὐκ ἔστιν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ψεῦδος εἶναι, ἢ ἐπιδεκτικὸν μέν ἐστι, τὰ δ' ἐκτὸς αὐτῷ ἐναντιοῦται πρὸς τὸ ψεῦδος εἶναι, οἷον ἡ ἀρετὴ ὠφελεῖ. οὐκ ἀναγκαῖον δέ ἐστιν ὃ καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ ψεῦδος

οἷόν τε εἶναι, τῶν ἐκτὸς μηδὲν ἐναντιουμένων, οἷον τὸ περιπατεῖ Δίων.

**1** Ἔτι τε <τῶν ἀξιωμάτων> suppl. Marcovich **3** εἰς τὸ ἀληθὲς BPF : πρὸς τὸ ἀληθὲς Cobet, von Arnim, Marcovich **5** ἢ ἐπιδεκτικὸν μέν ἐστι, τὰ δ' ἐκτὸς αὐτῷ ἐναντιοῦται πρὸς τὸ ψεῦδος εἶναι suppl. Bobzien cum Frede **6-7** ἢ ἐπιδεκτικὸν –εἶναι codd. : secl. Marcovich cum Becker **13** τὸ del. Marcovich.

Para la definición estoica de los conceptos modales, cf. también Plutarco, *SR* 1055D-F (*SVF* 2.202), Alejandro de Afrodisia, *in A. Pr.* 177, 25-178, 7 (*SVF* 2.202a) y Boecio, *in Int.* 2.234-5 (cf. Bobzien 1998: 112 n. 39). Esta teoría debe entenderse a la luz de la discusión iniciada por Aristóteles contra los megáricos en *Met.* Θ 3 y continuada por Diódoro Crono y Filón de Megara (cf. respectivamente Boecio, *in int.* 2.234, 22-26 y 2.234, 10-22) sobre cómo distinguir lo fáctico de lo necesario y lo contrafáctico de lo imposible. Al respecto, cf. Bobzien 1998: 97-121 y Makin 2006: 60-96. La postura estoica respecto de estos conceptos pudo haber tenido un impacto en su discusión del problema de la responsabilidad moral, tema del que nos ocupamos en el capítulo 29.

**5** <ἢ ἐπιδεκτικὸν –εἶναι> Cf. nota siguiente.

**6-7** ἢ ἐπιδεκτικὸν –εἶναι Cf. Frede 1974: 107-14 y Bobzien 1986: 40-9. Según lo explica Frede, la lectura original de los códices es indispensable para garantizar la interdefinibilidad de los conceptos de necesidad y de imposibilidad, tal como ocurre en Plutarco, *SR* 1055D-F (*SVF* 2.202). Lo mismo se aplica a la oración que debe suplirse en la línea 5.

# Capítulo 20
# Lugar, vacío y tiempo

**20.1 Estobeo, *Ecl.* 1. 161, 8-26 (*SVF* 2. 503; LS 49A; *FDS* 728)**

De Crisipo. Crisipo afirmaba que un lugar es lo que está completamente ocupado por un existente, o lo que puede ser ocupado por un existente y está completamente ocupado, ya sea por un existente o por muchos. En cambio, si de lo que puede ser ocupado por un existente una parte fuera ocupada y la otra no, el todo no sería ni vacío ni lugar, sino alguna otra cosa, carente de nombre. En efecto, se hace referencia al vacío del mismo modo que a los recipientes vacíos, al lugar, en cambio, [del mismo modo] que a los llenos. ¿Es acaso el espacio aquello que es mayor y puede ocuparse por un existente (como un recipiente mayor que un cuerpo) o simplemente lo que deja espacio para un cuerpo mayor? Ahora bien, se dice que el vacío es ilimitado, pues lo que es exterior al cosmos es tal, y que el lugar, por su parte, es limitado debido a que no hay ningún cuerpo ilimitado. Pero tal como lo corpóreo es limitado, así también lo incorpóreo es ilimitado, pues el tiempo y el vacío son ilimitados. En efecto, del mismo modo en que lo que no es nada no es un límite, de ese modo tampoco [hay un límite] de él, y tal es el vacío, pues es ilimitado según su propia subsistencia. Al llenarse, se limita pero no es posible concebirle un límite cuando el relleno se quita.

**20.2 Sexto Empírico, *AM* 10.3-5 (*SVF* 2. 505; LS 49B; *FDS* 725)**

También los estoicos afirman que vacío es aquello que puede ser ocupado por un existente pero no está ocupado, o un intervalo privado de cuerpo, o un intervalo que no está lleno de cuerpo. Lugar es aquello que está ocupado por un existente y es igualado con aquello que lo ocupa (en este contexto, llaman 'existente' al cuerpo, según se hace evidente también a partir del intercambio de términos). Y afirman que espacio es un intervalo que, en parte, está ocupado por un cuerpo y que, en parte, no está lleno. Pero algunos dijeron que espacio es el lugar de un cuerpo mayor, de modo que el espacio difiere del lugar en la medida en que éste no hace manifiesto el tamaño del cuerpo abarcado (pues aunque abarque un cuerpo mínimo, en no menor medida se denomina "lugar"), mientras que aquél hace manifiesto el tamaño considerable del cuerpo [que está] en él.

**20.3 Simplicio, *in Cael.* 284, 28-285, 2 (*SVF* 2.535; LS 49F)**

Los filósofos de la Estoa, deseando que fuera del cosmos haya vacío, lo establecen mediante esta clase de supuesto. Considérese, afirman ellos, a una persona que, posicionada en la última esfera de estrellas fijas, estira su mano hacia arriba. Pues bien, si la estira, consideran ellos, es porque hay algo fuera del cosmos, hacia lo cual la persona estiró [su mano]; en cambio, si no es capaz de estirarla, habrá algo afuera que, de este modo, impidió el estiramiento de la mano. Y si, de nueva cuenta, se posicionara contra el límite de esto y estirara [la mano], la pregunta es semejante. En efecto, se habrá indicado que también hay algo afuera de esto.

**20.4 Cleómedes, *Cael.* 1.1, 39-54 (*SVF* 2.537; LS 49G)**

También podemos concebir al cosmos moviéndose del lugar que resulta estar ocupando ahora y, junto con su desplazamiento, [concebir] como vacío el lugar que abandonó y como tomado y ocupado al que se desplazó. Este último debe ser vacío que se llenó. Si, según la doctrina de los más expertos de los filósofos naturales, la totalidad de la substancia se disuelve en fuego, debe [al disolverse] ocupar un lugar inmensamente mayor, como ocurre con cuerpos sólidos que se evaporan en humo. Por consiguiente, el lugar ocupado en la conflagra-

ción por la substancia cuando se dispersa está actualmente vacío, pues ningún cuerpo lo ocupa. Sin embargo, si alguien sostiene que no habrá de suceder una conflagración, tal cosa no choca en nada con la existencia del vacío. En efecto, aun cuando sólo concibiéramos a la substancia dispersa estirándose aún más, entonces, no pudiendo darse nada que obstaculizara tal estiramiento, eso mismo sobre lo cual se concibe que avanza según su estiramiento estaría vacío, del mismo modo que [el lugar] efectivamente ocupado por ella sería vació que se llenó.

**20.5 Cleómedes, *Cael.* 1.1, 112-123**

Que es necesario que haya vacío fuera del cosmos, es manifiesto a partir de lo que ya se demostró. Pero que sea absolutamente necesario que este vacío se extienda sin límite desde todas las partes del cosmos, puede aprenderse a través de los argumentos siguientes. Todo lo limitado tiene su límite en algo genéricamente distinto de aquello que es limitado por él. Para tomar un ejemplo obvio, en la totalidad del cosmos el aire, por estar limitado, cesa en dos cuerpos genéricamente distintos: el éter y el agua. De modo similar, el éter cesa tanto en el aire como en el vacío, el agua tanto en la tierra como en el aire, y la tierra en el agua <y el aire>. Nuestros cuerpos también están limitados por algo genéricamente distinto: su superficie, y esto es un incorpóreo. Por lo tanto, es necesario que, si el vacío que envuelve al cosmos está limitado y no es ilimitado, [el vacío] cesa en algo genéricamente distinto del vacío. Pero no puede concebirse nada genéricamente distinto del vacío que pudiera limitarlo. Por consiguiente, el vacío es ilimitado.

**20.6 Cleómedes, *Cael.* 1.1, 96-103 (*SVF* 2.540; LS 49H)**

Ellos argumentan también esto: si hubiera un vacío fuera del cosmos, la substancia que se expande a través de él se disolvería y desbarataría en el infinito. Sin embargo, diremos que tampoco esto puede suceder, pues [la substancia del cosmos] posee una disposición que la cohesiona y preserva. Asimismo, el vacío que la circunda no hace nada y, en cambio, ella se conserva a sí misma empleando un poder que sobrepasa [al de las substancias individuales dentro del cosmos] al contraerse y expanderse en el [cosmos] conforme a los patrones de cambio que le son propios: en ocasiones expandiéndose en fuego, en otras impulsándose hacia la cosmogonía.

**20.7 Estobeo, *Ecl.* 1. 166, 4-22 (*SVF* 1.99; LS 49J)**

De Zenón. Las partes de todas las cosas que hay en el cosmos que están constituidas por una disposición propia, e igualmente las del cosmos mismo, se mueven en dirección al centro del todo. Precisamente por ello es correcto decir que todas las partes del cosmos, y principalmente las pesadas, se mueven en dirección al centro del cosmos. La causa es la misma tanto de la conservación del cosmos en el vacío ilimitado como del hecho de que, de igual manera, se sitúa la tierra al interior del cosmos (en torno a su centro de forma balanceada). Sin embargo, no necesariamente un cuerpo tiene peso, sino que el aire y el fuego carecen de él; pero, en cierto sentido, también ellos se extienden en dirección al centro de toda la esfera del cosmos, y producen su propia constitución hacia su periferia. En efecto, por naturaleza se mueven hacia arriba debido a que no participan de ningún peso. De igual forma, afirman que el cosmos mismo tampoco tiene peso debido a que toda su constitución consiste tanto de los elementos que tienen peso como de los que carecen de él. Para ellos, toda la tierra tiene peso por sí misma. Pero por su localización –puesto que está en la región central (y a tales cuerpos pesados les corresponde el movimiento hacia el centro)– permanece en ese lugar.

**20.8 Plutarco, *CN* 1081E-F (*SVF* 3 Archedemus 14; LS 51C)**

Sin embargo, entre ellos, Arquedemo, al afirmar que el ahora es una cierta juntura o junción de lo pasado y lo futuro, pasa por alto, según parece, que elimina la totalidad misma del tiempo. En efecto, si el ahora no es un tiempo, sino un límite del tiempo, y toda parte del



tiempo es tal como es el ahora, parece que la totalidad del tiempo no tiene ninguna parte, sino que se disuelve por completo en límites, encuentros y junturas. Por otra parte, Crisipo, deseoso de mostrar su habilidad en la división en *Sobre el Vacío* y algunos otros tratados, dice que lo pasado del tiempo y el futuro no existen sino que subsisten y que sólo el presente existe. Sin embargo, en los libros tres, cuatro y cinco de *Sobre las Partes* establece que, del tiempo presente, una parte es futura y, otra, pasada. De este modo, resulta que divide a lo que existe del tiempo en partes suyas que no existen o, más bien, que no deja en absoluto que exista [alguna parte] del tiempo, si el presente no tiene una parte que no sea ni futura ni pasada.

**20.9 Simplicio, *in cat.*350, 14-16 (*SVF* 2. 510; LS 51A)**

Aristóteles afirma que el tiempo es el número del movimiento mientras que, de los estoicos, Zenón dijo que el tiempo es la dimensión de todo movimiento sin más y, Crisipo, que es la dimensión del movimiento del cosmos.

**20.10 Estobeo, *Ecl.* 1.105, 8-106, 23 (*SVF* 2. 509 y 3 Apollodorus 8; LS 51B, D, E; *FDS* 808)**

De Apolodoro. En *El Arte Natural*, así define Apolodoro el tiempo: el tiempo es la dimensión del movimiento del cosmos. Es ilimitado del mismo modo en que se dice que es ilimitada la totalidad del número. En efecto, de él, una parte es pasada, otra, presente y, otra, futura. Pero, de acuerdo con un parámetro más amplio, la totalidad del tiempo es presente tal como [decimos] que el año es presente. Se dice incluso que la totalidad del tiempo existe aunque, en sentido estricto, ninguna de sus partes exista. De Posidonio. Algunas cosas son totalmente ilimitadas, como la totalidad del tiempo, otras, respecto de algo particular, como el tiempo pasado y el futuro, pues cada uno está limitado únicamente por el presente. Y de este modo define el tiempo: dimensión del movimiento o medida de su rapidez y lentitud. Y [afirma que] el tiempo que se concibe en términos del "cuando", de él una parte es pasada, otra, futura y, otra, presente, la cual está constituida una parte, de pasado y, otra, de futuro. Y la división tiene la forma de un punto. El "ahora" y cosas de ese tipo se conciben como un tiempo en un sentido amplio y no conforme a la definición. Pero se habla del "ahora" también en relación con el menor tiempo perceptible constituido de la división del futuro y del pasado. De Crisipo. Crisipo, por su parte, [afirma] que el tiempo es la dimensión del movimiento según la cual en determinado momento se habla de la medida de su rapidez y lentitud, o la dimensión que acompaña al movimiento del cosmos, y que cada cosa se mueve y existe según el tiempo, a menos que, como a la tierra, al mar y al vacío, uno se refiera al tiempo en dos sentidos: tanto a los todos como a sus partes. Y así como todo el vacío es ilimitado en todas las direcciones, así también el tiempo es ilimitado en la totalidad de cada una, pues el pasado y el futuro son ilimitados. Además, dice lo siguiente del modo más manifiesto: ningún tiempo es enteramente presente, pues dado que el corte de las cosas continuas va al infinito, sobre la base de esta división, todo tiempo también tiene un corte que va al infinito. Por consiguiente, ningún tiempo es por definición presente, sino que se dice [que lo es] en un sentido amplio. Sin embargo, también afirma que sólo el tiempo presente existe y, en cambio, que el tiempo pasado y el futuro subsisten, pero no existen de ningún modo, así como también dice que sólo existen los predicados que son atributos, por ejemplo, caminar existe en mí cuando camino, pero no lo hace cuando me recuesto o me siento.

## COMENTARIO

Los textos aquí incluidos sobre las concepciones estoicas de lugar, vacío y tiempo, se dividen en cuatro grupos. El primero (**20.1-2**) se ocupa de la definición de lugar y vacío de Crisipo; el segundo (**20.3-5**), de tres argumentos a favor de la existencia e infinitud del vacío extra-cósmico; el tercero (**20.6-7**), de la teoría de Zenón, retomada por el estoico tardío Cleó-

medes, sobre la estabilidad del cosmos dentro del vacío. Finalmente, el cuarto (**20.8-10**) versa, por una parte, sobre la concepción estoica del tiempo como un continuo y, por otra, sobre las definiciones de tiempo de Zenón, Crisipo, Apolodoro, Arquedemo y Posidonio en relación con el problema clásico de si el paso del tiempo presupone necesariamente que ocurran cambios.

Respecto del primer grupo de textos, conviene empezar indicando las relaciones que guarda la teoría estoica de lugar con otras partes de su física. Ya en textos como **12.1** y **12.3**, los estoicos piensan que el cosmos es un continuo de materia que está completamente ocupado por cuerpos de diferente densidad. Por esta razón, no hay vacío en su interior. Esta concepción parece reflejarse en la definición que da Crisipo de lugar en **20.1**, según la cual un lugar *siempre* debe estar completamente ocupado por un cuerpo o un ser. Por ejemplo, un lugar *L* que puede estar ocupado por un cuerpo *X*, pero que no lo está en este momento, debe estar, ahora, completamente ocupado por otro cuerpo *Y* (o más de uno) distinto de *X*. El texto **20.2** también parece referirse a la imposibilidad de un lugar vacío al afirmarse que el cuerpo que ocupa un lugar no deja dentro de ese lugar ningún espacio vacío.

En este mismo texto **20.2**, la afirmación de que "espacio es un intervalo que, en parte, está ocupado por un cuerpo y que, en parte, no está de lleno <de cuerpo>", podría aparentemente interpretarse en el sentido de que hay lugares, llamados "espacios", que, en un momento dado, no están totalmente ocupados por ningún cuerpo. Pero nada nos obliga a esta interpretación. La idea a la cual se refiere esa afirmación podría ser simplemente el hecho obvio de que hay lugares o espacios que no están totalmente ocupados por un determinado cuerpo. Tal es el caso de un espacio que separa dos porciones de un mismo cuerpo. En efecto, tal espacio no puede estar totalmente ocupado por una porción de *ese* cuerpo: si llegara a estarlo, dejaría de separarlos. Esto es relevante para la interpretación de **20.2** porque, en términos generales, para cumplir una función separadora, un espacio no tiene que estar vacío: puede cumplirla estando completamente ocupado por *otro* cuerpo. Los textos **20.1** y **20.2**, por lo tanto, y contrariamente a ciertas apariencias, son enteramente consistentes con la teoría estoica del continuo. También conviene mencionar la relación de la teoría estoica del lugar con otra de las partes fundamentales de la filosofía natural de los estoicos: la teoría crisipiana de la mezcla. Según ya vimos en el capítulo 16, los estoicos sostienen que dos o más cuerpos pueden ocupar simultáneamente un mismo lugar cuando están mezclados entre sí por "mixtura". Cada una de las partes de una mixtura, por más infinitamente pequeña que sea, contiene partes de cada uno de los cuerpos mezclados. Por consiguiente, cada uno de los lugares que ocupan las partes de dicha mezcla estaría ocupado por varios cuerpos. Pues bien, es posiblemente a esta tesis que se refiere la definición crisipiana de lugar en **20.1**, cuando esta definición alude a la idea de un lugar que está ocupado por uno o varios cuerpos. En términos generales, el hecho de que la definición de Crisipo se refiera, aunque sea implícitamente, a las teorías estoicas del continuo y de la mezcla, pero no viceversa, es una indicación de que, para Crisipo, éstas son más básicas dentro de la filosofía de la naturaleza que la teoría del lugar.

Si bien no hay vacío al interior del cosmos estoico, tiene que haberlo al exterior. Esta necesidad, junto con la necesidad de que sea infinito, se enuncia ya en el texto **20.1**. Aunque éste no explica por qué tiene que haber un vacío extra-cósmico, nos ofrece una razón, aunque oscura, por la cual debe ser infinito. El término que tradujimos por "infinito" significa literalmente "carente de límites" (ἄπειρον) y el argumento de Crisipo parece ser el siguiente: (1) para que una cosa limite a otra, o para que sea limitada por ella, ambas tienen que ser algo, por oposición a nada, (2) el vacío es nada; en consecuencia, (3) el vacío no puede ni limitar ni ser limitado por algo, de lo cual se sigue que no tiene límites. La oscuridad de este argumento radica principalmente en su segunda premisa, la cual parece contradecir la ontología estoica que estudiamos en los capítulos 2 y 4. Como vimos, ésta clasifica al vacío (y a los incorpóreos en general), no en el conjunto de las entidades que no son absolutamente nada ("no-algos"), sino en el de los algos que carecen de los atributos característicos de los cuerpos. Los miembros de este conjunto –que incluye a los cuatro incorpóreos canónicos, a saber, el tiempo, los decibles, los lugares y el vacío– no existen en el sentido fuerte en que lo hacen los cuerpos. No obstante, son "algo" que, a pesar de su incorporeidad, son constitutivos de la realidad (cf. Boeri 2001). Dado esta aparente inconsistencia entre el texto **20.1** y la ontología estoica, no debemos descartar la posibilidad de que la teoría del vacío ahí descrita refleje opiniones heterodoxas dentro del estoicismo.



Otro argumento para demostrar la infinitud del vacío extra-cósmico también recurre a la idea de que, por su naturaleza, es imposible limitar ese vacío. Se trata del argumento que se presenta en **20.5**, del estoico tardío Cleómedes. El razonamiento de Cleómedes puede exponerse como sigue: (1) para que una cosa limite a otra, es necesario que no sean del mismo género (por ejemplo, una masa de agua no puede limitar a otra masa de agua), (2) si algo *X* limita al vacío extra-cósmico, *X* no puede ser un vacío y, por ende, tiene que contener uno o más cuerpos, sin embargo (3) no existen cuerpos extra-cósmicos; por lo tanto, (4) no hay límites al vacío extra-cósmico. La premisa (3) implica que, fuera del cosmos, hay vacío, esto es, que existe un vacío extra-cósmico. Como en el anterior, en este argumento esta tesis se da por supuesta, lo cual, por lo tanto, nos lleva a la pregunta más básica de por qué debe de haber un vacío extra-cósmico.

Una respuesta que podría desprenderse de **20.3**, aunque no figure en él de modo explícito, es la siguiente: si no hubiera de un vacío extra-cósmico necesariamente habría un cuerpo infinitamente grande, lo cual, según la ontología estoica, es imposible. En efecto, una interpretación posible del argumento de **20.3** es que, si afuera del cosmos no hubiera vacío sino otro cuerpo, entonces, suponiendo que yo pudiera viajar a través de las capas superiores del cosmos y llegar hasta su límite, yo no podría sacar mi mano fuera del cosmos, pues ese otro cuerpo me lo impediría; asimismo, si afuera de ese otro cuerpo no hubiera vacío sino un tercer cuerpo, entonces, suponiendo que pude atravesar el segundo cuerpo y colocarme donde termina, tampoco podría sacar mi mano fuera del segundo cuerpo, pues el tercer cuerpo me lo impediría, y así hasta el infinito. La conclusión de que, si no hay un vacío extra-cósmico, tendría que haber un cuerpo infinitamente grande, compuesto de la suma del cosmos con la infinidad de cuerpos que lo envuelven, no es explícita en el texto, según ya la apuntamos. Pero es posible que ésa haya sido la conclusión a la que pretendía llegar. En todo caso, el argumento tiene una larga historia dentro de la filosofía antigua (Sorabji 1988: 125-129) y en el pensador que primero lo desarrolló, a saber, el pitagórico Arquitas, ésa era su conclusión.

Otro argumento a favor de la existencia de un vacío extra-cósmico, figura en 20.4 de Cleómedes. La idea principal es que tal vacío es condición de posibilidad para la conflagración. El razonamiento, implícito, es el siguiente: (1) en la conflagración, todos los cuerpos que existen dentro del cosmos se transforman en fuego y (2) todo cuerpo se transforma en fuego por rarefacción, la cual acarrea consigo un aumento de volumen; por consiguiente (3) en la conflagración, el cosmos aumenta de volumen. Ahora bien, (4) si hubiera un cuerpo extra-cósmico que envuelve al cosmos, el primero bloquearía la dilatación del segundo y, con ello, al no poder el segundo rarefacerse lo suficiente para transformarse en fuego, no sucedería la conflagración. Sin embargo, por razones que vimos en el capítulo 18, (5) es necesario que ocurra la conflagración. Por lo tanto, (6) existe un vacío extra-cósmico que envuelve al cosmos y es lo suficientemente grande para permitir que éste se dilate lo necesario para transformarse en fuego. Según lo señala el propio Cleómedes, el argumento no depende de la tesis polémica de que habrá necesariamente de ocurrir una conflagración. Basta con que ésta sea imaginable y, por ende, posible.

Es preciso notar que este argumento sólo permite establecer la necesidad de un gran vacío que envuelve al cosmos. Esto no es suficiente para concluir, como pretende Cleómedes, que este vacío es ilimitadamente extenso. En efecto, la dilatación propia de la conflagración podría darse aun cuando el vacío que envuelve al cosmos estuviera a su vez envuelto por un cuerpo extra-cósmico gigante: sólo se necesitaría que la capa de vacío entre el cosmos y ese otro cuerpo fuera lo suficientemente grande para permitir esa dilatación. En ese caso, el vacío no sería infinito pues estaría limitado por ese cuerpo gigante que lo envuelve. Posidonio, consciente de esta limitación del argumento, parece haber concedido que el vacío extra-cósmico debe ser, no infinito, sino sólo lo suficientemente grande para permitir la conflagración (Estobeo, *Ecl.* 1. 160, 13-14; cf. Kidd 1988: 391-394, Sorabji 1988: 129 y Algra 1995: 331-336). Para concluir que el vacío extra-cósmico debe ser realmente *ilimitadamente extenso*, se necesitan argumentos distintos de éstos, como lo son los que, según ya vimos, figuran en **20.1** y **20.5**.

El tercer tema del que queremos ocuparnos en este comentario aparece en **20.6-7**: la teoría de Zenón sobre la estabilidad, o conservación (μονή), del cosmos dentro del vacío y cómo esta teoría se manifiesta en Cleómedes. ¿Cuál es el problema? La idea de que es el cosmos se halla inmerso en un vacío infinito suscita la pregunta de por qué el cosmos se mantiene estable en vez de despedazarse y dispersarse en ese vacío. La pregunta se formula de manera explícita en el texto **20.6** por parte de los adversarios peripatéticos de Cleómedes. En este contexto, la pregunta tal vez tomó la forma de una objeción contra la existencia de un vacío extra-cósmico: dado que el cosmos no se ha desagregado ni dispersado, y dado que ya lo habría hecho si hubiera un vacío extra-cósmico, se sigue que tal vacío no existe. Sea como fuere, tanto la pregunta como la posible objeción parecen descansar sobre un argumento que, como se indica en los **20.6-7**, los estoicos rechazan. El argumento sería: (1) el cosmos no puede, por sí mismo, mantener su propia estabilidad, sino que necesita de algo externo que lo mantenga unido, a la manera, por así decirlo, de las paredes de vidrio de un acuario: sin ellas, el agua y todo el contenido del acuario se desparramaría; sin embargo (2) el vacío extra-cósmico, si lo hubiere, no podría ejercer esa función cohesiva, pues, según lo argumentan los propios estoicos, sólo los cuerpos pueden actuar sobre otros cuerpos, pero el vacío, como ya vimos, es un incorpóreo; en consecuencia, (3) si hubiera un vacío extra-cósmico, el cosmos se desagregaría y dispersaría en él (y por lo tanto, afirmar la objeción, no puede haber tal vacío). Los estoicos rechazan la conclusión de este argumento porque no aceptan su primera premisa. Según ellos, el cosmos está cohesionado desde *dentro*, a saber, por la tensión del hálito que, al estirarse y difundirse en él, lo permea completamente. Como vimos en los capítulos 12, 14 y 17, los estoicos identifican a este hálito con dios y *la* causa cohesiva del cosmos.

Cabe también hacer hincapié en que, según **20.7**, Zenón sostuvo que la fuerza cohesiva del hálito que permea al cosmos, causa que éste no se disperse en el vacío porque esta fuerza cohesiva tiene un efecto centrípeto. Este efecto se debe al hecho de que el hálito, como cualquier entidad elástica que se tensa, tiende a contraerse. Esta tendencia explica el efecto centrípeto que el hálito ejerce sobre el cosmos. En el caso de los cuerpos pesados, tal efecto se suma al peso de los cuerpos pesados, el cual también los dirige hacia el centro del cosmos. Pero el efecto centrípeto del hálito afecta a *todos* los cuerpos, incluso a los carentes de peso, como el fuego y al aire. En un trabajo reciente, se ha ofrecido una interpretación interesante de esta tesis (Mouraviev 2005: 236-239). Por ser los cuerpos más ligeros del cosmos, el fuego y el aire tienen la tendencia a alejarse de su centro. Esta tendencia contrarresta hasta cierto punto la fuerza centrípeta del hálito, lo cual explica que el fuego y el aire se concentren en partes del cosmos alejadas del centro; pero su tendencia centrífuga no es lo suficientemente fuerte para vencer la fuerza contraria del hálito, lo cual explica que el fuego y el aire, a pesar de no tener peso, no salen fuera del cosmos para dispersarse en el vacío.



Para concluir este comentario, pasemos al tema del tiempo. De él, se ocupan los textos **20.8-10**. El primero y parte del tercero exponen la concepción estoica del tiempo como un continuo y las paradojas que aparentemente se siguen de esto. Nos ocuparemos de ellas en primer lugar.

La idea de que el tiempo es un continuo significa, entre otras cosas, que todo instante, por más breve que sea, es infinitamente divisible y, por consiguiente, que no hay instantes atómicos o carentes de partes. Esta tesis se halla claramente en Aristóteles (*Fís.* 4.11 220a24-26). En Crisipo figura una de las versiones más desarrolladas de la concepción estoica del tiempo como continuo. Según lo indica **20.10**: "ningún tiempo es enteramente presente, pues dado que la división de las cosas continuas va al infinito, sobre la base de esta definición, todo tiempo también tiene una división infinita. Por consiguiente, ningún tiempo es exactamente presente, sino que se dice [que lo es] en un sentido amplio." Además de poner de manifiesto que para Crisipo el tiempo es un continuo, se indica una consecuencia que él mismo extrajo de esto, a saber, que no es posible determinar con exactitud si un tiempo es presente. La razón por la cual no es posible hacerlo es que, si lo intentáramos, se generaría un regreso al infinito. Por ejemplo, si tomamos un lapso de tiempo cualquiera $t_1$, $t_2$ y $t_3$ y optamos por llamar "presente" a $t_2$, entonces, dado que $t_2$ está compuesto de una cantidad infinita de instantes (por ser todo tiempo un continuo), de nuevo surgiría la pregunta de cuál de esos sub-instantes de $t_2$ es el presente. La misma paradoja aparece en **20.8**: dada la infinita divisibilidad del tiempo, en cualquier intervalo de tiempo que uno decida llamar "presente", una de sus partes es futura y, la otra, pasada.

Una objeción contra esta paradoja y la concepción del tiempo que la subyace es que choca con la afirmación, hecha por el propio Crisipo en **20.8** y **20.10**, de que, a diferencia del pasado y del futuro, que se limitan a subsistir (ὑφεστάναι), el presente ocurre realmente o "es el caso" (ὑπάρχειν), distinción técnica a la que nos referimos en los capítulos 2 y 4. En efecto, esta distinción no podría aplicarse al presente y el pasado-futuro si, como ya vimos, el presente está efectivamente compuesto de pasado y futuro. Para resolver esta contradicción es necesario suponer que el concepto de presente que se emplea en cada tesis no es exactamente el mismo. En realidad, esto lo sugieren las propias fuentes cuando se refieren a que hay conceptos de tiempo más "exactos" que otros. Tal es el caso de **20.10** sobre Apolodoro y Posidonio. De hecho, cabe identificar al menos dos conceptos distintos de tiempo en los textos **20.8** y **20.10**. El primero, que podríamos llamar de "metafísico", es el que se emplea al enunciarse la tesis de que el tiempo es una entidad continua infinitamente divisible. Es de este concepto metafísico de tiempo que se desprende que todo tiempo supuestamente "presente" está, en realidad, compuesto de pasado y futuro. El segundo, que podríamos llamar de "físico", se refiere a la medición de procesos naturales. Según este segundo concepto de tiempo, puedo con toda propiedad llamar "presente" a un intervalo de tiempo siempre y cuando su duración sea la de un proceso físico bien definido y conceptualmente unitario. Por ejemplo, un año sería un intervalo de este tipo porque, según la astronomía estoica, su duración es la de un ciclo estelar bien definido; asimismo, es unitario en la medida en que ayuda a medir ciclos estelares más largos, como el ciclo cósmico que termina con la conflagración o "Gran Año" (cf. capítulo 18).

En resumen: el concepto metafísico de tiempo sostiene que no hay átomos de tiempo y que, por ello, no existe un tiempo que sea enteramente presente; el concepto físico de tiempo, en cambio, afirma que hay intervalos de tiempo que son presentes como totalidad porque su duración corresponde a la de un proceso físico del mundo natural, definido y unitario. Estos intervalos siguen siendo divisibles en abstracto, como lo pide la metafísica estoica, pero son indivisibles desde un punto de vista lógico, y en cierto sentido pragmático, en cuanto medida y unidad de procesos físicos. En este sentido físico, ninguna de sus partes es pasada o futura.

Por consiguiente, en este mismo sentido puede aseverarse que, como totalidades, dichos intervalos son realmente el caso en vez de limitarse a subsistir. No hay ninguna contradicción en que un mismo intervalo de tiempo sea divisible en abstracto y, a la vez, indivisible como medida y unidad de un proceso físico.

Apolodoro es quien parece exponer con mayor claridad esta idea. Su teoría del tiempo se describe en el texto **20.10**. Según ella, uno estaría justificado en sostener, por ejemplo, que el año presente es *el* presente, lo cual (1) excluye que algunas de sus partes sean pasadas y, otras, futuras, a la vez que (2) implica que ese intervalo como totalidad es realmente el caso (en vez de meramente subsistir): "de él, una parte es pasada, otra, presente y, otra, futura. Pero la totalidad del tiempo es presente como cuando decimos, usando parámetros más amplios, que el año es presente. Incluso la totalidad del tiempo es el caso aunque exactamente ninguna de sus partes sea el caso". El concepto "exacto" de tiempo al que aquí alude Apolodoro corresponde al que hemos llamado "metafísico", por oposición al "físico", al cual Posidonio parece referirse como "amplio" más adelante en el texto. Apolodoro no hace explícito que el hecho de que pueda llamarse "presentes" a ciertos intervalos como el año, se debe a que son medida y unidad de procesos físicos. Pero ya desde Crisipo existe la tendencia a fijar las medidas de tiempo en función de la duración de procesos físicos particulares y definidos (cf. **10.11**).

Por último, detengámonos en el problema filosófico del tiempo en su relación con el cambio. El problema, en pocas palabras, es el de si el paso del tiempo necesariamente requiere que ocurran cambios. Este problema es distinto del de si el cambio presupone el tiempo. A menos que existan cambios instantáneos, todo cambio parece requerir el paso del tiempo. El paso del tiempo es condición necesaria del cambio. El problema que nos ocupa aquí es el inverso: ¿es el cambio condición necesaria del paso del tiempo? Por ejemplo, si de un tiempo $t_1$ a un tiempo $t_2$ no ocurre ningún cambio, ¿puede decirse que, pesar de ello, $t_1$ y $t_2$ son realmente dos tiempos distintos (y, por ende, que el tiempo ha pasado de $t_1$ a $t_2$)? ¿o es necesario concluir que, como no ha habido cambios, $t_1$ y $t_2$ no son dos tiempos distintos sino uno solo (y, por ende, que de $t_1$ a $t_2$ el tiempo no ha pasado por el hecho mismo de que $t_1$ y $t_2$ son el mismo tiempo)? Para Aristóteles la respuesta a esta pregunta debe ser la segunda. Según él "es manifiesto que, sin movimiento ni cambio, no hay tiempo" (*Fís.* 4.11 218b34-219a1) porque siendo "el número del cambio respecto del antes y después" (219b2; cf. **20.9**), el tiempo presupone, en cuanto aspecto enumerable del cambio, la existencia de éste para su paso. El cambio puede ser substancial, cualitativo, cuantitativo o simplemente locativo o posicional. Pero alguno debe de haber. El cambio para Aristóteles es condición necesaria del paso del tiempo. En lo que sigue argumentaremos que la postura de los estoicos sobre este asunto parece haber sido contraria a la de él: puede haber tiempo sin cambio, porque éste no es condición necesaria del paso de aquél.

Este tema es de gran importancia para la coherencia interna de la filosofía estoica. A menos de que efectivamente adopten una postura contraria a la de Aristóteles, su teoría del eterno retorno entrañaría una incongruencia. Según vimos en el capítulo 19, la versión original de esta teoría sostiene que el cosmos que ahora existe habrá de repetirse cíclicamente un número infinito de veces en el futuro, sin variación alguna en sus substancias y cualidades, intrínsecas y relativas. En realidad, este cosmos no es otra cosa sino la repetición exacta de uno que existió infinitas veces en ciclos anteriores. Un corolario de esto, por supuesto, es que existe una diferenciación temporal entre ciclos: para cada ciclo $c_x$ existe un ciclo $c_{x-1}$ temporalmente anterior a $c_x$ y un ciclo $c_{x+1}$ temporalmente posterior a $c_x$. Sin embargo, si Aristóteles estuviera en lo correcto, esta idea no tendría sentido. Dado que el cosmos de este ciclo es igual al de cualquier otro ciclo respecto de sus substancias y cualidades, el tiempo de los ciclos tendría



que ser el mismo para todos si, como afirma Aristóteles, una diferenciación temporal presupone necesariamente que ocurran cambios en los cuerpos que existen en el tiempo.

No existen pruebas textuales de que los estoicos se pronunciaron en contra de la tesis aristotélica de la dependencia. Sin embargo, contrariamente a algunas apariencias, tampoco hay pruebas de que se pronunciaran a su favor. Por ejemplo, en las definiciones estoicas de tiempo, no hay ninguna indicación de que la aceptaron. Según el texto **20.10**, Crisipo y Posidonio coincidieron en que el tiempo es la "dimensión" (διάστημα) del cambio, esto es, la medida que permite determinar la rapidez o lentitud de un cambio. Por ejemplo, si un cambio $C_1$ ocurre en un intervalo $I_1$ y un cambio $C_2$ ocurre en un intervalo $I_2$, y $I_1$ es más corto que $I_2$, $C_1$ es más rápido que $C_2$. Pero esta teoría física sobre la medición del cambio, nada tiene que ver con el problema metafísico de si el paso del tiempo presupone cambio. La primera es neutral respecto de la segunda y, por consiguiente, no implica (ni niega) la tesis aristotélica de la dependencia. Tampoco hay nada en la filosofía estoica, ortodoxa que presuponga lógicamente la tesis. En esto nos apartamos de Jonathan Barnes, según quien está presupuesta en la concepción estoica del tiempo como un incorpóreo (cf. Barnes 1978, discutido en Salles 2005c).

Todo lo anterior nos lleva a concluir que la versión original de la teoría del eterno retorno es perfectamente consistente con su concepción del tiempo. Habría una inconsistencia sólo si los estoicos afirmaran, o sus afirmaciones presupusieran, la tesis aristotélica de la dependencia. Pero ni lo uno ni lo otro es el caso. Al contrario, el hecho de que la versión original de la teoría sea inconsistente con la tesis aristotélica, es un signo probable de que los estoicos ortodoxos *no* la aceptaron. En esto, así como en la concepción del vacío a la cual nos referimos antes, existe una diferencia profunda entre la física de Aristóteles y la de los estoicos.

# Textos Anotados
# Lugar, vacío y tiempo

## 20.1 Estobeo, *Ecl.* 1.161, 8-26 (*SVF* 2. 503; LS 49A; *FDS* 728)

Χρυσίππου. Τόπον δ' εἶναι ὁ Χρύσιππος ἀπεφαίνετο τὸ κατεχόμενον δι' ὅλου ὑπὸ ὄντος ἢ τὸ οἷόν <τε> κατέχεσθαι ὑπὸ ὄντος καὶ δι' ὅλου κατεχόμενον εἴτε ὑπὸ τινὸς <εἴτε> ὑπὸ τινῶν. Ἐὰν δὲ τοῦ οἵου τε κατέχεσθαι ὁ ὄντος τὶ μὲν κατέχηται, τὶ δὲ μή, τὸ ὅλον <οὔτε> κενὸν ἔσεσθαι οὔτε τόπον, ἕτερον δέ τι οὐκ ὠνομασμένον· τὸ μὲν γὰρ κενὸν τοῖς κενοῖς ἀγγείοις λέγεσθαι παραπλησίως, τὸν δὲ τόπον τοῖς πλήρεσι· χώραν δὲ πότερον τὸ μεῖζον οἷόν τε κατέχεσθαι ὑπὸ ὄντος καὶ οἷον μεῖζον ἀγγεῖον σώματος, ἢ τὸ χωροῦν μεῖζον σῶμα; Τὸ μὲν οὖν κενὸν ἄπειρον εἶναι λέγεσθαι· τὸ γὰρ ἐκτὸς τοῦ κόσμου τοιοῦτ' εἶναι· τὸν δὲ τόπον πεπερασμένον διὰ τὸ μηδὲν σῶμα ἄπειρον εἶναι. Καθάπερ δὲ τὸ σωματικὸν πεπερασμένον εἶναι, οὕτως τὸ ἀσώματον ἄπειρον, ὅ τε γὰρ χρόνος ἄπειρος καὶ τὸ κενόν. Ὥσπερ γὰρ τὸ μηδὲν οὐδέν ἐστι πέρας, οὕτως οὐδὲ τοῦ μηδενός, οἷόν ἐστι τὸ κενόν. Κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ ὑπόστασιν ἄπειρόν ἐστι· περατοῦται δ' αὖ τοῦτο ἐκπληρούμενον· τοῦ δὲ πληροῦντος ἀρθέντος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ νοῆσαι πέρας.

**2** <τε> add. Diels **4** <εἴτε> add. Heeren **5** <οὔτε> add. Canter **7** ἀγγείοις Canter : αἰτίοις FP **10** ἀγγεῖον Canter : αἴτιον FP / μεῖζον σῶματι P **17** αὐτοῦ Diels : αὐτοῦ FP **18** αὖ τοῦτο Wachsmuth cum F : αὐτοῦ τὸ P

La definición de lugar presentada aquí es equivalente a la que se ofrece en **20.2**. La idea de que todo lugar está ocupado "completamente" (δι' ὅλου) por un cuerpo corresponde a la expuesta en **20.2** de que todo lugar "se iguala" (ἐξισαζόμενον) con aquello que lo ocupa. Ambas implican la tesis, defendida más adelante en **20.1**, de que todo lugar es limitado: dado que todo cuerpo es limitado (cf. nuestro capítulo 12), se sigue todo lugar también debe serlo en la medida en que todo lugar se iguala con algún cuerpo (τὸν δὲ τόπον πεπερασμένον διὰ τὸ μηδὲν σῶμα ἄπειρον εἶναι).

**4-6** Ἐὰν δὲ – οὐκ ὠνομασμένον Con esto parece sugerirse la imposibilidad de un lugar parcialmente vacío. El argumento, implícito, parece ser: tal lugar no sería ni un lugar en sentido estricto (pues, por definición, todo lugar está completamente lleno) ni tampoco un vacío (pues un vacío, por oposición a un lugar, debe estar completamente desocupado) , sino una cosa indeterminada carente de nombre, lo cual es absurdo; por lo tanto, no puede realmente haber un lugar parcialmente vacío. La función esta tesis en la exposición de la teoría parece ser ilustrar la idea, defendida en las líneas inmediatamente anteriores, de que todo lugar está completamente ocupado por algún cuerpo. Por consiguiente, su función no sería, como ha supuesto Inwood (1991: 248), la de introducir la noción de espacio, χώρα, expuesta más adelante. Tampoco sería, como ha supuesto Mouraviev (2005: 245) contra Inwood, la de *descartar* una forma errónea de entender esa noción. En la interpretación que defendemos aquí la oración de las líneas 2-4 no se refiere en absoluto a la noción de χώρα, ni positiva ni negativamente. Nótese que en la interpretación de Mouraviev, que también es la de Algra (2002: 168-176), habría una cierta tensión en nuestras fuentes respecto de la definición de χώρα en los estoicos. En efecto, si, como suponen ellos, en la oración de las líneas 2-4 se está descartando que χώρα pueda ser un lugar parcialmente desocupado, estas líneas irían en contra, por una parte, de **20.2** (que se refiere a "los estoicos" en general y define χώρα precisamente en esos términos: χώραν δέ φασιν εἶναι διάστημα κατὰ μέν τι κατεχόμενον ὑπὸ σώματος, κατὰ δέ τι



ἀκαθεκτούμενον) y, por otra, de un texto significativo que no hemos incluído en nuestra selección (Estobeo, *Ecl.* 1.156, 27-157, 3, *DG* 317, 31-36, *SVF* 1.95) el cual, refiriéndose a "Zenón y sus seguidores", afirma que "espacio es lo que está parcialmente lleno <de cuerpo>" (τὴν δὲ χώραν τὸ ἐκ μέρους ἐπεχόμενον). Tanto Algra como Mouraviev ofrecen soluciones tentativas para resolver esta tensión. En la interpretación que proponemos aquí, por las razones que hemos expuesto, la tensión no ocurre.

**7** ἀγγείοις Cf. Aristóteles, *Fís.* 4.2 209b28-30 y 6 213a15-19.

**10** τὸ χωροῦν μεῖζον σῶμα El espacio es un tipo de lugar. Cf. **20.2**: ἔνιοι δὲ χώραν ἔλεξαν ὑπάρχειν τὸν τοῦ μείζονος σώματος τόπον.

## 20.2 Sexto Empírico, *AM* 10.3-5 (*SVF* 2. 505; LS 49B; *FDS* 725)

καὶ οἱ Στωικοὶ δὲ κενὸν μὲν εἶναί φασι τὸ οἷόν τε ὑπὸ ὄντος κατέχεσθαι μὴ κατεχόμενον δέ, ἢ διάστημα ἔρημον σώματος, ἢ διάστημα ἀκαθεκτούμενον ὑπὸ σώματος, τόπον δὲ τὸ ὑπὸ τος κατεχόμενον καὶ ἐξισαζόμενον τῷ κατέχοντι αὐτό, (νῦν ὂν καλοῦντες τὸ σῶμα, καθὼς καὶ ἐκ τῆς μεταλήψεως τῶν ὀνομάτων ἐστὶ συμφανές)· χώραν δέ φασιν εἶναι διάστημα κατὰ μέν τι κατεχόμενον ὑπὸ σώματος, κατὰ δέ τι ἀκαθεκτούμενον. ἔνιοι δὲ χώραν ἔλεξαν ρχειν τὸν τοῦ μείζονος σώματος τόπον, ὡς ταύτῃ διαφέρειν τοῦ τόπου τὴν χώραν, τῷ ἐκεῖνον μὲν μὴ ἐμφαίνειν μέγεθος τοῦ ἐμπεριεχομένου σώματος (κἂν γὰρ ἐλάχιστον περιέχῃ σῶμα, οὐδὲν ἧττον τόπος προσαγορεύεται), τὴν δ' ἀξιόλογον ἐμφαίνειν μέγεθος τοῦ ἐν αὐτῇ σώματος.

**4-6** τὸ – αὐτό coni. Long-Sedley: τὸν – αὐτόν Mutschmann cum codd.

Para la concepción del tiempo propia de los escépticos, cf. *AM* 10.169-247 y *PH* 3.136-150, textos ampliamente discutidos en Bobzien: en proceso.

**1-3** κενὸν μὲν εἶναί φασι τὸ οἷόν τε ὑπὸ ὄντος κατέχεσθαι μὴ κατεχόμενον δέ Según se indica en Long-Sedley 1987: vol. 2.292), esta definición de vacío es parecida a la aristotélica en *DC* 1.9 279a14-15: κενὸν δ' εἶναί φασιν ἐν ᾧ μὴ ἐνυπάρχει σῶμα, δυνατὸν δ' ἐστὶ γενέσθαι. Véase también Cleómedes, *Cael.* 1.4, 12-15.

**9-10** ἔνιοι δὲ χώραν ἔλεξαν ὑπάρχειν τὸν τοῦ μείζονος σώματος τόπον El el espacio sería un tipo, o especie, de lugar, a saber, el ocupado por un cuerpo muy grande. Cf. nuestras nn. al texto anterior.

## 20.3 Simplicio, *in Cael.* 284, 28-285, 2 (*SVF* 2.535; LS 49F)

Οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔξω τοῦ οὐρανοῦ κενὸν εἶναι βουλόμενοι διὰ τοιαύτης αὐτὸ κατασκευάζουσιν ὑποθέσεως. ἔστω, φασίν, ἐν τῷ ἐσχάτῳ τῆς ἀπλανοῦς ἑστῶτά τινα ἐκτείνειν πρὸς τὸ ἄνω τὴν χεῖρα· καὶ εἰ μὲν ἐκτείνει, λαμβάνουσιν, ὅτι ἔστι τι ἐκτὸς τοῦ οὐρανοῦ, εἰς ὃ ἐξέτεινεν, εἰ δὲ μὴ δύναιτο ἐκτεῖναι, ἔσται τι καὶ οὕτως ἐκτὸς τὸ κωλῦσαν τὴν τῆς χειρὸς ἔκτασιν. κἂν πρὸς τῷ πέρατι πάλιν ἐκείνου στὰς ἐκτείνῃ, ὁμοία ἡ ἐρώτησις· εἶναι γὰρ δειχθήσεται κἀκείνου τι ἐκτὸς ὄν.

Para una presentación pormenorizada de las fuentes y ramificaciones de este argumento en la filosofía antigua, cf. Sorabji 1988: 125-129. El primero en desarrollarlo parece haber sido el pitagórico Arquitas (DK 47A24) para demostrar que el cosmos carece de límite espacial (πέρας). Los epicúreos también lo usaron con ese fin (*DRN* 1.958-997, LS 10B) y lo mismo se aplica a la versión que figura en Alejandro de Afrodisia, *Quaes.* 3.12 (*SVF* 2.536). Todas estas versiones, sin embargo, difieren de la presente (la única que asocia este argumento con los estoicos) en que ésta pretende argumentar, no a favor de la infinitud espacial del cosmos, sino de la existencia de un vacío extra-cósmico.

**7** εἶναι γὰρ δειχθήσεται κἀκείνου τι ἐκτὸς ὄν Según lo apuntamos en nuestro comentario, el argumento descrito aquí parece inferir la necesidad del vacío extra-cósmico a partir de la imposibilidad de un cuerpo

extra-cósmico infinito. En *Fís*. 3.4 Aristóteles presenta un argumento en el cual parece llevarse a cabo la inferencia contraria: si hay un espacio extra-cósmico infinito, entonces, dado que ese espacio tiene que estar totalmente ocupado, tiene que haber un cuerpo extra-cósmico infinito (203b25-30; véase también Alejandro de Afrodisia *ap*. Simplicio, *in cael*. 285, 32-286, 2). Al respecto, cf. Sorabji 1988: 125-6. Sobre la noción de vacío extra cósmico, véase igualmente **2.6**.

## 20.4 Cleómedes, *Cael.* 1.1, 39-54 (*SVF* 2.537; LS 49G)

Καὶ μὴν καὶ τὸν κόσμον αὐτὸν δυνάμεθα ἐπινοῆσαι κινούμενον ἐκ τοῦ τόπου, ὃν νῦν τυγχάνει κατειληφώς. Ταύτῃ δὲ αὐτοῦ τῇ μεταβάσει συνεπινοήσομεν τόν τε ἀπολειφθέντα τόπον κενὸν ὄντα, καὶ εἰς ὃν μετέστη, κατειλημμένον καὶ κατεχόμενον ὑπ' αὐτοῦ· οὗτος δ' ἂν εἴη κενὸν πεπληρωμένον. Εἰ δὲ καὶ εἰς πῦρ ἀναλύεται ἡ πᾶσα οὐσία, ὡς τοῖς χαριεστάτοις τῶν φυσικῶν δοκεῖ, ἀνάγκη πλέον ἢ μυριοπλασίονα τόπον αὐτὴν καταλαμβάνειν, ὥσπερ καὶ τὰ εἰς ἀτμὸν ἐκθυμιώμενα τῶν στερεῶν σωμάτων. Ὁ τοίνυν ἐν τῇ ἐκπυρώσει ὑπὸ τῆς οὐσίας ἐκχεομένης καταλαμβανόμενος τόπος νῦν κενός ἐστιν, οὐδενός γε σώματος αὐτὸν πεπληρωκότος. Εἰ δὲ φήσει τις, μὴ γίνεσθαι ἐκπύρωσιν, οὐδὲν πρὸς τὸ μὴ εἶναι κενὸν ἐναντιοῦται τὸ τοιοῦτον. Καὶ γὰρ εἰ μόνον ἐπινοήσαιμεν χεομένην τὴν οὐσίαν καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτεινομένην, οὐθενὸς αὐτῇ πρὸς τοιαύτην ἔκτασιν ἐμποδὼν γενέσθαι δυναμένου, αὐτὸ ἂν τοῦτο, εἰς ὃ τῇ ἐπινοίᾳ χωροίη κατὰ τὴν ἔκτασιν, κενὸν ἂν εἴη ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὸ νῦν κατεχόμενον ὑπ' αὐτῆς κενόν ἐστι πεπληρωμένον.

**3** συνεπινοήσωμεν SVdF **8-9** χεομένης Ziegler **9** κενόν MPL **12** ἐπινοήσομεν N **13** τὴν ante τοιαύτην Ziegler cum MPL **14** ἂν ante τοῦτο cett : del. Ziegler cum PL / εἰς om. B

Se trata del segundo argumento de Cleómedes a favor del vacío extracósmico. Inmediatamente después se afirma que, por lo tanto, están equivocados quienes sostienen que fuera del cosmos no hay nada (6, 26-27: Ὅθεν οἱ λέγοντες ἔξω τοῦ κόσμου μηδὲν εἶναι φλυαροῦσιν). Esto indica que, a diferencia de lo que ocurre en **20.1**, en este pasaje Cleómedes presupone que el vacío extracósmico, a pesar de su incorporeidad es un algo (τι). De hecho, ésta es la postura ortodoxa de los estoicos respecto del vacío. Al respecto, cf. **2.4**. La identificación del vacío con nada, postura que Cleómedes critica aquí, es defendida, en nombre de Aristóteles y la escuela peripatética, por Alejandro de Afrodisia (*Quaes*. 3.12) y, posteriormente, Simplicio (*in cael*. 285, 21-24; *in Phys*. 468, 1-3).

**5-8** Εἰ δὲ καὶ εἰς πῦρ ἀναλύεται – τῶν στερεῶν σωμάτων Según lo apuntamos en el comentario, esta razón no garantiza la infinitud del vacío extra-cósmico como pretende el argumento. Si bien el cosmos aumenta de volumen, no tiene por qué expandirse infinitamente al transformarse en fuego durante la conflagración. Hay pruebas de que Posidonio percibió esta deficiencia del argumento. Cf. Estobeo, *Ecl*. 1. 160, 13-14 (*DG* 338, 19-21: "Posidonio afirmó que el [vacío] fuera del cosmos no es ilimitado, sino suficiente para la disolución [del cosmos en fuego]" (Ποσειδώνιος ἔφησε τὸ ἐκτὸς τοῦ κόσμου οὐκ ἄπειρον, ἀλλ' ὅσον αὔταρκες εἰς διάλυσιν). Véase también el testimonio de Aquiles Tacio en *SVF* 2.610, probablemente basado en Posidonio (cf. Kidd 1988: 391-392): Οἱ δὲ Στωϊκοὶ ἐκπύρωσιν λέγοντες κόσμου κατά τινας ὡρισμένους χρόνους εἶναι, κενὸν μέν, οὐ μὴν ἄπειρόν φασιν· ἀλλὰ τοσοῦτον ὅσον χωρῆσαι λυθὲν τὸ πᾶν. Sobre este argumento, véase, además de Kidd 1988: 391-394, Sorabji 1988: 129 y Algra 1995: 331-336.

## 20.5 Cleómedes, *Cael.* 1.1, 112-123

Ὅτι δὲ ἔξω τοῦ κόσμου κενὸν εἶναι ἀναγκαῖον, γνώριμον διὰ τῶν προαποδεδειγμένων· ὅτι δὲ τοῦτο ἀπὸ παντὸς μέρους αὐτοῦ εἰς ἄπειρον διήκειν ἀναγκαιότατόν ἐστι, διὰ τούτων ἂν καταμάθοιμεν. Πᾶν τὸ πεπερασμένον εἰς ἑτερογενὲς περατοῦται καὶ ὅ ἐστιν ἕτερον τοῦ πεπερασμένου. Οἷον εὐθὺς ἐν τοῖς ὅλοις ὁ ἀὴρ περατούμενος εἰς ἑτερογενῆ καταλήγει, τόν τε αἰθέρα καὶ τὸ ὕδωρ· καὶ ὁμοίως ὁ αἰθὴρ



εἴς τε τὸν ἀέρα [καὶ τὸν οὐρανόν, καὶ ὁ οὐρανὸς εἴς τε τὸν αἰθέρα] καὶ τὸ κενόν, καὶ τὸ ὕδωρ εἴς τε τὴν γῆν καὶ τὸν ἀέρα, καὶ ἡ γῆ εἰς τὸ ὕδωρ <καὶ τὸν ἀέρα>. Καὶ ὁμοίως τὰ ἡμέτερα σώματα εἰς ἑτερογενὲς περατοῦται, τὴν ἐπιφάνειαν, οὖσαν ἀσώματον. Ἀναγκαῖον τοίνυν καί, εἰ τὸ περιέχον τὸν κόσμον κενὸν περατοῦται, ἀλλὰ μὴ ἄπειρόν ἐστιν, εἰς ἑτερογενὲς καταλήγειν αὐτό. Οὐδὲν δὲ ἔνεστιν ἑτερογενὲς ἐπινοῆσαι τοῦ κενοῦ, εἰς ὃ καταλήγει· ἄπειρον ἄρα ἐστίν.

**4-5** καὶ ὅ ἐστιν ἕτερον τοῦ πεπερασμένου codd: del. Ziegler **7-8** καὶ τὸν οὐρανόν, καὶ ὁ οὐρανὸς εἴς τε τὸν αἰθέρα codd: del. Ziegler **9** <καὶ τὸν ἀέρα> add. Ziegler **12** ἐστιν DFMCE : ἔνεστιν SVPLBH

Ésta es la primera parte de un largo pasaje dedicado a mostrar que el vacío extra-cósmico es ilimitado porque no hay nada que podría limitarlo. En esta parte se descarta de modo general que algo genéricamente distinto pudiera limitarlo. En las partes siguientes se demuestra esta conclusión en detalle: no puede haber un cuerpo extra-cósmico que lo limite (14, 13-25), ni tampoco algún incorpóreo que pudiera limitarlo (14, 25-16, 12).

**10** τὴν ἐπιφάνειαν, οὖσαν ἀσώματον La superficie es un tipo de límite y sobre la incorporeidad de los límites, cf. **2.8**. Sin embargo, parece haber habido una controversia importante sobre el tema al interior de la escuela. Cf. **2.11** y, más detalladamente, los textos discutidos en Eunyoung Ju 2009.

## 20.6 Cleómedes, *Cael.* 1.1, 96-103 (*SVF* 2.540; LS 49H)

Λέγεται κἀκεῖνο ὑπ' αὐτῶν, ὡς εἰ ἦν ἔξω τοῦκόσμου κενόν, χεομένη δι' αὐτοῦ ἡ οὐσία ἐπ' ἄπειρον διεσκεδάσθη ἂν καὶ ἐσκορπίσθη. Ἀλλὰ φήσομεν, ὡς μηδὲ τοῦτο δύναται παθεῖν· ἕξιν γὰρ ἔχει τὴν συνέχουσαν αὐτὴν καὶ συντηροῦσαν. Καὶ τὸ μὲν περιέχον αὐτὴν κενὸν οὐδὲν ποιεῖ· αὐτὴ δ' ὑπερβαλλούσῃ δυνάμει χρωμένη συντηρεῖ ἑαυτήν, συστελλομένη τε καὶ πάλιν χεομένη ἐν αὐτῷ κατὰ τὰς φυσικὰς αὐτῆς μεταβολάς, ἄλλοτε μὲν εἰς πῦρ χεομένη, ἄλλοτε δὲ καὶ ἐπὶ τὴν κοσμογονίαν ὁρμῶσα.

**2** διεσκορπίσθη Ziegler : ἐσκορπίσθη Todd

Sobre esta objeción, basada en el propio Aristóteles (*Fís*. 215a22-24), cf. Alejandro de Afrodisia *ap*. Simplicio, *in Cael*. 286, 10-23 y también *in Phys*. 671, 8-13.

**6-7** συστελλομένη τε καὶ πάλιν χεομένη ἐν αὐτῷ κατὰ τὰς φυσικὰς αὐτῆς μεταβολάς Es una referencia a la conflagración cíclica del cosmos. Cf. capítulo 18.

## 20.7 Estobeo, *Ecl.* 1. 166, 4-22 (*SVF* 1.99; LS 49J)

Ζήνωνος. Τῶν δ' ἐν τῷ κόσμῳ πάντων τῶν κατ' ἰδίαν ἕξιν συνεστώτων τὰ μέρη τὴν φορὰν ἔχειν εἰς τὸ τοῦ ὅλου μέσον, ὁμοίως δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ κόσμου· διόπερ ὀρθῶς λέγεσθαι πάντα τὰ μέρη τοῦ κόσμου ἐπὶ τὸ μέσον τοῦ κόσμου τὴν φορὰν ἔχειν, μάλιστα δὲ τὰ βάρος ἔχοντα· ταὐτὸν δ' αἴτιον εἶναι καὶ τῆς τοῦ κόσμου μονῆς ἐν ἀπείρῳ κενῷ, καὶ τῆς γῆς παραπλησίως ἐν τῷ κόσμῳ περὶ τὸ τούτου κέντρον καθιδρυμένης ἰσοκρατῶς. Οὐ πάντως δὲ σῶμα βάρος ἔχειν, ἀλλ' ἀβαρῆ εἶναι ἀέρα καὶ πῦρ· τείνεσθαι δὲ καὶ ταῦτά πως ἐπὶ τὸ τῆς ὅλης σφαίρας τοῦ κόσμου μέσον, τὴν δὲ σύστασιν πρὸς τὴν περιφέρειαν αὐτοῦ ποιεῖσθαι· φύσει γὰρ ἀνώφοιτα ταῦτ' εἶναι διὰ τὸ μηδενὸς μετέχειν βάρους. Παραπλησίως δὲ τούτοις οὐδ' αὐτόν φασι τὸν κόσμον βάρος ἔχειν διὰ τὸ τὴν ὅλην αὐτοῦ σύστασιν ἔκ τε τῶν βάρος ἐχόντων στοιχείων εἶναι

καὶ ἐκ τῶν ἀβαρῶν. Τὴν δ' ὅλην γῆν καθ' ἑαυτὴν μὲν ἔχειν ἀρέσκει βάρος· παρὰ δὲ τὴν θέσιν διὰ τὸ τὴν μέσην ἔχειν χώραν (πρὸς δὲ τὸ μέσον εἶναι τὴν φορὰν τοῖς τοιούτοις σώμασιν) ἐπὶ τοῦ τόπου τούτου μένειν.

**1** Ζήνωνος schol. FP **7** τῆς γῆς Heeren : τῇ γῇ FP **9** ἀβαρῆ P : ἀβαρεῖ F **10** τείνεσθαι Diels : κινεῖσθαι Meineke : γίνεσθαι FP **12** ἀνώφοιτα Canter : ἀνώφυτα $FP^1$ : ἀνώτατα $P^2$

Según lo apuntamos en nuestro comentario, Mouraviev (2005: 236-239) ofrece buenas razones para pensar que la teoría descrita en estas líneas es parte esencial de la explicación de por qué el cosmos no se dispersa en el vacío. Sobre la estructura del cosmos, cf. también **12.1**.

**1** Ζήνωνος En Algra 1988: 176 y 176 n. 43 (cf. 2002: 164-5), se pone en duda que la doctrina aquí descrita sea "particularmente o exclusivamente zenoniana". La postura de Algra es discutida por Mouraviev en 2005: 240-244.

**1-3** Τῶν δ' ἐν τῷ κόσμῳ – τὸ τοῦ ὅλου μέσον Cf. Cleómedes, 10, 15-23. Con esto se pretende explicar por qué el cosmos no se dispersa en el vacío extra-cósmico, problema que, según los peripatéticos (cf. texto **10.6**), es suficiente para rechazar que haya tal vacío. La ineficiencia causal del vacío es algo que el propio Aristóteles ya había insinuado en su crítica al vacío en el libro 4 de la *Física* (4.8 214b16-17). Sobre la respuesta estoica a la objeción, cf. Sambursky 1959: 110-115, Hahm 1977: 103-126 y 249-259, Sorabji 1983: 151-153, Algra 1988 y Mouraviev 2005: 233-244.

**6** τῆς τοῦ κόσμου μονῆς Aunque en un sentido primario, μονή es uno de los antónimos de de κίνησις y, en consecuencia, podría traducirse por "inmovilidad" (entendida como la negación del cambio de *lugar*, cf. **20.4**), nuestra traducción ("conservación", cf. LSJ μονή *s.v.* I 3) obedece a que hemos seguido la interpretación de Algra (1988: 161) y Mouraviev (2005: 234-235), quienes sostienen que la doctrina descrita en el texto presente no guarda relación alguna con el problema de la movilidad del cosmos dentro del vacío extra-cósmico.

## 20.8 Plutarco, *CN* 1081E-F (*SVF* 3 Archedemus 14; LS 51C)

τούτων <δ'> Ἀρχέδημος μὲν ἁρμήν τινα καὶ συμβολὴν εἶναι λέγων τοῦ παρῳχημένου καὶ τοῦ ἐπιφερομένου τό 'νῦν' λέληθεν αὐτὸν ὡς ἔοικε τὸν πάντα χρόνον ἀναιρῶν. εἰ γὰρ τὸ νῦν οὐ χρόνος ἐστὶν ἀλλὰ πέρας χρόνου πᾶν δὲ μόριον χρόνου τοιοῦτον οἷον τὸ νῦν ἐστιν, οὐδὲν φαίνεται μέρος ἔχων ὁ σύμπας χρόνος ἀλλ' εἰς πέρατα διόλου καὶ συμβολὰς καὶ ἁρμὰς ἀναλυόμενος. Χρύσιππος δὲ βουλόμενος φιλοτεχνεῖν περὶ τὴν διαίρεσιν ἐν μὲν τῷ περὶ τοῦ Κενοῦ καὶ ἄλλοις τισὶ τὸ μὲν παρῳχημένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐχ ὑπάρχειν ἀλλ' ὑφεστηκέναι φησί, μόνον δ' ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός, ἐν δὲ τῷ τρίτῳ καὶ τετάρτῳ καὶ πέμπτῳ περὶ τῶν Μερῶν τίθησι τοῦ ἐνεστηκότος χρόνου τὸ μὲν μέλλον εἶναι τὸ δὲ παρεληλυθός. ὥστε συμβαίνει τὸ ὑπάρχον αὐτῷ τοῦ χρόνου διαιρεῖν εἰς τὰ μὴ ὑπάρχοντα τοῦ ὑπάρχοντος, μᾶλλον δ' ὅλως τοῦ χρόνου μηδὲν ἀπολείπειν ὑπάρχον, εἰ τὸ ἐνεστηκὸς οὐδὲν ἔχει μέρος, ὃ μὴ μέλλον ἐστὶν ἢ παρῳχημένον.

**1** <δ'> add. Sandbach **2** ἀρχὴν codd. sed corr. ind. edd.: ἁρμὴν von Arnim, Long-Sedley : ἁρμογὴν Pohlenz in app. crit **7** ὁρμὰς codd. sed corr. ind. edd.: ἁρμὰς von Arnim, Long-Sedley : ἁρμογὰς Pohlenz in app. crit.

En 1081C-E, Plutarco había afirmado que la concepción estoica del tiempo va en contra de las concepciones comunes porque ésta, al sostener que el presente se compone de pasado y futuro, implica que el pasado y el futuro existen, pero no el presente. Para un comentario detallado de 1081D-E, cf. Schofield 1988: 341-344. La concepción que Plutarco atribuye a Arquedemo en estas líneas, en la cual se define al



instante presente o "ahora" (τὸ 'νῦν') en términos de límite del tiempo (πέρας χρόνου), esto es, como línea divisoria entre pasado y futuro, es, hasta cierto punto, semejante a la que Aristóteles defiende en *Fís.* 4.13 222a10-12, donde también se usa la expresión πέρας χρόνου para definirlo.

**2** y **7** ἁρμή Es el término empleado en la teoría estoica de la mezcla para indicar el modo en que se unen los ingredientes de una mezcla por yuxtaposición (παράθεσις). Cf. **16.1**. Sobre συμβολή, cf. Schofield 1988: 345 n. 15.

**13-14** τοῦ ἐνεστηκότος χρόνου τὸ μὲν μέλλον εἶναι τὸ δὲ παρεληλυθός Según se indica muy claramente en el texto **20.10**, Apolodoro y Posidonio también defendieron esta idea. Antes de Crisipo, Diódoro Crono había sostenido que la división del presente en pasado y futuro, se sigue de afirmar que el tiempo presente es divisible. Pretendiendo que esta consecuencia es absurda (pues conduce a la conclusión de que el tiempo presente "ya no es presente"), Diódoro la emplea para *refutar* la divisibilidad del tiempo y apoyar, con ello, el atomismo temporal. Cf. *AM* 10.119: "En efecto, si se divide el tiempo presente, se dividirá por completo en pasado y futuro y, de este modo, ya no será presente" (εἰ γὰρ μερίζεται ὁ ἐνεστὼς χρόνος, πάντως εἰς τὸν παρῳχημένον καὶ μέλλοντα μερισθήσεται, καὶ οὕτως οὐκέτ' ἔσται ἐνεστώς.) Según lo apunta Schofield (1988: 332-333), el propio Sexto Empírico usa esta idea para supuestamente refutar, en propia persona y desde una perspectiva escéptica, la idea del continuo temporal: si el tiempo presente fuera divisible: "ya no habrá un todo presente y existente pues una de sus partes ya no es y, la otra, aún no es" (*AM* 10.199-200: οὐκέτι ἔσται ὅλος ἐνεστὼς καὶ ὑπάρχων, τοῦ μὲν μηκέτι ὄντος αὐτοῦ, τοῦ δὲ μήπω ὄντος.)

**14-18** En su crítica, Plutarco parece tener la razón: si el presente está enteramente compuesto de pasado y futuro pero éstos no son el caso (o "existen"), el presente tampoco puede ser el caso, lo cual choca con la afirmación, hecha en el tratado *Sobre el vacío*, de que el tiempo presente es el único en ser el caso (o "existir"). Los tratados *Sobre el vacío* y *Sobre las partes* parecen efectivamente entrar en contradicción respecto de la concepción del tiempo que cada uno defiende. Sorabji (1983: 22) atribuye esta tensión a un cambio de opinión en Crisipo. Otra solución es la propuesta por Schofield (1988: 347-348), basada en la noción de "retrenchability". Una tercera, distinta de la de Sorabji pero parecida a la de Schofield, es la ofrecida por nosotros en el comentario (no hay cambio de opinión en Crisipo porque las afirmaciones de *Sobre el vacío* y las de *Sobre las partes* son en realidad compatibles entre sí: el presente que "es el caso" es indivisible en cuanto medida y unidad de procesos físicos y, por ende, no se compone de pasado y futuro).

## 20.9 Simplicio, *in cat.*350, 14-16 (*SVF* 2. 510; LS 51A)

ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ἀριθμὸν κινήσεως εἶναί φησι τὸν χρόνον, τῶν δὲ Στωικῶν Ζήνων μὲν πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπεν, Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως.

Este pasaje corresponde al comentario de Simplicio a *Categorías* 9 11b10-15. En el texto, Simplicio se refiere a la definición aristotélica en *Física* 4.11: el tiempo es "el número del cambio respecto del antes y después" (219b1-2: ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον).

## 20.10 Estobeo, *Ecl.* 1.105, 8-106, 23 (*SVF* 2. 509 y 3 Apollodorus 8; LS 51B, D, E; *FDS* 808)

Ἀπολλοδώρου. Ἀπολλόδωρος δ' ἐν τῇ Φυσικῇ τέχνῃ οὕτως ὁρίζεται τὸν χρόνον· Χρόνος δ' ἐστὶ τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως διάστημα· οὕτως δ' ἐστὶν ἄπειρος, ὡς ὁ πᾶς ἀριθμὸς ἄπειρος λέγεται εἶναι· τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτοῦ παρεληλυθός, τὸ δὲ ἐνεστηκός, τὸ δὲ μέλλον. Ἐνεστάναι δὲ τὸν πάντα χρόνον ὡς τὸν ἐνιαυτὸν ἐνεστηκέναι λέγομεν κατὰ μείζονα περιγραφήν· καὶ ὑπάρχειν ὁ πᾶς χρόνος λέγεται, οὐδενὸς αὐτοῦ τῶν μερῶν ὑπάρχοντος ἀπαρτιζόντως.

Ποσειδωνίου. Τὰ μέν ἐστι κατὰ πᾶν ἄπειρα, ὡς ὁ σύμπας χρόνος· τὰ δὲ κατά τι, ὡς ὁ παρεληλυθὼς χρόνος καὶ ὁ μέλλων· κατὰ γὰρ τὸν παρόντα μόνον ἑκάτερος πεπέρανται. Τὸν δὲ χρόνον οὕτως ὁρίζεται· διάστημα

κινήσεως ἢ μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος, καὶ τὸν ἐπινοούμενον κατὰ τὸ πότε τοῦ χρόνου τὸν μὲν εἶναι παρεληλυθότα, τὸν δὲ μέλλοντα, τὸν δὲ παρόντα, ὃς ἔκ τινος μέρους τοῦ παρεληλυθότος καὶ τοῦ μέλλοντος περὶ τὸν διορισμὸν αὐτὸν συνέστηκε· τὸν δὲ διορισμὸν σημειώδη εἶναι. Τὸ δὲ νῦν καὶ τὰ ὅμοια ἐν πλάτει χρόνον καὶ οὐχὶ κατ' ἀπαρτισμὸν νοεῖσθαι. Λέγεσθαι δὲ τὸ νῦν καὶ κατὰ τὸν ἐλάχιστον πρὸς αἴσθησιν χρόνον περὶ τὸν διορισμὸν τοῦ μέλλοντος καὶ παρεληλυθότος συνιστάμενον.

Χρυσίππου. Ὁ δὲ Χρύσιππος χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, καθ' ὅ ποτὲ λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος· ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει, καὶ κατὰ μὲν τὸν χρόνον κινεῖσθαί τε ἕκαστα καὶ εἶναι· εἰ μὴ ἄρα διττὸς λέγεται ὁ χρόνος, καθάπερ ἥ τε γῆ καὶ ἡ θάλαττα καὶ τὸ κενόν, τά τε ὅλα καὶ τὰ μέρη τὰ αὐτῶν. Ὥσπερ δὲ τὸ κενὸν πᾶν ἄπειρον εἶναι πάντῃ καὶ τὸν χρόνον πάντα ἄπειρον εἶναι ἐφ' ἑκάτερα· καὶ γὰρ τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα ἄπειρον εἶναι. Ἐμφανέστατα δὲ τοῦτο λέγει, ὅτι οὐθεὶς ὅλως ἐνίσταται χρόνος. Ἐπεὶ γὰρ εἰς ἄπειρον ἡ τομὴ τῶν συνεχόντων ἐστί, κατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην καὶ πᾶς χρόνος εἰς ἄπειρον ἔχει τὴν τομήν· ὥστε μηθένα κατ' ἀπαρτισμὸν ἐνεστάναι χρόνον, ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι. Μόνον δ' ὑπάρχειν φησὶ τὸν ἐνεστῶτα, τὸν δὲ παρῳχημένον καὶ τὸν μέλλοντα ὑφεστάναι μέν, ὑπάρχειν δὲ οὐδαμῶς, [εἰ μὴ] ὡς καὶ κατηγορήματα ὑπάρχειν λέγεται μόνα τὰ συμβεβηκότα, οἷον τὸ περιπατεῖν ὑπάρχει μοι ὅτε περιπατῶ, ὅτε δὲ κατακέκλιμαι ἢ κάθημαι οὐχ ὑπάρχει <*>

**9** ἀπαρτιζόντως Heeren : ἀπαρτίζοντος FP **12-13** ἑκάτερος πεπέρανται Diels : ἑκατέροις πεπέρασται FP **14-15** καὶ πως ἔχει τὸν ἐπινοούμενον κατὰ τὸ πότε τοῦ χρόνου codd. **:** καὶ [πως ἔχει] τὸν ἐπινοούμενον κατὰ τὸ πότε τοῦ χρόνου Long-Sedley : καὶ πως ἔχειν τὸν ἐπινοούμενον κατὰ τὸ πότε τοῦ χρόνου· Kidd : ὅπως ἔχει τὸ ἐπινοούμενον. <καὶ> κατὰ τὸ πότε τοῦ χρόνου Wachsmuth **17** ἔκ τινος μέρους Wachsmuth : ἔκ τε μέρους Usener **19** ἐν πλάτει secl. Usener **20** χρόνον Usener, Wachsmuth, Kidd : χρόνου FP : del. Herren, Long-Sedley **21** κατὰ Heeren, Long-Sedley : secl. Wachsmuth, Kidd : καθ' ὅν FP **22** περὶ Wachsmuth : <τὸν> περὶ Usener **32-33** Ἐμφανέστατα Wachsmuth : Ἐκφανέστατα FP **33** ὅτι οὐθεὶς Wachsmuth : οὐθ' εἷς F : οὐκ εἷς P **37** φησὶ Canter : φασὶ FP **38-39** ὑφεστάναι F : ἐφεστάναι P **39** εἰ μὴ Canter, Wachsmuth : secl. von Arnim, Long-Sedley : εἰσίν· FP **41** μοι ὅτε Wachsmuth, Canter : μοι ὅτι P : μοι ἔτι F **42** lac. ind. edd.

Según hemos argumentado en el comentario, la postura de Apolodoro sobre el tiempo refleja la idea de que hay unidades de tiempo, como el año, que son, desde cierto punto de vista, indivisibles por ser medida de la duración de procesos físicos unitarios. Como prueba de que los estoicos fijan las medidas de tiempo en función de la duración de procesos físicos particulares y definidos, cf. Plutarco, *CN* 1084C (*SVF* 2.665, LS 51G) donde se afirma que unidades de tiempo como la noche, las partes del día, el mes, las estaciones y el año son cuerpos. Cf. también *SVF* 2.165: "Los estoicos definen el presente como presente duradero porque se extiende incluso hacia el futuro. En efecto, quien dice 'hago' manifiesta tanto que hizo algo como que lo hará" (Τὸν ἐνεστῶτα οἱ Στωϊκοὶ ἐνεστῶτα παρατατικὸν ὁρίζονται ὅτι παρατείνεται καὶ εἰς μέλλοντα· ὁ γὰρ λέγων 'ποιῶ' καὶ ὅτι ἐποίησέ τι ἐμφαίνει καὶ ὅτι ποιήσει): el tiempo presente en que se realiza una acción es, en cuanto tal, duradero y no puntual, pues las acciones tienen una cierta duración. Por consiguiente, en cuanto tal, el presente sería de algún modo indivisible. Para una discusión interesante de la postura de Apolodoro en este pasaje, cf. Schofield 1988: 365-370, quien



argumenta que su tesis de que "la totalidad del tiempo es presente" (ἐνεστάναι δὲ τὸν πάντα χρόνον) debe entenderse como una alusión a la doctrina del eterno retorno, en la cual la frase τὸν πάντα χρόνον se refiere al Gran Año. La interpretación de Schofield, basada en una hipótesis de Sambursky (1959: 106), presupone que el tiempo mismo nace y se destruye periódicamente con el cosmos. Por razones que hemos expuesto en el comentario del capítulo 19, esta hipótesis nos parece cuestionable. (En sentido estricto, la "totalidad" del tiempo debe ser lo que llamamos la línea absoluta –e infinita– del tiempo, en la cual se ordenan los distintos ciclos y que, por esa razón, no puede ella misma destruirse y renacer en cada ciclo.)

**10-23** Estas líneas corresponden al fragmento 98 de Posidonio según la numeración de Edelstein y Kidd. En Kidd 1988: *ad loc.* se ofrece un análisis detallado del problema textual que se plantea en las líneas 8-9 de este pasaje. Hemos seguido la lectura de Long y Sedley quienes se limitan a suponer que hay una corrupción del texto en πως ἔχει.

**38-39** La distinción entre ὑπάρχειν y ὑφεστάναι ya había aparecido en el texto **20.8**. En el texto presente, se intenta aclarar cómo se aplica la distinción a tiempos, a través de una explicación de cómo se aplica a predicados, los cuales, al igual que los tiempos, son incorpóreos (capítulos 2 y 8). La explicación de cómo se aplica a predicados es bastante clara: un predicado *P* es el caso (o "existe") cuando algo *x* lo satisface y, por ende, cuando la proposición *Px* es verdadera. Cuando esto ocurre, *P* es el caso, o existe, "en" *x*. De otro modo, cuando *x* no satisface el predicado *P*, *P* se limita a subsistir en relación con *x*. Cf. *AM* 8.100: "Ahora bien, dicen que esta proposición definida: 'éste está sentado' (o 'éste camina') es verdadera cuando lo predicado, por ejemplo 'está sentado' (o 'camina'), es atributo de lo que denota el demostrativo" (καὶ δὴ τὸ ὡρισμένον τοῦτο ἀξίωμα, τὸ 'οὗτος κάθηται' ἢ 'οὗτος περιπατεῖ', τότε φασὶν ἀληθὲς ὑπάρχειν, ὅταν τῷ ὑπὸ τὴν δεῖξιν πίπτοντι συμβεβήκῃ τὸ κατηγόρημα, οἷον τὸ καθῆσθαι ἢ τὸ περιπατεῖν). Sin embargo, en principio es difícil ver cuál es la analogía entre predicados y tiempos a la que se refiere Crisipo. Una posibilidad es la que Schofield parece tener en mente (1988: 358): para que un tiempo sea el caso, o exista, en vez de meramente subsistir, es suficiente y necesario que en ese tiempo un predicado sea satisfecho por un sujeto. De este modo, si *P* es satisfecho por *x* en *t*, entonces *t*, al igual que *P*, es el caso. En cambio, *t* se limitaría a subsistir si en *t* no hay sujetos que satisfagan predicados. Según esta lectura, sólo el presente existe (ὑπάρχει) porque sólo en él hay sujetos que satisfacen predicados (en el pasado los *hubo* y, en el futuro, los *habrá*; pero en ninguno los *hay*).

# Capítulo 21
# La división de la ética

**21.1 DL 7.84 (*SVF* 3.1; LS 56A)**

Dividen la parte ética de la filosofía en área concerniente al impulso, a los bienes y los males, a las pasiones, a la virtud, al fin, al valor primario y a las acciones, a los actos debidos, a las exhortaciones y a las disuasiones. Así subdividen [la ética] los del entorno de Crisipo, de Arquedemo, de Zenón de Tarso, de Apolodoro, de Diógenes, de Antípatro y de Posidonio. Por cierto que Zenón de Citio y Cleantes, por ser los más antiguos, hicieron una distinción más simple de las cosas; sin embargo, también ellos distinguieron el [discurso] lógico y físico.

**21.2 Epicteto, *Diss*. 3.2.1-5 (LS 56C)**

Son tres las áreas en las que debe ejercitarse el que va a ser noble y bueno: (*i*) la que trata de los deseos y evitaciones, para que obtenga lo que desea y no se encuentre con lo que procura evitar. (*ii*) La de los impulsos y repulsiones y, en general, de lo debido, para que [actúe] ordenada, razonable y cuidadosamente. (*iii*) La tercera es la que tiene que ver con la ausencia del error y de cuidado y, en general, la que tiene que ver con los asentimientos. De estas tres áreas, la más importante y urgente es la que tiene que ver con las pasiones. Pues una pasión sólo se produce cuando no se obtiene lo que se desea o cuando se encuentra lo que se trataba de evitar. Ésta es el área que nos procura perturbaciones, confusiones, mala suerte, desgracias, lamentos, penas y envidia; es la que nos hace envidiosos y celosos, [estados pasionales] por los cuales somos incapaces de oír a la razón. En segundo lugar, se encuentra el área concerniente al acto debido, pues no tengo que estar libre de pasiones como una estatua, sino que debo conservar mis relaciones, tanto naturales como adquiridas, como un hombre pío, como un hijo, como un hermano, como un padre, como un ciudadano. La tercera área tiene que ver con aquellos que ya están progresando y se relaciona con la seguridad de estas mismas cosas, para que ni en sueños, en estado de ebriedad o de melancolía una persona pueda ser sorprendida desprevenida por una presentación no sometida a examen.

**21.3 Epicteto, *Diss*. 2.17.15-16**

Dejemos de lado ahora mismo la segunda área, la que se refiere a los impulsos y al ejercicio del propio arte concerniente al acto debido en relación con tales impulsos. Dejemos también de lado el [área] que se refiere a los asentimientos. Te concedo todo esto; continuemos con la primer [área], que es la que prácticamente proporciona la demostración sensible de que las preconcepciones no se aplican correctamente.

**21.4 Séneca, *Ep*. 89. 14-15 (LS 56B)**

Por consiguiente, dado que la filosofía tiene tres partes, comencemos primero por disponer su parte moral. A ésta, a su vez, nos pareció bien dividirla en tres para que la primera fuera el examen de distribuir a cada uno lo suyo y de valorar cuán digna es cada cosa –[un examen] extremadamente útil–, pues ¿qué puede ser tan necesario como poner precio a las cosas? La segunda [parte] se refiere al impulso, la tercera a las acciones. Lo primero, en efecto, es que juzgues cuánto vale cada cosa; lo segundo es que tomes un impulso ordenado y moderado hacia ellas; lo tercero es que entre tu impulso y tu acción haya coherencia, para que entre todos ellos estés de acuerdo contigo mismo. Cualquier ingrediente que falte de los tres perturba también a los demás, pues ¿de qué te sirve tener todas las cosas valoradas entre sí si tienes un impulso excesivo? ¿De qué te sirve haber reprimido los impulsos y tener en tu poder tus deseos si en la acción misma ignoras los tiempos y no sabes cuándo, qué, dónde y cómo



debes llevar a cabo una acción? En efecto, una cosa es haber conocido las dignidades y los precios de las cosas, otra los momentos, otra refrenar los impulsos y dirigirse a lo que debe llevarse a cabo, no precipitarse. Consecuentemente, la vida concuerda con uno mismo allí donde la acción no ha dejado de lado el impulso, Y cuando éste se concibe a partir de la dignidad de cada cosa y, por ende, [cuando dicho impulso] es más suave o más violento, dicha vida es digna de ser alcanzada.

## COMENTARIO

Probablemente no hay otra expresión tan característicamente estoica como "vivir de acuerdo con la naturaleza" (cf. capítulo 23, texto **23.1**). Aunque ese giro aparece por primera vez entre los cínicos (de quienes los estoicos son deudores directos; cf. Giannantoni 1990, vol. II, V A, textos 135-140), los estoicos fueron particularmente enfáticos en tratar de aplicar ese ideal de vida, a punto tal que "ser feliz" no es más que "vivir de acuerdo con la naturaleza". Pero este *dictum* es también una expresión del interés estoico por conservar la coherencia de su sistema; la "coherencia" o "acuerdo" (ὁμολογία) que presupone ese ideal de vida es abordado por los estoicos a partir de la física, la ética y la lógica, las tres partes de la filosofía (cf. nuestro capítulo 1 y los textos allí discutidos).

La división de los tópicos (o "áreas") éticos no hace más que confirmar, una vez más, el interés de los estoicos por presentar la filosofía y cada una de sus partes como un "sistema" (una discusión pormenorizada sobre las conexiones entre las tres partes de la filosofía y sobre los vínculos internos de las sub-partes dentro de cada parte puede verse en Forschner 1995: 22-24). Según el texto **21.1**, fue probablemente Crisipo o sus discípulos (cf. **21.1**: οἱ περὶ Χρύσιππον) quienes propusieron la división fundamental de los temas éticos en áreas que corresponden (i) al impulso, (ii) a los bienes y los males, (iii) a las pasiones, (iv) a la virtud, (v) al fin, (vi) al valor primario y a las acciones, (vii) a los actos debidos, y (viii) a las exhortaciones y disuasiones. En realidad, lo que presenta nuestro primer pasaje es técnicamente una "subdivisión", es decir, "una división en una división" (cf. DL 7.61). La división fundamental debe ser la que se hace de la filosofía en tres partes (física, ética, lógica), y lo que aquí se presenta es una subdivisión de la parte ética.

Como es claro a partir de la descripción ofrecida en **21.1** y **21.2**, aunque todas y cada una de las áreas descritas pueden tematizarse como comportamientos separados, solamente funcionan en un sentido efectivo si se los integra como una totalidad. Aunque los estoicos son los defensores de la idea de que la filosofía es un "sistema" o estructura coherente y organizada (σύστημα), dicho sistema no debe entenderse solamente en el sentido de la coherencia teórica entre el conjunto de afirmaciones y los correspondientes argumentos para hacer plausibles las tesis. También posee una impronta práctica que, de nuevo, enfatiza el carácter teórico y práctico de la filosofía estoica y su ejemplificación ideal en la persona virtuosa o completamente sabia (cf. nuestro capítulo 26, textos **26.15** y **26.26**). Esto último es en buena medida subrayado por Epicteto en el texto **21.2**, pues aunque las áreas de los deseos y evitaciones, de los impulsos y repulsiones, del acto debido, etc. pueden tratarse en términos de una discusión teórica, la ejercitación de la comprensión de qué significa desear apropiadamente y generar impulsos apropiados (una vez que se ha prestado asentimiento a las presentaciones impulsivas correctas) es decisiva para "quien va a ser noble y bueno" (τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν). Epicteto, como es habitual, enfatiza el área que trata sobre las pasiones, las que se producen cuando no se obtiene lo que se deseaba o cuando uno se topa con lo que intentaba evitar. Por eso cree que, aunque puede hacerse un paréntesis, por así decir, respecto de la segunda área (la que se refiere a los impulsos y al acto debido) y de la tercera (que trata con los asentimientos), hay que concentrarse en la primera área, que investiga los deseos y evitaciones. Si no se procede de este modo, puede ocurrir que uno no aplique correctamente las preconcepciones (texto **21.3**). Seguramente, se trata de un procedimiento metodológico que no implica que

deba abandonarse sin más el estudio y entrenamiento en la segunda y tercera área; sin duda no es casual la mención que Epicteto hace de las προλήψεις y de su correcta aplicación, ya que, como vimos en nuestro capítulo 6, textos **6.24**, **6.27** y nuestro comentario *ad loc.*), los ejemplos típicos de preconcepciones son conceptos prácticos o evaluativos como "bueno", "bello", etc.

Si uno examina las subdivisiones reportadas en **21.1**, puede tener algunas dudas respecto de la razón por la cual, por ejemplo, los bienes forman parte de un área y las virtudes de otra, ya que los bienes en sentido estricto son virtudes. Otro tanto puede decirse respecto del área de los impulsos y la de las pasiones, ya que éstas son definidas como cierto tipo de impulsos ("impulsos excesivos"; cf. capítulo 25, textos **25.1-25.2**). Pero puede tratarse simplemente de un problema de énfasis en el examen concentrado de cado uno de los ítems descritos; por ejemplo, aunque no hay manera de desvincular el asentimiento del impulso y, por ende, también de las pasiones, puede estudiarse cada uno de esos fenómenos por separado. Finalmente, la última área que trata las exhortaciones y disuasiones ocupa ese lugar pues puede entenderse como un conjunto de prescripciones educativas basadas en las áreas anteriores y que resultan necesarias para el progreso moral (cf. LS, vol. 1, 346).

Los textos **21.2** y **21.4** coinciden en el hecho de que ambos presentan una triple división de la ética; luego de señalar que la filosofía tiene tres partes, Séneca procede a subdividir la parte ética en (i) la que concierne a la distribución y el valor, (ii) la que se refiere al impulso y (iii) la que trata de las acciones. La explicación suministrada por Séneca de cada sub-parte y del modo en que se vinculan entre sí se ve bastante coherente: primero, el agente hace un juicio respecto del valor de cada cosa; luego, se dirige impulsivamente, siguiendo el orden y la moderación racionales, hacia lo que juzga que es valioso. Y tercero lleva a cabo su acción, cuidando que haya una cierta coherencia entre impulso y acción. Séneca se preocupa por subryar el hecho de que ninguno de estos tres ingredientes (o momentos) debe faltar, subrayando una vez más el hecho de que, aunque en la teoría uno puede proceder a hacer estas divisiones, en la práctica cada sub-parte debe darse integrada con las demás.

# Textos Anotados

# La división de la ética

### 21.1 DL 7.84 (*SVF* 3.1; LS 56A)

Τὸ δ' ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπον καὶ εἰς τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. οὕτω δ' ὑποδιαιροῦσιν οἱ περὶ Χρύσιππον καὶ 'Αρχέδημον καὶ Ζήνωνα τὸν Ταρσέα καὶ 'Απολλόδωρον καὶ Διογένην καὶ 'Αντίπατρον καὶ Ποσειδώνιον· ὁ μὲν γὰρ Κιτιεὺς Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης, ὡς ἂν ἀρχαιότεροι, ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον. οὗτοι δὲ διεῖλον καὶ τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικόν.

**6** ἀρχαίδημον F **6-7** διογένη B **7** ποσιδώνιον B : ποσινόνιον F / κιττιεὺς P **8** ἂν om. F

### 21.2 Epicteto, *Diss*. 3.2.1-5 (LS 56C)

Τρεῖς εἰσι τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν· ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μήτ' ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ μήτ' ἐκκλίνων περιπίπτῃ· ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμὰς καὶ ἁπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμελῶς· τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις. τούτων κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπείγων ἐστὶν ὁ περὶ τὰ πάθη· πάθος γὰρ ἄλλως οὐ γίνεται εἰ μὴ ὀρέξεως ἀποτυγχανούσης ἢ ἐκκλίσεως περιπιπτούσης. οὗτός ἐστιν ὁ ταραχάς, θορύβους, ἀτυχίας, ὁ δυστυχίας ἐπιφέρων, ὁ πένθη, οἰμωγάς, φθόνους, ὁ φθονερούς, ὁ ζηλοτύπους ποιῶν, δι' ὧν οὐδ' ἀκοῦσαι λόγου δυνάμεθα. δεύτερός ἐστιν ὁ περὶ τὸ καθῆκον· οὐ δεῖ γάρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα, ἀλλὰ τὰς σχέσεις τηροῦντα τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους ὡς εὐσεβῆ, ὡς υἱόν, ὡς ἀδελφόν, ὡς πατέρα, ὡς πολίτην.

Τρίτος ἐστὶν ὁ ἤδη τοῖς προκόπτουσιν ἐπιβάλλων, ὁ περὶ τὴν αὐτῶν τούτων ἀσφάλειαν, ἵνα μηδ' ἐν ὕπνοις λάθῃ τις ἀνεξέταστος παρελθοῦσα φαντασία μηδ' ἐν οἰνώσει μηδὲ μελαγχολῶντος.

**11** ταχαχάς S pr. / ὁ del. R **12** φόβους R **13** δι' ὃ Coraes / λόγον vel λόγων s **19** et **21** μὴ δὲ S : μηδ' et μηδὲ corr. s

**20-21** τις ἀνεξέταστος παρελθοῦσα φαντασία ... μηδὲ μελαγχολῶντος Quien tiene sus capacidades cognitivas correctamente entrenadas también tendrá su carácter bien dispuesto, y advertirá que el bien del hombre es su προαίρεσις bien dispuesta (*Diss.* 1.8.16; 1.29.1). La tesis que se encuentra en el trasfondo de esta explicación es que uno tendrá una vida práctica de buena calidad si y sólo si hace un uso correcto de sus presentaciones o apariencias, que es lo único que, en sentido estricto, depende del agente (*Diss.* 1.1.7; 1.1.12; 1.6.13; 1.20.5. Incluso la determinación de la "esencia del bien" depende, en cierto modo, del uso de las presentaciones (cf. *Diss.* 2.1.4; 2.8.7-8). Sobre este importante aspecto de la filosofía de Epicteto cf. la pormenorizada discusión de Long 1996b: 275-281 y, más recientemente, 2002: 85, y 214-217. Los

seres humanos no podemos eliminar las presentaciones de nuestra vida; lo que sí podemos hacer es examinarlas, de manera de rechazar aquellas que no pasen el examen de la razón. Epicteto sostiene que la naturaleza nos ha dotado de razón para hacer un uso correcto de las presentaciones, y hacer un uso correcto de las presentaciones no es otra cosa que someterlas a prueba, distinguirlas y no asentir a ninguna que no haya sido sometida a prueba (*Diss.* 1.20, 5-8).

### 21.3 Epicteto, *Diss.* 2.17.15-16

ἀφῶμεν ἄρτι τὸν δεύτερον τόπον τὸν περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ τὴν κατὰ ταύτας περὶ τὸ καθῆκον φιλοτεχνίαν. ἀφῶμεν καὶ τὸν τρίτον τὸν περὶ τὰς συγκαταθέσεις. χαρίζομαί σοι ταῦτα πάντα. στῶμεν ἐπὶ τοῦ πρώτου καὶ σχεδὸν αἰσθητὴν παρέχοντος τὴν ἀπόδειξιν τοῦ μὴ ἐφαρμόζειν καλῶς τὰς προλήψεις.

### 21.4 Séneca, *Ep.* 89. 14-15 (LS 56B)

[14] Ergo cum tripertita sit philosophia, moralem eius partem primum incipiamus disponere. Quam in tria rursus dividi placuit, ut prima esset inspectio suum cuique distribuens et aestimans quanto quidque dignum sit, maxime utilis – quid enim est tam necessarium quam pretia rebus inponere? – secunda de impetu, de actionibus tertia. Primum enim est ut quanti quidque sit iudices, secundum ut impetum ad illa capias ordinatum temperatumque, tertium ut inter impetum tuum actionemque conveniat, ut in omnibus istis tibi ipse consentias. [15] Quidquid ex tribus defuit turbat et cetera. Quid enim prodest inter se aestimata habere omnia, si sis in impetu nimius? quid prodest impetus repressisse et habere cupiditates in sua potestate, si in ipsa rerum actione tempora ignores nec scias quando quidque et ubi et quemadmodum agi debeat? Aliud est enim dignitates et pretia rerum nosse, aliud articulos, aliud impetus refrenare et ad agenda ire, non ruere. Tunc ergo vita concors sibi est ubi actio non destituit impetum, impetus ex dignitate rei cuiusque concipitur, proinde remissus <vel> acrior prout illa digna est peti.

**2** inspectio B : inspecio *pr.* Q **4** secunda de actionibus tertia de impetu BQ **5** quanti Muret : quantum BQ **7** defuit Hense : defuerit BQ uulg. **8** inter se aestimata Gloeckner, Hense[2] coll. 95, 59 : inter aestimata B **12** ruere Q : *ex* eru- B / vita B : vitia Q / destituit Q : *ex* –destitui B **13** <vel> acrior *dett. aliqui teste Rossbach, Hense*[2] : acrior BQ : acriorque dett. Érasme : acriorue Muret

# Capítulo 22
# El impulso primario y la autoconservación

### 22.1 DL 7.85-86 (*SVF* 3.178; LS 57A)

Afirman que el animal dirige el primer impulso hacia la propia conservación, porque la naturaleza lo familiariza [consigo mismo] desde el principio, como dice Crisipo en el libro I de su obra *Sobre los fines*, cuando sostiene que su propia constitución y su consciencia de ella es lo primero familiar a todo animal. No es verosímil, en efecto, que la naturaleza hiciera al animal extraño a sí mismo ni que, habiéndolo producido, no lo haya hecho extraño ni familiar [a sí mismo]. Queda decir, entonces, que, después de haber constituido al animal, lo familiarizó consigo mismo. De este modo, pues, se aleja de las cosas que lo dañan y se acerca a las que le son familiares. Consideran falso lo que dicen algunos: que el impulso primario para los animales es hacia el placer. Pues afirman que el placer, si efectivamente lo hay, es un añadido que se da cuando la naturaleza misma, por sí misma, habiendo buscado lo que se ajusta a la constitución [del animal], lo obtiene. Así es como los animales alcanzan su esplendor y las plantas florecen. En nada, afirman, se distingue la naturaleza en las plantas y en los animales, porque a aquellas las administra sin impulso ni sensación, y en nosotros hay algunos procesos que tienen un carácter vegetativo. Pero dado que a los animales además se les añade el impulso, haciendo uso del cual se dirigen hacia lo que les es familiar, para ellos lo que es conforme a la naturaleza es ser administrado de acuerdo con el impulso. Y una vez que la razón les ha sido dada a los racionales como el gobernante más perfecto, el vivir según razón correctamente se vuelve para ellos lo que es según naturaleza, pues la razón sobreviene como artesana del impulso.

### 22.2 Cicerón, *De fin.* 3.16-19 (*SVF* 3.182 y 189; LS 59D); 3.20 (*SVF* 3.188)

Se trata –dijo [Catón]– de la posición de aquellos cuya doctrina apruebo: que en cuanto nace el animal –en efecto, debemos comenzar desde aquí– siente apego hacia sí mismo y una inclinación no sólo hacia su propia conservación, sino también hacia su propia condición, y hacia aquellas cosas que conservan su propia condición. Y, por el contrario, se siente extrañado por la destrucción y por todo aquello que parece producir destrucción. Que esto es efectivamente así lo prueban de la siguiente manera: antes de sentir placer o dolor los neonatos apetecen las cosas que proveen bienestar y rechazan las contrarias. Pero esto no ocurriría a menos que aprecien su propia condición y teman su destrucción. Sin embargo, no podría suceder que apetezcan algo a menos que tuvieran consciencia de sí mismos y tuvieran así aprecio por sí mismos. Hay que comprender, por lo tanto, que del aprecio de sí mismo surge el principio que lo conduce. Ahora bien, la mayor parte de los estoicos piensa que el placer no debe incluirse entre las cosas primeras por naturaleza. Por mi parte, yo estoy completamente de acuerdo con ellos, pues temo que si no se entiende que, si la naturaleza hubiese puesto el placer entre aquellas cosas que prioritariamente apetecemos, muchas acciones deshonrosas se seguirían de ello. Sin embargo, parece que es argumento suficiente para mostrar que sentimos estima por aquellas cosas que han sido adoptadas como prioritarias por naturaleza el hecho de que no hay nadie que, teniendo la posibilidad de elegir, no prefiera tener todas las partes de su cuerpo bien formadas e íntegras antes que tenerlas disminuidas o deformadas, aun cuando pueda utilizarlas. [...] En cuanto a los miembros, es decir las partes del cuerpo, parece que unos nos han sido dados por la naturaleza en vista de su uso, como las manos, las piernas, los pies, o aquellos que son internos en el cuerpo, cuyo grado de utilidad es discutido incluso por

los médicos. Otros, en cambio, que no tienen utilidad alguna, parecen haber sido dados prácticamente en vista del ornato, como la cola del pavo real, las plumas multicolores en la palomas, las tetillas y la barba en los hombres.

**22.3 Cicerón, *De off.* 1.11-17**

Desde un comienzo la naturaleza ha dotado a todo tipo de seres animados de una tendencia a conservarse a sí mismo, su vida y su cuerpo, y a rechazar aquellas cosas que parezcan dañarlos, de modo que adquieran y se procuren todas las que son necesarias para vivir, como el alimento, el refugio y las demás que son de este mismo tipo. Es también común a todos los seres animados el impulso a unirse con el fin de procrear y para el cuidado de aquellos que han sido procreados. Pero entre el ser humano y las bestias hay una diferencia fundamental, a saber, que éstas, en la medida en que únicamente son puestas en movimiento por los sentidos, se adaptan a eso solo que está presente y a la mano, pero apenas son conscientes de los hechos pasados o futuros. El ser humano, en cambio, al participar de la razón, distingue a través de ella las consecuencias, comprende las causas de las cosas, de aquellas que son precursoras y, prácticamente, no ignora las que las preceden. Compara las semejanzas, enlaza y conecta los hechos futuros con los presentes, advierte con facilidad el curso de la vida en su totalidad y prepara las cosas necesarias para vivirlas apropiadamente. Además, la naturaleza, con el poder de la razón, une a un hombre con otro para la asociación no sólo del lenguaje, sino también de la vida, y produce especialmente un particular amor por su prole. Lo impulsa a desear las uniones y reuniones entre seres humanos y a que él se una a ellos, y por la misma razón a que se dedique a proveer aquellas cosas que contribuyan a la comodidad y al sustento, no sólo de sí mismo, sino de su esposa, sus hijos y otros a quienes tiene por queridos y debe proteger. Dicho cuidado también suscita los ánimos [de las personas], y los hace más grandes para alcanzar [lo que quieren]. La búsqueda de la verdad y su investigación son, sobre todo, propias del ser humano. Así pues, cuando estamos libres de las ocupaciones necesarias y otros asuntos, en ese momento nos alegramos de ver algo, de oír, de aprender, y consideramos el conocimiento de las cosas, oscuras o maravillosas, como necesario para vivir con dicha. A partir de aquí se entiende que lo verdadero, simple y puro sea lo más apto a la naturaleza del hombre. Además de esta ansia de ver la verdad, hay un cierto impulso peculiar a la primacía, de manera que una mente que está bien informada por la naturaleza no estará dispuesta a obedecer por su propio provecho a alguien cuyo consejo, enseñanza y mandato no sea justo y legítimo. De aquí surge la magnanimidad y el desprecio por las cosas humanas. Por cierto que el poder de la naturaleza y de la razón no es insignificante, que este único animal es consciente de qué orden hay, de qué es lo apropiado, de qué límite adecuado hay en los hechos y en los dichos. Ningún otro animal, por ende, percibe la belleza, la agudeza y la coherencia de las partes de aquellas mismas cosas que percibe con la vista. La naturaleza y la razón, al transferir [esto] gracias a la semejanza desde los ojos a la mente, piensa que la belleza, la constancia y el orden deben ser conservados, y mucho más aún en el caso de las decisiones y las acciones. Y la naturaleza y la razón se precaven de no hacer nada de una manera indecorosa y afeminada, y lo hacen y lo piensan en ese momento de un modo no licencioso en todas sus opiniones y acciones. Aquello que buscamos como honroso surge y se logra a partir de aquellas cosas; y aun cuando no sea algo noble, es, no obstante, honroso, y, como en verdad decimos, aunque nadie lo elogie, es elogiable por naturaleza. Ves, entonces, hijo mío Marco, la forma misma y el rostro de lo honroso, la que, si pudiera verse con los ojos inspiraría, como dice Platón, un maravilloso amor a la sabiduría. Pero todo aquello que es honroso se origina de alguna de las cuatro partes: pues o se encuentra en la percepción de la verdad y en la astucia, o en conservar la asociación entre los seres humanos, asignándole a cada uno lo que le corresponde y con la confianza en los contratos, o en la grandeza y el vigor de un alma excelsa e inconquistable, o en el orden y límite adecuado en todo lo que se hace y dice (en lo cual se incluye la modestia y la templanza). Aunque estas cuatro cosas se vinculan e implican entre sí, no obstante, ciertos tipos de actos debidos nacen de cada una de ellas tomadas individualmente. Por ejemplo, a partir de aquella parte que se describió antes, en la que ubicamos la sabiduría y la prudencia, ahí se encuentra la investigación y el descubrimiento de la verdad, y ésa es la función propia de esta virtud. En efecto, cuando una persona cualquiera percibe muy bien lo que es más verdadero en cada cosa particular, y cuando es capaz de ver y explicar la razón de un modo extremadamente agudo y veloz, entonces, según la costumbre, suele considerárselo extremadamente prudente y sabio. Por consiguiente, lo que subyace a esta [virtud], el asunto que prácticamente la maneja y sobre la que versa, es la verdad. Pero en cuanto a las otras tres virtudes, sus propósitos son las necesidades, en relación con las cuales tiene que procurar y conservar lo que la actividad propia de la vida abarca para guardar la asociación y la unión entre los seres humanos, y permitir que la excelencia y la grandeza de alma brille, tanto en aumentar el poder como en procurar beneficios para uno mismo y para los suyos, y también, mucho más, en despreciar estas mismas cosas. Sin embargo, el orden, la constancia y la moderación, y aquellas cosas que son semejantes a ellas, se ocupan de aquel tipo de cosa que precisa no sólo una actividad mental, sino también una cierta acción. Pues conservaremos la honorabilidad y la dignidad si aplicamos un cierto límite adecuado y un orden a aquellas cosas con las que tratamos en nuestra vida.



**22.4 Séneca, *Ep.* 121.5-21; 23-24 (*SVF* 3.184; LS 57B)**

Entre tanto, permíteme examinar aquellos asuntos que parecen estar un poco más lejanos [de nuestra conversación actual]. Estábamos investigando si todos los animales tienen consciencia de su propia constitución. Que sí la tienen es especialmente obvio por el hecho de que mueven sus miembros de un modo apropiado y libre, como si hubiesen sido instruidos para ello. Todo animal tiene control de sus partes. El artista maneja sus instrumentos con facilidad: el piloto sabe cómo gobernar su nave con facilidad, el pintor es capaz de poner con rapidez ante sí los muchos y variados colores con el fin de captar una semejanza, y con un simple rasgo y hábil mano pasa de la paleta a su obra; así también el animal es ágil en cuanto al funcionamiento total de su propio [cuerpo]. Solemos sorprendernos de los bailarines expertos porque sus gestos se adaptan al significado total de los hechos [que representan] y de sus emociones, y se ajustan a la velocidad de sus discursos. Pero lo que el arte concede a los artesanos, al animal se lo concede la naturaleza. Ningún animal pone en movimiento sus miembros con dificultad, ninguno duda en cuanto al funcionamiento de su propio cuerpo; y esto lo hacen en cuanto nacen, comienzan su vida con este conocimiento, [es decir que] nacen ya instruidos. En consecuencia, dice, los animales mueven sus partes de un modo apropiado, porque si las movieran de otro modo sentirían dolor. Así, como ustedes han dicho, los animales son obligados a hacer [lo que hacen], y es el miedo lo que los impulsa en dirección de lo correcto, no su voluntad. Esta tesis es falsa, pues las cosas que son puestas en movimiento por necesidad son lentas; la agilidad, sin embargo, se encuentra entre lo que se mueve de manera espontánea. Más aún, no es el temor al dolor, sin embargo, el que las impulsa, de modo que, aun cuando el dolor se presente como un impedimento, se inclinan hacia su movimiento natural. Así, el bebé que se propone ponerse de pie y está acostumbrado a soportar [su propio cuerpo], al tiempo que comienza a comprobar su propia fuerza, se cae y se levanta una y otra vez en medio del llanto hasta que, a través del dolor, ya se ha entrenado para aquello que la naturaleza le exige. [...] Todos [estos animales], por lo tanto, tienen consciencia de su propia constitución y, por esa razón, tienen un manejo tan expedito de sus miembros; y no tenemos mejor indicio de que llegan a la vida dotados de este conocimiento que el hecho de que ningún animal es ignorante en cuanto al funcionamiento de su propio [cuerpo]. [Pero alguien] puede decir: "de acuerdo a lo que ustedes argumentan, la propia constitución es lo rector del

alma dispuesto de una cierta manera respecto del cuerpo. ¿Pero cómo puede comprender un bebé esta cuestión tan intrincada y sutil que para mí es tan difícil de explicarles? ¡Todos los animales deberían nacer siendo lógicos para ser capaces de comprender esta definición que es tan oscura para la mayor parte de los romanos!" Lo que objetas sería verdadero si yo estuviera diciendo que los animales comprenden una "definición de constitución" y no "su misma constitución". Es más fácil comprender la naturaleza que explicarla; por esa razón aquel niño del que hablábamos no sabe *qué* es "constitución", pero conoce su propia constitución. Tampoco sabe *qué* es "animal", pero es consciente de que él es un animal. Más aún, su misma constitución la comprende de una manera confusa, superficial y oscura; también sabemos que tenemos un alma, pero qué es el alma, dónde está, cuál es su cualidad y de dónde procede no lo sabemos. Tal como llega a nosotros la consciencia de nuestra alma, aunque ignoremos su naturaleza y posición, así también todos los animales tienen consciencia de su propia constitución. Es en efecto necesario que sean conscientes de aquello por lo cual también son conscientes de otras cosas. Deben ser conscientes de aquello que obedecen y por lo cual son regidos. Todo el mundo comprende que hay algo que pone en movimiento sus impulsos, aunque ignore qué sea; también sabe que tiene una fuerza instintiva, aunque ignore qué es o de dónde proviene. De este modo los niños pequeños y también los animales son conscientes de su parte rectora, aun cuando la cuestión no sea demasiado clara ni distinta. "Ustedes dicen", argumenta, "que todo animal al comienzo siente apego a su propia constitución y que la constitución del hombre es racional y, por lo tanto, siente apego consigo mismo no sólo en cuanto animal, sino también en cuanto racional. Pues el hombre siente estima por sí mismo respecto de aquella parte por la cual es hombre. Entonces, ¿cómo es posible que un bebé sienta apego a su constitución racional si todavía no es racional?" Cada edad tiene su propia constitución: una cosa es en el caso del bebé, otra en el del niño, [otra en el del adolescente], otra en el del anciano: todos ellos sienten apego a la propia constitución en la que se encuentran. [...] Los períodos de la niñez temprana, la niñez, la adolescencia y la ancianidad son diferentes; yo, sin embargo, que fui un bebé, un niño y un adolescente, soy el mismo. Así, aunque cada uno tiene una constitución diferente en momentos diferentes, el apego a su propia constitución es el mismo. La naturaleza, en efecto, no me inclina hacia la niñez, la juventud o la ancianidad, sino hacia mí mismo. Por lo tanto, el bebé siente apego a su propia constitución que es suya en el momento en que es un bebé, no la que lo será cuando sea un joven. [...] Ante todo, el animal siente apego a sí mismo, pues debe haber algo hacia lo cual las demás cosas se refieran. Busco el placer; ¿para quién? Para mí. Me ocupo, por lo tanto, de mi propio cuidado. Me aparto del dolor; ¿en interés de quién? De mí mismo. Me ocupo, por lo tanto, de mi propio cuidado. Si llevo a cabo todos mis actos por mi propio cuidado, me estoy ocupando de mí mismo ante todo. Este cuidado se da en todos los animales, y no se trata de algo implantado, sino que es innato. La naturaleza produce sus vástagos y no se deshace de ellos. Y puesto que el mayor cuidado es el que está próximo, cualquier persona ha sido confiada a sí misma. Por lo tanto, como he dicho en mis cartas anteriores, incluso los animales jóvenes, cuando salen del útero materno o del huevo, se familiarizan de inmediato con lo que les es hostil y evitan lo que les es letal. También se apartan cuando advierten que están a merced de las aves de rapiña que vuelan sobre ellos. Ningún animal llega a la vida sin miedo a la muerte. "¿Cómo, pregunta, puede un animal recién nacido tener una comprensión de las cosas que promueven su bienestar o su destrucción?" Lo primero que hay que investigar es si puede comprender, no *cómo* puede comprender. Sin embargo, es obvio que tienen esa comprensión a partir del hecho de que, una vez supuesta esa comprensión [en ellos], no actuarían mejor que como lo hacen. ¿Por qué la gallina no se aleja del pavo o del ganso y sin embargo se aleja del halcón, que es un animal más pequeño y con el que no está familiarizada? ¿Por qué los pollitos tienen miedo del gato pero no del perro? Es evidente que en estas aves hay un conocimiento del daño que no depende de la experiencia, pues evitan algo antes de que sean capaces de tener experiencia de ella. Además, para que no consideres que esto sucede como resultado del azar, no tienen miedo de otras cosas de las que deberían tenerlo, y nunca pasan por alto el cuidado ni la atención que ello merece. Para ellos es igual la evitación de lo que les es pernicioso. Más aún, no se vuelven más temerosos a medida que van creciendo. Por eso también resulta evidente que no es por la práctica que han alcanzado el estado en que se encuentran, sino que es debido a un deseo natural de auto-conservación. Lo que la experiencia práctica enseña es lento y variado, pero todo lo que la naturaleza concede es igual para todo el mundo y se da en forma inmediata. Sin embargo, si todavía me exiges [que te lo explique], ¿he de decirte cómo es que todo animal se propone comprender lo que le hace daño? Tiene consciencia de que está constituido de carne, y así tiene consciencia de hasta qué punto la carne puede ser cortada, quemada u oprimida; también tiene consciencia de cuáles son los animales dotados de la capacidad de hacer daño. A partir de estos animales se sigue una imagen dañina y hostil; estas cosas están conectadas entre sí, pues todo animal al mismo tiempo siente apego por su propia conservación, busca lo que lo beneficia y teme lo que lo daña. Naturales son los impulsos hacia las cosas útiles y el rechazo de lo que es contrario. Sin un conocimiento y sin consejo que indique esto, la naturaleza prescribe cualquier cosa. [...] Lo que el arte concede es incierto y desigual, pero lo que la naturaleza otorga es siempre equilibrado. Lo que la naturaleza ha otorgado no es más que el cuidado de sí y la habilidad técnica [para llevarlo a cabo]. Ésta es la razón de que el aprendizaje y la vida también comiencen al mismo tiempo.



**22.5 Hierocles, *Elementa Ethica* 1.1-5; 1.31-47; 1.51-2.9; 2.18-31; 2.33-46; 3.19-27; 3.46-51; 6.1-30; 6.40-59; 7.3-10; 7.15-17 (LS 57C)**

Considero que el mejor comienzo de los *Elementos de ética* es la discusión acerca de lo primero familiar al animal. Sin embargo, pensaba que no está mal, comenzando desde el mismo principio, establecer de qué tipo es la generación de las cosas animadas y cuáles son las cosas prioritarias que le suceden al animal. [...] A partir de aquí hay que considerar que el animal se diferencia del no animal por dos cosas: percepción e impulso. De estas dos cosas, por el momento no precisamos hablar del [impulso]; pero parece oportuno hablar brevemente sobre la percepción, pues ello nos conduce hacia el conocimiento de lo primero familiar, la discusión que, precisamente, estábamos diciendo que sería el mejor comienzo de los *Elementos de Ética*. No debemos ignorar que el animal, de modo directo y simultáneo a su nacimiento, se percibe a sí mismo y, para los más lentos, hay que decir algunas cosas para recordar esto. Sin embargo, se nos presenta otro argumento y nos llama hacia sí mismo como primero, pues algunos son tan lentos y están tan lejos de comprender que tienen una absoluta ignorancia respecto de que el animal se perciba a sí mismo. Creen, en efecto, que la naturaleza confiere la percepción al animal para que capte las cosas externas y no para que también se perciba a sí mismo. [...] Los animales perciben, en primer lugar, sus propias partes; así los alados perciben la disponibilidad y la adecuación de las alas para el vuelo, y los seres terrestres perciben cada una de sus propias partes, no sólo que las tienen sino también para qué uso las tienen. Nosotros mismos también [percibimos] nuestros ojos, oídos y los demás [órganos sensorios]. De este modo, entonces, cuando deseamos ver algo extendemos nuestros ojos hacia el objeto visible, no los oídos; y cuando deseamos oír algo extendemos nuestros oídos, no nuestros ojos; y cuando deseamos dar un paseo no usamos nuestras manos para pasear, sino [que usamos] por completo los pies y las piernas y, del mismo modo, cuando queremos sujetar o dar algo desde luego no usamos las piernas, sino las manos. Por lo tanto, la primera prueba de que todo animal se percibe a sí mismo es la consciencia de sus partes y de las funciones por las cuales tales partes le fueron conferidas. La segunda prueba es que los animales no son encuentran inconscientemente dispuestos respecto de los equipamientos de los cuales están dotados para su defensa. En efecto, cuando los toros se preparan para combatir contra

otros toros o con ciertos animales de otras especies ponen adelante sus cuernos, como si fuesen sus armas connaturales para la contienda. También cada uno de los demás [animales] se encuentra así en relación con su arma apropiada y, por así decirlo, "connatural". [...] Más aún, los animales son conscientes de qué [partes] son débiles en ellos mismos y de qué partes, entre las que están en ellos mismos, son fuertes y resistentes. Así el toro, cuando se prepara para el ataque, pone sus cuernos delante de todo el resto del cuerpo. La tortuga, cuando es consciente de algún ataque, esconde su cabeza y sus patas en su propio caparazón, las partes vulnerables en la parte dura y menos atacable. El caracol también hace algo parecido al refugiarse en su concha cuando es consciente de un peligro. La osa parece no ignorar la debilidad de su cabeza, por lo cual cuando es golpeada con palos o algunas otras cosas capaces de herir esa parte pone sobre ella sus manos, que reciben la violencia de los impactos. Algo parecido también hace el sapo, un animal muy hábil para saltar, que sin duda no es superado en el salto por ningún otro, de entre los que son del mismo tamaño. Y, ciertamente, es consciente de cuánto se extiende un intervalo; pues bien, si es impulsado por un barranco, no se confía en su propia capacidad de saltar hacia el frente, y se arroja a sí mismo al suelo. Pero no se arroja de cualquiera manera, sino que, hinchándose a sí mismo todo lo que puede y haciéndose semejante lo más posible a un odre lleno de aire, se deja caer mientras levanta sus patas y su cabeza, y se las ingenia [respecto de cómo] atenuar con sus partes hinchadas los daños de la caída. [...] Por cierto que había que exponer aquellos casos en los que los animales tienen consciencia no sólo de las debilidades de otros animales, sino también de su fuerza, y de cuáles son una amenaza para ellos y con cuáles pueden evitarse las hostilidades y, por así decirlo, hay un acuerdo indisoluble. Pues bien, si un león peleara con un toro, pondría su vista en los cuernos pero las demás partes del toro lo tienen sin cuidado. Y en las luchas con un asno salvaje concentra su atención en las patadas y se apresura a evitar sus patas. [...] Me parece que también todo tipo de [animales] irracionales, no sólo los que no son naturalmente dotados, sino también los que nos superan en velocidad, en tamaño o en fuerza, al percibir, sin embargo, nuestra superioridad racional, se alejan y evitan al ser humano. Si los animales no percibiesen las ventajas que hacen superiores a los demás animales, esto no ocurriría así. [...] En efecto, por lo general la captación de algo externo no se cumple sin la percepción de sí mismo, pues es junto con la percepción de blanco, por así decir, que también nos percibimos a nosotros mismos "emblanquecidos", y junto con la de dulce "endulzados", y junto con la de caliente "calentados", y de manera análoga también sucede en los demás casos. Por consiguiente, desde el momento en que, sin duda, el animal recién nacido percibe algo y junto con la percepción de alguna otra cosa nace la de sí mismo, es manifiesto que los animales desde un comienzo podrían percibirse a sí mismos. En términos generales no hay que ignorar que todo poder rector comienza por sí mismo. Así también la condición, que se cohesiona por sí misma, es primero cohesionadora de sí misma. Desde luego que no podría cohesionar a otra cosa, admitiendo sus partes, si antes no hubiese ocasionado eso a sus propias partes. La naturaleza que cohesiona, conserva, nutre y hace crecer a la planta, participa ella misma antes por sí misma de estas mismas [partes]. Un argumento similar se aplica también a cualquier tipo de principio, de manera que incluso a la percepción, puesto que ella misma es un poder que tiene el carácter de un principio y es una cosa más cohesiva que la condición y también que la naturaleza, es manifiesto que podría comenzar a partir de sí misma y que, antes de aprehender alguna de las otras cosas, se percibiría a sí misma. Ahora bien, pongamos como aspecto principal y general de todo el argumento precedente que el animal, ni bien nace, se percibe a sí mismo. Después de esto, entonces, es obvio que cuando en él surge una presentación de sí mismo, retiene lo persuasivo que concierne a la presentación –en efecto, ¿cómo podría ser de otro modo?– y a ello asiente. De cualquier modo, hay que entender lo relativo a tres cosas: (i) o [el animal] se complace con la presentación que ha recibido de sí mismo, o (ii) no se complace, o



(iii) le da lo mismo. [...] Pero la naturaleza también podría recibir la acusación de que se afana en vano sobre tales cosas antes del nacimiento si, recién nacido, el animal no va a complacerse a sí mismo. Es por eso que me parece que nadie, aun siendo Margites, diría que una vez nacido el animal no se complace consigo mismo y con la presentación de sí mismo. Desde luego que tampoco le da lo mismo, pues el mismo no complacerse, no menos que el estado de no complacencia, lleva a la destrucción del animal y al desprecio de la naturaleza. De donde se sigue que este argumento nos fuerza a reconocer que el animal, al recibir la primera percepción de sí mismo, inmediatamente está familiarizado consigo mismo y con su propia constitución. Me parece que incluso los acontecimientos mismos confirman el argumento; ¿por qué? No es el caso de que cada [animal], en la medida de sus propias posibilidades, hace lo que le concierne por su propia conservación, evitando de lejos toda trama e ingeniándosela para permanecer inafectado por los riesgos, lanzándose a los factores de conservación y procurándose todos los bienes para su permanencia. [...] La naturaleza, en efecto, también es hábil para infundir un intenso amor por sí mismos en estos [animales], ya que, de ser de otra manera, su conservación sería inviable. Es por eso, por tanto, que también me parece que los niños pequeños no soportan fácilmente permanecer encerrados en habitaciones oscuras sin sonido alguno. En efecto, al estirar sus órganos sensorios, y al no poder oír ni ver nada, reciben la presentación de su propia destrucción y por eso sufren. [...] Tanta es, por consiguiente, la abundancia de pruebas de que el animal se familiariza consigo mismo que incluso también a partir de cosas contra naturaleza es posible recordar que lo que pensamos es congruente.

**22.6 Porfirio, *De abstinentia* 3.19-20 (*SVF* 1.197)**

Desde luego que comparar a las plantas con los animales es algo enteramente forzado, porque estos están naturalmente ligados al sentir, es decir a sentir dolor y miedo, y a ser dañados y, por lo tanto, lo están a padecer injusticia. Las plantas, en cambio, no tienen nada sensible, de modo que tampoco tienen nada ajeno, malo, ni daño alguno o injusticia. Sentir también es, en efecto, el punto de partida de toda familiaridad y extrañamiento. Los discípulos de Zenón postulan la familiaridad como principio de la justicia. Pero, ¿cómo no habrá de ser absurdo que muchos seres humanos que sólo viven en el dominio de la sensación vean pero no posean intelecto o razón, y que, a su vez, la mayoría haya superado a las bestias más temibles en crueldad, en furia y en abuso, a saber, los asesinos de sus hijos, de sus padres, los tiranos y los aduladores de los reyes? Por lo demás, ¿cómo no habrá de ser de lo más contrario a la razón pensar que nosotros tenemos un cierto sentido de justicia para estos individuos y que no tengamos ninguno para el buey de labranza, para el perro que vive con uno y para con los animales que nos alimentan con su leche y nos proveen de su lana? Con todo, es convincente –¡por Zeus que lo es!– aquello de Crisipo de que los dioses nos hicieron para nosotros mismos y para los unos con los otros, y a los animales para nosotros: a los caballos para que hagan la guerra con nosotros, a los perros para que cacen con nosotros, y a los leopardos, osos y leones como un ejercicio de nuestra valentía.

**22.7 Plutarco, *SR* 1038B-C (*SVF* SVF 2.724; 3.179. LS 57E)**

Del mismo modo "nada es ajeno al civilizado y nada es familiar al vil, porque lo uno es bueno y lo otro es malo". ¿Cómo es, entonces, que una y otra vez en todos sus libros de física (¡y por cierto que también en los de ética!) se preocupa por escribir que, en cuanto nacemos, estamos familiarizados con nosotros mismos, con nuestras partes y con nuestros propios vástagos? En el libro I de su obra *Sobre la justicia* [Crisipo] sostiene que incluso las bestias están familiarizadas consigo mismas en proporción a la necesidad de sus vástagos, con excepción de los peces pues sus embriones se alimentan por sí mismos. Sin embargo, no hay sensación en aquellos para los cuales no hay nada sensible, ni familiaridad en aquellos para los

cuales no hay nada familiar. Pues la familiaridad parece ser una percepción y una captación de lo familiar [a uno].

**22.8 Plutarco, *De amore prolis* 495B-C**

No obstante, el argumento no es verdadero ni vale la pena escucharlo. Pues tal como en las plantas silvestres -como viñas, higueras y olivos silvestres– la naturaleza implantó principios crudos e imperfectos de frutos cultivados, así también ha dotado a los irracionales de un amor imperfecto por su prole e insuficiente en lo que respecta a la justicia, un amor que no avanza más allá de la [mera] utilidad. Al hombre, en cambio, que es un animal racional y político, la naturaleza lo introdujo al dominio de la justicia y la ley, de la honra a los dioses, de la fundación de ciudades y de la disposición de amistad. También procuró nobles, bellas y fructíferas simientes de estas cosas en la satisfacción y amor que tenemos por nuestra prole, el cual acompaña sus primeros comienzos.

**22.9 Cicerón, *De fin.* 5.24**

Todo animal se ama a sí mismo y, ni bien ha nacido, hace esto para conservarse, porque, para proteger toda su vida, la naturaleza le confiere este primer impulso: que se conserve y que se encuentre de tal modo dispuesto que sea capaz de estar óptimamente dispuesto de acuerdo con la naturaleza. Al comienzo posee esta práctica de un modo confuso e incierto con el solo propósito de protegerse, pero no comprende qué es ni qué puede ni qué es su propia naturaleza. Sin embargo, cuando ha avanzado un poco y ha comenzado a discernir hasta qué punto cada cosa lo alcanza y le concierne, entonces lentamente empieza a progresar, a reconocerse y a comprender la razón por la cual tiene ese apetito del alma que mencionamos, y empieza no sólo a apetecer aquellas cosas que percibe que son apropiadas a la naturaleza, sino también a rechazar las que le son contrarias. Por consiguiente, para todo animal aquello que apetece está puesto en lo que es apropiado a la naturaleza.

**22.10 Cicerón, *De fin.* 3.62-67 (LS 57F; *FDS* 1000)**

Consideran, sin embargo, que es decisivo entender que la naturaleza hace que los hijos sean amados por sus padres; por esa razón nos preocupamos por alcanzar la provechosa comunidad universal de la raza humana. Lo que hay que entender en primer lugar es que la forma de los cuerpos y los miembros por sí mismos ponen de manifiesto que la procreación es un principio racional por naturaleza. Pero no sería compatible que la naturaleza quisiera procrear y que no se ocupara de que sus vástagos fueran objeto de cuidado. Incluso entre las bestias puede advertirse la fuerza de la naturaleza: cuando vemos el esfuerzo que ponen en el parto y en la crianza, nos parece estar oyendo la voz de la naturaleza en persona. Tal como es evidente que la naturaleza nos aparta del dolor, así también es evidente que la naturaleza misma nos impulsa a amar a aquellos que hemos engendrado. De aquí se sigue que la estima mutua entre los seres humanos es también algo natural, de modo tal que, el mero hecho de que uno sea un ser humano hace que no sea visto como extraño por otro ser humano. Pues tal como algunas partes del cuerpo (como ojos y oídos) han sido hechas como si fueran en vista de sí mismas, en tanto que otras también prestan su ayuda para las funciones de los demás miembros (como las piernas o las manos), así también algunas bestias salvajes han nacido sólo para sí mismas, pero el que habita en una amplia concha y es llamado "pinna", y el que nada fuera de su concha -que, dado que la custodia, se llama "pinoteres" ("cuidador de concha"), y cuando se aceptó a sí misma, se cierra, de modo tal que parece haber aconsejado que se precaviera, del mismo modo también las hormigas, las abejas y las cigüeñas hacen ciertas cosas por causa de otros. Mucho más estrecha es esta relación entre los seres humanos, a punto tal que por naturaleza somos aptos para que tengan lugar las uniones, las asambleas o las ciudades. [Los estoicos] piensan que el cosmos está regido por un poder divino, y que es



como una ciudad y un estado constituido de hombres y dioses, y que cada uno de nosotros es parte de ese cosmos. De aquí se sigue el hecho de que, por naturaleza, antepongamos la conveniencia común a la nuestra [particular]. En efecto, tal como las leyes anteponen la conservación de todos a la de los individuos, así la persona buena y sabia, que obedece a las leyes y no ignora el deber cívico, se ocupa más por la conveniencia de todos que por la de alguien en particular y por la suya propia. [...] Del sentimiento de apego de las almas han nacido los testamentos y las recomendaciones de los moribundos. Y dado que nadie querría pasar su vida en completa soledad, aun cuando tuviera una abundancia infinita de placeres, se entiende con facilidad que hemos nacido para unirnos y asociarnos a otros hombres, es decir para formar una comunidad natural. Pero la naturaleza nos impulsa a que deseemos ser útiles a la mayor cantidad posible de personas, especialmente enseñándoles y transmitiéndoles las razones de la prudencia. De esta manera no es fácil encontrar a alguien que no transmita a otra persona lo que él mismo sabe; y así no sólo somos propensos a aprender, sino también a enseñar. [...] Por tanto, de la misma manera en que nos valemos de los miembros antes de que aprendamos a causa de qué utilidad los tenemos, así también nos encontramos unidos y asociados por naturaleza entre nosotros para la comunidad civil. Si esto no fuera así, no habría lugar para la justicia ni para la bondad. [...] Y tal como piensan que los vínculos de los seres humanos con otros seres humanos son los del derecho, así también piensan que los seres humanos carecen de cualquier vínculo de derecho con las bestias. De una manera brillante, en efecto, Crisipo dijo que las demás cosas han nacido por mor de hombres y de dioses, en tanto que éstos (los hombres) han nacido por mor de su comunidad y de su sociedad, de manera tal que los seres humanos pueden hacer uso de las bestias para su utilidad sin cometer injusticia. Y puesto que la naturaleza del ser humano es tal que entre él y el género humano intercede una especie de derecho civil, quien lo conserve es justo, y quien lo trasgreda injusto. Pero de la misma manera en que siendo el teatro un sitio común puede decirse correctamente que el lugar que cada uno ocupa es suyo, así también en la urbe o en el cosmos común el derecho no se opone a que cada cosa sea propia de cada uno.

**22.11 Epicteto, *Diss.* 1.19.11-15**

Esto es egoísmo. Así, en efecto, es el animal: hace todo en vista de sí mismo. Y por cierto que también el sol hace todo en vista de sí mismo, y queda que el propio Zeus también lo haga. Y cuando quiere ser "Productor de lluvia" o "Fructífero" o "Padre de hombres y de dioses", ves que no puede alcanzar esas obras y apelativos a menos que adopte una actitud benéfica respecto de la comunidad. Y, en general, dispuso de una manera tal la naturaleza del animal racional, que éste es incapaz de alcanzar alguno de sus bienes peculiares a menos que contribuya con algún beneficio para la comunidad. De esta manera ya no es algo carente de un sentido comunitario el hacer todo en vista de sí mismo. ¿Qué es lo que esperas entonces? ¿Qué uno se aparte de sí mismo, es decir de su propia conveniencia? ¿Y cómo habrá de ser la familiaridad uno y el mismo principio para todos respecto de las propias cosas?

**22.12 Epicteto, *Diss.* 2.22.1-5**

Es razonable que [uno] ame aquellas cosas respecto de las cuales se ha ocupado. Ahora bien, ¿los hombres se ocupan de los males? De ningún modo. ¿Pero tampoco se ocupan de cosas que no les conciernen? Tampoco de eso. Resta, entonces, que únicamente se hayan ocupado de los bienes; y si se han ocupado de ellos, también los aman. Por lo tanto, cualquiera que conozca los bienes, también sabrá amarlos. Pero el que es incapaz de distinguir los bienes de los males y lo que no es ninguna de las dos cosas anteriores, ¿cómo podría esa persona ser todavía capaz de amar? En consecuencia, sólo es propio del prudente el amar. "¿Y cómo es eso?", alguien pregunta. Porque yo, aunque soy imprudente, amo a mi hijo.

**22.13 Epicteto, *Diss.* 2.22.15-21**

No se engañen, pues, en general cualquier animal con nada se encuentra tan familiarizado como con su propia conveniencia. Así, pues, lo que le parece que es un impedimento para eso –ya sea que se trate de un hermano, un padre, un vástago, un amado o un amante– lo odia, lo rechaza, y lo maldice. Pues por naturaleza [uno] no ama tanto algo como su propia conveniencia; ella es padre, hermano, pariente, patria y dios. Desde luego que cuando nos parece que son los dioses los que ponen impedimentos para dicha conveniencia, no sólo los vituperamos sino que también derribamos sus estatuas e incendiamos sus templos, tal como Alejandro ordenó incendiar los de Asclepio cuando murió su amado. Es por eso que si uno pone en lo mismo la conveniencia, lo piadoso, lo noble, la patria, los padres y los amigos, todo esto se preserva. Pero si pone en un lugar la conveniencia y en otro a los amigos, la patria, los parientes y la justicia misma, todo esto desaparece abrumado por [el peso de] la conveniencia. Pues donde uno ponga el "yo" y "lo mío", hacia allí debe inclinarse el animal: si en la carne, allí debe estar lo dominante; si en la arbitrio, allí debe estar; si en lo exterior, allí debe estar. Pues bien, si yo estoy allí donde se encuentra mi arbitrio, así solamente seré amigo, hijo y padre como se debe. En efecto, esto es lo que me convendrá: conservar al que es fiel, modesto, paciente, abstinente, colaborador, y cuidar de mis estados. Pero si me pongo a mí mismo en un lugar y a lo noble en otro, así se vuelve poderoso el argumento de Epicuro, pues muestra o que lo noble no es nada o que es lo glorioso.

**22.14 Porfirio, *De abstinentia* 1.7 (LS 22M)**

Y al punto, aun cuando existe una cierta familiaridad natural mutua entre los seres humanos, debido a la semejanza de su aspecto exterior y de su alma, [familiaridad que hace que] no se pueda destruir a un ser vivo de la misma especie, como sí puede hacerse con algún otro de los que se encuentran cerca, supusieron, sin embargo, que la causa más frecuente de que este hecho produjera irritación y de que se lo declarara impío es que no es conveniente para la conformación total de la vida.

**22.15 Galeno, *PHP* 316, 28-320, 28 (*SVF* 3.229a)**

Estas cosas, en efecto, no se siguen de las doctrinas de Crisipo, tal como tampoco [se siguen] del hecho de que por naturaleza no hay familiaridad alguna con el placer o extrañamiento con el dolor. Pues todos los niños pequeños sin enseñanza [alguna] se precipitan hacia el placer y huyen y evitan los dolores. Vemos, en efecto, que ellos no sólo se encolerizan, sino que además patalean y se irritan, y quieren vencer y regir a los demás, tal como sucede con algunos animales, aun cuando no se proponga una contienda además de ganar. Parece que, claramente, algo de tal índole es lo que ocurre no sólo con las codornices, los gallos, las perdices, sino también con la mangosta, la serpiente, el cocodrilo y con miles de otros [animales]. Por consiguiente, de este modo los niños pequeños parecen estar familiarizados no sólo con el placer, sino también con la victoria, como más tarde en algún momento muestran, cuando crecen en edad, que tienen una familiaridad natural hacia lo noble. En efecto a medida que avanzan en edad se avergüenzan de sus errores y se alegran de sus acciones nobles, reivindican la justicia y las demás virtudes, y llevan a cabo muchas acciones de acuerdo con sus conceptos de esas virtudes, en tanto que antes, cuando todavía eran pequeños, vivían sumidos en sus estados pasionales, sin preocuparse de las prescripciones que procedían de la razón. Pues bien, dado que tenemos estos tres tipos de familiaridad que por naturaleza se dan de acuerdo con cada tipo de partes del alma –con el placer debido a la apetitiva, con la victoria debido a la colérica y con lo bello debido a la racional–, Epicuro puso su atención sólo en la familiaridad de la peor parte del alma, y Crisipo en la de la mejor parte, pues sostiene que nosotros estamos familiarizados solamente con lo noble, lo cual, obviamente, también es bueno. Únicamente los filósofos antiguos pusieron atención en los tres tipos de familiaridad en su totalidad. Por tanto, puesto que



Crisipo omitió dos tipos de familiaridad, resulta razonable que se esté en dificultades respecto del origen del vicio, que no pueda explicar su causa ni los modos en que se constituye y que sea incapaz de descubrir cómo es que los niños pequeños se equivocan. Es razonable también, creo, que Posidonio lo censure y refute en todo. Pues si efectivamente los niños pequeños están directamente familiarizados desde un principio con lo noble, el vicio no podría surgir desde dentro de sí mismos, sino que únicamente debería llegarles desde fuera. Pero, por cierto, se ve que [los niños pequeños] se equivocan en algo completamente, aun cuando hayan sido formados en las buenas costumbres y hayan sido convenientemente educados; incluso Crisipo está de acuerdo exactamente con eso. Sin duda, puede haber pasado por alto lo que se presenta con evidencia y solamente haber reconocido lo que se sigue de sus propias suposiciones: si los niños pequeños estaban bien formados, para quien completamente sostiene eso [resultará que], a medida que avance el tiempo, se convertirán en personas sabias. Sin embargo, no se atrevió a falsear lo que se presenta hasta este punto, sino que [sostiene] que aun en caso de que [los niños] hayan sido criados únicamente por un filósofo y aunque no hayan visto ni oído nunca ningún ejemplo de vicio, no obstante eso, ellos no necesariamente filosofarán. En efecto, la causa de la perversión es doble: la una se genera por la instrucción [que deriva] de muchos hombres; la otra por la naturaleza misma de las cosas. Yo, sin embargo, me encuentro perplejo respecto de ambas y, primero, la que se genera de las personas cercanas. En efecto, ¿por qué, cuando ven y oyen un ejemplo de vicio no lo odian y lo evitan por no tener familiaridad alguna con él? Esto me impacta como algo sorprendente; y sin duda es mucho más [sorprendente] cuando sin haber visto u oído [ejemplo alguno] son engañados respecto de [la naturaleza] de las cosas mismas. Pues, ¿qué necesidad hay de que los niños, que no poseen familiaridad con el placer, sean atraídos como por un cebo por el placer como si fuera un bien, y de que se desvíen y eviten el dolor, si es que, en realidad, no se encuentran extrañados por naturaleza con él? ¿Y qué necesidad hay de que no sólo estén ansiosos respecto de los elogios y los honores, sino también de que disfruten de ellos, y que, en cambio, estén irritados y eviten no sólo las censuras, sino también las deshonras, si, en realidad, no tienen ninguna familiaridad ni extrañamiento con ellos? Pues si Crisipo no parece reconocerlo con sus palabras, sí lo hace con el poder de lo dicho: que tenemos una cierta familiaridad y extrañamiento por naturaleza con cada una de las cosas mencionadas. En efecto, cuando dice que las perversiones respecto de los bienes y los males sobrevienen a las personas viles debido no sólo a la persuasividad de las presentaciones, sino también a la instrucción, hay que preguntarle cuál es la causa por la cual el placer proyecta una presentación persuasiva como si fuera un bien, en tanto que el dolor una presentación persuasiva como si fuera un mal. Así también, [debemos preguntarle]: ¿por qué ya estamos persuadidos cuando oímos que muchos elogian y consideran dichosa la victoria en las Olimpíadas y la erección de estatuas como si fueran bienes, y se refieren a la derrota y el deshonor como males? Sin duda Posidonio también censura esas cosas y procura mostrar que las causas de todas las suposiciones falsas se generan en el dominio teórico debido a la ignorancia, y que en el práctico debido al arrastre pasional. También trata de mostrar que las opiniones falsas preceden a dicho arrastre cuando lo calculador se debilitó en relación con el juicio. Pues a veces el impulso se genera para el animal debido al juicio de lo calculador, pero con frecuencia debido al movimiento de lo pasional.

**22.16 Musonio Rufo, *Dissert.* 3, 1-20**

Cuando alguien le preguntó si también las mujeres debían filosofar, comenzó a enseñar cómo debían filosofar más o menos así. "Las mujeres", decía [Musonio], "han recibido de los dioses la misma racionalidad que los varones, de la cual nos valemos y en virtud de la cual pensamos acerca de cada cosa, <si> es buena o mala, noble o vergonzosa. Del mismo modo, lo femenino tiene los mismos sentidos que lo masculino: ver, oír, oler, etc. Del mismo modo, cada uno de ellos tiene también las mismas partes corpóreas, y ninguna más. Además, el

deseo y la familiaridad por naturaleza con la virtud surge no sólo para los varones, sino también para las mujeres. Pues en nada se encuentran ellas menos complacidas por naturaleza que los varones con las acciones nobles y justas, y rechazan lo opuesto a esas acciones. Pero si esto es así, ¿por qué entonces convendría a los varones investigar y examinar cómo vivir bien, cosa en lo que, precisamente, consiste el filosofar, y no a las mujeres? ¿Es que acaso conviene que los varones sean buenos y no las mujeres? Examinemos también [el asunto] de acuerdo con cada una de las cosas que convienen a la mujer que va a ser buena, pues cuando a cada una de ellas le sobrevenga se mostrará especialmente a partir de la filosofía. La mujer debe, primero, dedicarse a la administración de la casa, seleccionar lo que conviene a la casa y hacerse cargo de los que habitan la casa.

**22.17 Clemente, *Strom*. 6.9.73.2-75.1**

Pues bien, si toda la familiaridad con lo noble ocurre junto con un deseo, ¿cómo es que permanece impasible, dicen, el que desea lo noble? Al parecer, éstos no conocen lo divino del amor, pues el amor no es ya un deseo del que ama, sino una familiaridad afectiva, que restituye al gnóstico a la unidad de la fe, sin que requiera de tiempo ni lugar. Pues lo que se dará en ellos, habiéndose generado ya a través del amor y habiendo abarcado la esperanza a través de la gnosis, ya no desea nada por cuanto [ya] tiene lo mismo que puede ser objeto de deseo. Pues bien, razonablemente, al amar gnósticamente, permanece en el único estado inmutable y, por ende, no se esforzará por ser semejante a las cosas nobles ya que a través del amor posee el ser de la belleza. ¿Y qué necesidad tiene él de audacia o apetito si ha conseguido la familiaridad que deriva del amor con el Dios impasible y está él mismo inscripto entre sus amigos a través del amor? Debemos, por tanto, separar al gnóstico y al que es perfecto de toda pasión anímica, pues la gnosis produce ascesis y la ascesis un estado o disposición, pero la condición produce un cierto tipo de ausencia de pasión, no moderación de la pasión. En efecto, la amputación de todo apetito tiene como fruto la ausencia de pasión. El gnóstico, sin embargo, ni siquiera participa de aquellos repetidos bienes, esto es, de los bienes pasionales que se dan junto a las pasiones; digo, por ejemplo, del regocijo (que está junto al placer), de la tristeza (ésta, en efecto, está unida al dolor), de la precaución (pues se subordina al temor), ni tampoco de la cólera (ésta se ordena junto a la ira), aun cuando algunos digan que estos nunca son males, sino ya bienes.

**22.18 Alejandro de Afrodisia, *Mant.* 163, 24-32**

Además, si la naturaleza no hace nada en vano –pues ningún otro arte hace nada de lo que es producido por él en vano, sino que cada una de las cosas producidas por el arte contribuye a su propio fin, y si la naturaleza también es un cierto arte divino, de modo tal que las cosas que de ella se derivan contribuirían al fin propio de aquello en lo cual se producen, y si los bienes corpóreos y los externos nos familiarizarán con este [fin], entonces también ellos son auxiliares respecto de nuestro fin según naturaleza y la familiaridad con ellos no será vana–, entonces la virtud no es autosuficiente para el fin del hombre según naturaleza, si en realidad no es autosuficiente ni para la adquisición ni para la conservación de aquellas cosas con las que estamos familiarizados por naturaleza.

**22.19 Alejandro de Afrodisia, *Mant.* 150, 25-34 (*SVF* 3.183)**

Los filósofos investigan cuál es esta primera cosa familiar y no les pareció lo mismo a todos, sino que, prácticamente de acuerdo con la diferencia del objeto último de deseo, también es la diferencia de lo primero [familiar] para los que hablan sobre ello. Ahora bien, los estoicos, aunque no todos, dicen que el animal es lo primero familiar a sí mismo, pues cada animal, y por ende también el ser humano, ni bien ha nacido, se familiariza consigo mismo. Los que entre ellos parecen hablar de un modo más refinado y articular mejor dicen sobre esto que nosotros, ni bien nacemos, nos familiarizamos con nuestra propia constitución y conservación. A los del entorno de Epicuro, en cambio, les pareció que lo primero familiar en sentido absoluto es el placer, pero dicen que con el pasar del tiempo este placer se articula.



**22.20 Hierocles, en Estobeo, *Ecl.* 4.671, 7-673, 11 (LS 57G)**

De Hierocles: del [tratado] *Cómo hay que comportarse con los parientes*

A lo que se ha dicho acerca de la conducta con los padres, los hermanos, la esposa y los hijos sigue agregar también una discusión sobre los parientes que, en cierto modo, se sienten como aquellos y, por eso mismo, puede exponerse de una manera sucinta. En efecto, cada uno de nosotros está completamente rodeado como por muchos círculos, unos más pequeños, otros más grandes, estos últimos incluyen [a los primeros] y éstos son incluidos, de acuerdo con sus diferentes y desiguales relaciones recíprocas. El primer y más próximo círculo, en efecto, el que alguien ha dibujado como en torno de un centro, es la mente de uno mismo. En ese círculo se incluye no sólo el cuerpo, sino también las cosas que se tomen en vista del cuerpo. Pues este círculo, que es virtualmente el más pequeño, casi toca el centro mismo. El segundo [círculo] es el que se aparta más de este [círculo] y del centro, pero incluye el primero, en el que se ubican los padres, hermanos, esposa, e hijos. El tercero de ellos es aquel en el cual hay tíos y tías, abuelos, sobrinos, sobrinas y primos. El siguiente círculo incluye los demás parientes, y a éste sigue el círculo de los del mismo demo, después de él el de los de la misma tribu, luego el de los conciudadanos; queda así [finalmente] el [círculo] del de los de urbes vecinas y el de los de la misma etnia. El [círculo] más externo y el más grande, que incluye a todos los demás círculos, es el de todo el género humano. Ahora bien, una vez hechas estas consideraciones, es posible comenzar de acuerdo con [el círculo] más amplio para reunir, en cierto modo, los círculos –en relación con la conducta que se debe a cada uno– como hacia un centro, y siempre transferir diligentemente los círculos desde los que incluyen hacia los que son incluidos. En cuanto a amar la propia familia, es posible amar padres y hermanos <*>. Y, por tanto, según la misma proporción, también entre nuestros parientes debemos tratar a los más ancianos y ancianas como a abuelos, tíos y tías, a los de la misma edad como primos, y a los más jóvenes como hijos de los primeros de uno. Por ende, se ha dado concisamente una recomendación clara de cómo hay que comportarse con los parientes, dado que ya hemos aprendido cómo comportarnos con nosotros mismos y cómo con nuestros parientes y hermanos y, más aún, cómo con nuestra esposa e hijos. Se añade [a esto] que hay que honrar igualmente a los que proceden del tercer círculo que a estos [del segundo círculo], y, de nuevo, a nuestros parientes [igualmente que] a estos, pues aunque la distancia sanguínea, que es mucha, eliminará en algo el afecto, debemos esforzarnos, no obstante, por asemejarnos. Se podría llegar a la medida si, a través de nuestra iniciativa, acortamos la distancia de la relación con cada persona. Ahora bien, el [procedimiento] principal y más eficaz ya se ha discutido. No obstante, debemos hacer una adición a esa medida, también de acuerdo con el uso [que hacemos] de las denominaciones, y llamar "hermanos" a nuestros primos, tíos y tías, padres y madres; y entre nuestros parientes, unos son tíos, otros sobrinos, otros primos, como si los asuntos de la edad lo permitieran en vista de la asiduidad en los nombres. Pues este modo de nombrarlos no sería a la vez una señal confusa de nuestro cuidado por cada uno de ellos, sino que al mismo tiempo suscitaría e intensificaría la ya indicada contracción de los círculos.

**22.21 Anon., *Comentario al* Teeteto *de Platón*, Columna 5. 18-8. 6 (LS 57H)**

En efecto, nos hemos familiarizado con los de nuestra misma especie; sin embargo, uno está más familiarizado con sus propios conciudadanos, ya que la familiaridad puede tener mayor o menor intensidad. Así, si los que introducen la justicia a partir de la familiaridad dicen que es igual la propia [familiaridad] con uno mismo y con el último de los Miseos, una

vez establecido esto, se conserva la justicia; pero no se reconocerá que sea igual, pues esto va en contra de la evidencia y de la consciencia [de uno mismo]. En efecto, la familiaridad con uno mismo es natural y no racional, en tanto que la familiaridad con los vecinos es también ella misma natural, aunque no sin razón. Pues si juzgamos la maldad de ciertas personas, no sólo las estamos censurando, sino que también las estamos haciendo extrañas para consigo mismas. Pero cuando las personas cometen errores, no admiten las consecuencias [de tales errores] y son incapaces de odiarse a sí mismas. Así resulta que la familiaridad no es igual respecto de uno mismo y respecto de cualquier otro, en cuanto que incluso con nuestras propias partes no estamos igualmente familiarizados. En efecto, no nos encontramos igualmente dispuestos respecto del ojo y del dedo, para no hablar de las uñas o los cabellos, porque tampoco en cuanto a su pérdida estamos igualmente extrañados, sino que lo estamos en mayor o menor medida [cuando se trata de una parte u otra]. Pero si ellos también van a decirnos que la familiaridad se incrementa, se tratará de filantropía. Pero las circunstancias en que se encuentran los náufragos los refutarán, por lo cual sólo uno de ellos tendrá que salvarse. Y aun cuando no se produjera este tipo de circunstancias, ellos mismos, sin embargo, se encuentran dispuestos de un modo tal como para ser refutados. Ésa es la razón por la cual los de la Academia presentan el siguiente problema: no se conserva igualmente la justicia según los epicúreos ni según los estoicos. Pero, según los epicúreos, la justicia no se conserva, como convienen aquellos contra los cuales se dirige el argumento. Por consiguiente, tampoco se conserva según los estoicos. Porque si alguno de ellos le preguntara por qué, según los epicúreos no se conserva, responderían: "porque los epicúreos no admiten la familiaridad con los vecinos". Por lo tanto, si ustedes admitieron que [la familiaridad] es desigual, ¿no ven entonces que este grado más alto [de familiaridad] obligará a veces a apuntar a la propia conveniencia de una manera diferente del modo en que se apunta a la de los vecinos? Sin embargo, ya sea en el arte o en la virtud, aun cuando se transgreda un solo número, es suficiente para eliminar ambos tipos de familiaridad. De aquí que Platón no introduzca la justicia a partir de la familiaridad, sino a partir de la semejanza con dios, como mostraremos. Y en cuanto a esta familiaridad tan renombrada, no sólo la introduce Sócrates sino también los sofistas en Platón. Claro que de la familiaridad en sí, una es "conservadora", no sólo de nosotros mismos sino también de nuestros vecinos (como si, en cierto modo, fueran iguales [a nosotros]), y la otra es "electiva", por medio de la cual elegimos los bienes para nosotros mismos, sin cuidarnos de ellos por sí mismos, sino deseando que tales bienes estén ahí para nosotros. [Esto] muestra que la [familiaridad] respecto de nosotros mismos y de los miembros de la misma especie no es electiva, porque nadie se elige a sí mismo, sino que para sí mismo [elige] existir y que el bien sea para sí mismo, y se preocupa por sí mismo y por los vecinos. Por eso solía decir "si me ocupase más de los de Cirene", mostrando que una familiaridad de tal índole es "conservadora".

**22.22 Marco Aurelio 3.9**

Venera la facultad del juicio; en ella está todo, para que nunca se encuentre en lo rector [de ti] un juicio que no sea coherente con la naturaleza y con la disposición de un animal racional. Esta [facultad] anuncia la ausencia de precipitación, la familiaridad con los seres humanos y la coherencia con los dioses.

## COMENTARIO

Parece haber sido un lugar común en la discusión de las escuelas helenísticas la tesis de que lo que nos es familiar nos es conveniente, y lo que nos es extraño nos es inconveniente o dañino (cf. Cicerón, *De fin.* 1.29-31, citando una posición de Epicuro, pero véase también nuestro texto **22.3**, que, en una dirección muy parecida, informa una posición estoica). En el caso de los estoicos antiguos el tema de la "familiaridad" o "apropiación" (οἰκείωσις) constituyó una cuestión



especialmente relevante en la discusión ética, pues describe el estadio inicial del ser vivo (ζῷον) acompañado de impulso (ὁρμή; animales y seres humanos) y, en el caso específico del ser humano, el punto de partida mismo de la reflexión moral que, como nos informa nuestro texto **22.6**, tiene también una proyección "etico-política", pues la οἰκείωσις constituye el origen de la justicia.

Como también sucede con otros términos técnicos claves del estoicismo, todas las opciones de traducción de la palabra οἰκείωσις parecen resultar insatisfactorias pues, de hecho, ni en castellano ni en el resto de las lenguas modernas hay un único vocablo que exprese acabadamente el significado de esta palabra. El término οἰκείωσις está conectado con οἶκος, la casa, el lugar en el que hay personas con una relación de parentesco, personas que, al menos en principio, mantienen o pueden mantener algún tipo de asociación favorable sobre la base de intereses comunes y de lazos de sangre. En la propia casa uno se siente en el sitio que le pertenece o le es propio; en efecto, es el lugar en el que las cosas le son familiares y, por lo tanto, uno reconoce tales cosas como propias. Las traducciones generalmente sugeridas son "apropiación", "afinidad", "sentido de parentesco", "asociación", "apego", "cercanía o proximidad", "familiaridad", "pertenencia", etc. Un elenco bastante nutrido de intentos de traducción –con comentario e interpretación filosófica– puede verse en los siguientes estudios: Pembroke 1970: 115-116; Ioppolo 1980: 142-165 –quien sin embargo, deja sin traducir el término griego, aunque parece entenderlo en el sentido de "inclinación"; cf. p. 165–; véase también Ioppolo 1986: 175, donde sugiere "atracción". Forschner 1985: 145 traduce el verbo *oikeioûsthai* por "familiarizarse" (*die Natur ... sich selbst vertraut mache*); Inwood 1985: 184-194 ("orientiation"); LS vol. 1: 346-350 sugieren "appropriateness"; "appropriation"; Engberg-Pedersen 1990: 36, n.2 sugiere "pertenenecia" ("nature from the start makes it *belong* to itself"); Annas 1992: 56-61; 1993, 262-263 ("familiarization"), 56-61; Kidd 1999: 211; Cooper, 1999: 434-437 ("attachment"; "instinct"); Inwood 1999: 677 ("affiliation").

En lo que sigue articularemos nuestro comentario a este importante tema en los siguientes cuatro pasos: **(i)** comentaremos con cierto detalle el texto **22.1**, que es el pasaje clásico a partir del cual suele presentarse el problema de la οἰκείωσις en el estoicismo. En la discusión enfatizaremos el tema del auto-reconocimiento del ser vivo y, conectado con él, el de la autoconservación (esa discusión la presentaremos a partir del texto **22.1** pero articulada con otros importantes pasajes –como nuestro texto **22.5**–que, a veces, desarrollan con un poco más de detalle lo que en el pasaje de DL está solamente indicado o sugerido). También en el contexto de discusión de ese pasaje explicaremos el argumento teleológico que ofrece Diógenes Laercio, así como el debate que aparentemente se dio entre estoicos y epicúreos respecto del objeto del impulso primario (una parte de este debate es desarrollada por Cicerón y Séneca en nuestros textos **22.2** y **22.3**). Luego **(ii)** discutiremos algunos desarrollos de la llamada "familiaridad social", esto es, el cambio de orientación que puede experimentar un ser vivo que empieza por el autointerés al comienzo mismo de su vida y se dirige al interés por los miembros de su misma especie en un movimiento altruista. Más tarde, **(iii)** debatiremos la tesis estoica de que la familiaridad es el principio de la justicia y otros detalles de la teoría de la οἰκείωσις, tal como es posible reconstruirla a partir de los pasajes seleccionados e incluidos en este capítulo. Por último, (iv) presentaremos la discusión de algunos textos en los que, incluso en un contexto más o menos hostil al estoicismo (como es el caso de Galeno en nuestro texto 22.15), parece incorporarse la teoría estoica de la familiaridad.

Nuestro texto 22.1 es el lugar clásico que suele citarse para introducir el tema de la "familiaridad" en el estoicismo antiguo. El pasaje puede articularse en tres partes: (*a*) "lo primero familiar" a uno mismo es el reconocimiento del propio yo. Dado que la naturaleza familiariza al animal desde el comienzo de su vida consigo mismo (es decir, con su propia constitución –σύστασις– y con la consciencia –συνείδησις– de dicha constitución), el primer impulso del animal se dirige hacia la propia conservación (ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό). (*b*) Luego se introduce un

argumento teleológico que presenta varias alternativas: la naturaleza ha producido al animal y pudo haberlo hecho (*b*.1) extraño a sí mismo, (*b*.2) ni extraño ni familiar a sí mismo o (*b*.3) familiar consigo mismo. Las alternativas (*b*.1) y (*b*.2) son descartadas, pues no es razonable o, más bien, verosímil o plausible (εἰκός) pensar que la naturaleza, después de haber creado un animal, no lo hubiera dotado de los medios necesarios para su autoconservación (para un argumento similar, seguramente de inspiración estoica, cf. Cicerón en nuestro texto 22.10). Si así fuere, cabría preguntarse *para qué* lo produjo. En medio del argumento teleológico que presenta a la naturaleza como la causa de la familiaridad, se introduce la objeción a la tesis epicúrea: el placer sólo aparece una vez que la naturaleza busca y obtiene lo que se ajusta a la constitución del animal; es decir que el placer es sólo un añadido y presupone la familiaridad del ser vivo consigo mismo. Vale la pena detenerse un momento en la objeción a la tesis epicúrea, según la cual el impulso primario para el animal es hacia el placer. Los estoicos negaban que hubiera un impulso natural hacia el placer; como puede verse en el texto 22.1, la tesis estoica es que el impulso primario del animal no es hacia el placer, sino hacia la autoconservación de la propia naturaleza (véase, sin embargo, DL 7.148, donde se sugiere que la naturaleza "apunta a la conveniencia y al placer" (τοῦ συμφέροντος στοχάζεσθαι καὶ ἡδονῆς), y que esto es obvio a partir de la demiurgia humana (ἐκ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας). Como observan LS (vol.2: 264-265), no se conoce otro testimonio que confirme o explique en forma completa esta afirmación. Con cierta duda sugieren interpretar la palabra ἡδονή como un término muy general para "gratificación". Ahora bien, los estoicos consideraron falsa la tesis epicúrea de que el primer impulso es hacia el placer pues éste, en su opinión, no es más que un "añadido" (ἐπιγέννημα; el testimonio de Clemente, *Strom.* 2.20.118.7-119.3=*SVF* 3.405 señala que el placer no es más que un acompañamiento –ἐπακολούθημα– de necesidades naturales, tales como hambre o sed. El antecedente filosófico más importante sobre este punto es Aristóteles, *EN* 1174b31-33). Como lo indica la explicación de Séneca de la οἰκείωσις estoica (texto 22.4), que favorece la anterioridad del interés del animal por sí mismo, tanto el placer como el dolor se derivan de la familiaridad, de modo que el placer no puede ser el impulso primario del ser vivo pues se trata de algo derivado y esto es así, según los estoicos, porque el auto-reconocimiento de sí mismo (de sus partes y para qué sirven) parece ser lógicamente anterior al placer (cf. texto 22.5). Es decir, antes de reconocer mi yo corpóreo no puedo saber qué es lo que lo gratifica o complace. El platónico Eudoxo ya había sugerido antes de Epicuro que hay una cosa que, sin discusión, el hombre y todos los demás animales desean: el placer (cf. Aristóteles, *EN* 1172b9-10 y, antes de él, Platón, *Phl.*. 11B). Epicuro fue aún más lejos pues trató de mostrar que el placer es *el único* fin natural al argumentar que los recién nacidos, que todavía se encuentran libres de cualquier influencia destructiva de la propia naturaleza, dirigen su primer impulso hacia el placer y a evitar el dolor. El placer, entonces, no sólo es punto de partida sino también fin final (cf. Sexto Empírico, *PH* 3.194=Fr. 398 Usener. Véase también Cicerón, *De fin.* 1.29-31). El placer (y también el dolor) serían, según la explicación epicúrea, el instrumento fundamental con el que nos ha dotado la naturaleza para juzgar qué es aquello que es según naturaleza y qué lo que no lo es. Esto bastaría para mostrar que el deseo de placer es algo natural a cualquier ser vivo y que el primer impulso es hacia el placer, no hacia la autoconservación. Pero en una explicación teleológica como la estoica esto no es tan claro; los estoicos pueden haber sido influenciados por la explicación epicúrea que comienza por el examen del estadio más primitivo de la vida humana pero, a diferencia de Epicuro, sostienen que incluso los recién nacidos pueden tener la consciencia (συνείδησις: 23.1; συναίσθησις: 23.5; *sensus*: 23.4) correcta de lo que es bueno para sí mismos. Dicha consciencia comienza por advertir la propia constitución, lo cual facilitaría el control de las propias partes, y significa "percibir" no sólo que se las tiene, sino también *para qué uso* se las tiene (cf. texto 23.4 y, sobre esto último, especialmente 23.5). Pero como sub-



raya Séneca, esta "consciencia" no significa que haya una comprensión racional-intelectual por parte del animal (si así fuera, todos deberían nacer siendo lógicos; cf. texto 23.4). Se trata más bien de una comprensión pre-intelectual de los miembros y sus funciones. Que el *origen* de la teoría tenga un carácter fuertemente biológico es un enfoque completamente razonable si uno atiende al primer movimiento instintivo de autoconservación (que es común a irracionales y a racionales; cf. Radice 2000: 89; 263 ss.). En cambio, que la teoría tenga *solamente* alcance biológico (como sostiene Bees 2004: 200 ss.) es altamente implausible, ya que si ése fuera el caso no podría explicarse la segunda fase de la οἰκείωσις y su función como fundamento o principio (ἀρχή) de la justicia.

Cicerón (en nuestro texto **22.2**) y Séneca (en **23.4**) ofrecen dos interesantes argumentos en contra del placer como objeto primario de orientación del animal: según Cicerón, antes de sentir placer o dolor los neonatos (*parvi*) desean lo que les suministra un cierto bienestar y rechazan lo contrario de eso. Pero esto solamente puede ocurrir en el caso de que, como un hecho previo, el animal sea capaz de apreciar su propia condición y tema su destrucción. Pero uno no puede desear algo a menos que tenga consciencia (*sensus*) de sí, de donde se sigue que la consciencia de sí es anterior al placer como objeto hacia el cual se orienta el animal. Séneca, por su parte, argumenta que el animal se mueve con cierta agilidad desde su mismo comienzo, lo cual parece indicar que no es el miedo lo que orienta su movimiento, sino una suerte de conocimiento implícito que, aun en un sentido pre-intelectual, le permite ser consciente de sus partes y sus funciones. No es el temor al dolor lo que impulsa al animal pues, aun cuando el dolor se presente como un impedimento, se esfuerza por desarrollar su movimiento natural. Esto mostraría que el animal no se encuentra prioritariamente orientado al placer; de hecho, lleva a cabo acciones que involucran dolor (como el bebé que intenta ponerse de pie, y se cae y levanta una y otra vez en medio del llanto), pero a través del dolor logra alcanzar un cierto entrenamiento que le descubre lo que su propia naturaleza le exige (estar de pie). Es decir, no es cierto que el animal solamente se orienta al placer desde el comienzo de su vida: hay casos en los que el dolor puede constituir un entrenamiento apropiado para llevar a cabo aquello que le es naturalmente apropiado.

Las metas humanas experimentan un desarrollo paralelo al de la persona, de modo que, el hecho de que los recién nacidos dirijan su deseo hacia ciertas cosas no nos muestra necesariamente aquello que los adultos deberían desear (Striker 1983: 152-153). Por eso, en el caso eventual de que sea cierta la posición epicúrea de que el impulso primario es hacia el placer por el hecho de que los recién nacidos tienden hacia lo placentero y evitan lo doloroso, eso no indica que la meta de los seres humanos (adultos) deba ser el placer. Pero el punto de vista estoico es que ni siquiera en el caso de los recién nacidos el impulso primario es hacia el placer; antes de dirigirse hacia algo placentero el ser vivo tiene que tener un reconocimiento de su propio yo, de cómo es su propia constitución, de cómo está equipado y de cómo usar los recursos con los que ha sido equipado. Es decir, la condición previa a cualquier movimiento del animal hacia algo que identifica como placentero debe ser el reconocimiento del propio yo. Pero este auto-reconocimiento no se da como el resultado de un análisis racional (como observa el estoico Hierocles –texto **22.5**–, en forma inmediata y simultánea a su nacimiento el animal se percibe a sí mismo: no sólo percibe sus órganos, sino también para qué sirven; la importancia que Hierocles le otorga a la percepción de sí mismo como el fundamento de la οἰκείωσις ha sido especialmente enfatizada por Bastianini-Long 1992: 289-290; 380-383, quienes convincentemente muestran –en contra de Inwood 1984– que no es cierto que Crisipo y sus antecesores hayan puesto el acento en lo desiderativo (la ὁρμή) más que en la base sensorial de la οἰκείωσις. Otros desarrollos de esta idea se encuentran ahora en el reciente estudio de Ramelli 2009: xl-xli, n.48; xliii-xliv; lix *et passim*).

(*c*) La tercera parte del texto **23.1** se centra en ciertos detalles de la naturaleza como

agente causal en la constitución de los seres vivos. La naturaleza no hace distinciones de ningún tipo en las plantas y en los animales, porque aun cuando aquellas carecen de impulso (ὁρμή) y sensación (αἴσθησις) y en los seres animados hay procesos de tipo vegetativo, la naturaleza "administra" o "gobierna" (οἰκονομεῖ) ambos órdenes por igual. En los animales el impulso es un agregado importante pues es aquello a través de lo cual se dirigen hacia lo que les es familiar (aquí cabría preguntarse entonces en virtud de qué capacidad las plantas, que carecen de impulso, se dirigen hacia su autoconservación. En el caso concreto de las plantas el término "impulso" en la expresión "primer impulso" del comienzo del texto **22.1** puede, probablemente, tener el sentido amplio de "tendencia"). En cuanto a los seres humanos, compartimos con los animales no racionales el hecho de que, desde muy pequeños, de un modo primitivo y guiados por el deseo de autoconservación, buscamos lo que nos beneficia y evitamos lo que nos daña. Pero el añadido de la razón como "artesana del impulso" –τεχνίτης τῆς ὁρμῆς– introduce el ingrediente decisivo en la capacidad de los seres humanos para comprender las reglas y llevar a cabo "acciones apropiadas o debidas" (cf. nuestro capítulo **27** y los textos allí discutidos; sobre este particular nos permitimos remitir a Boeri 2009a: 196-197. Véase también Inwood 2009: 203-204; 214). En los animales, entonces, lo conforme a naturaleza es ser administrados o gobernados según lo que es conforme al impulso. Pero en el caso de los seres humanos hay todavía otro componente que es cualitativamente diferente: la razón (λόγος). Esto es lo que determina el hecho de que los seres humanos lleven a cabo "acciones" en el sentido estricto de la palabra. En este plano puede advertirse también cómo se conecta el impulso primario de la autoconservación del ser vivo con la acción: la "familiaridad" puede describirse, entonces, como el proceso inherente a todo ser vivo por el cual los impulsos de los que están dotados los animales pueden desarrollarse en los humanos, gracias al añadido de la razón, en dirección de la virtud moral y, eventualmente, del interés por los demás (sobre la "familiaridad social", ese "sentimiento de apego entre las almas" –*ex hac animorum affectione*– cf. texto **22.10**. Véase también **22.3** y la siguiente sección de este Comentario). La razón posibilita entonces que el ser humano reconozca como algo familiar o propio el vivir racionalmente y el buscar no sólo la autoconservación, sino también la conservación y cuidado de los demás. Esto último explica que el próximo tema tratado por Diógenes Laercio inmediatamente después del de la familiaridad sea la cuestión del fin final del hombre: "vivir de un modo coherente con la naturaleza", que no es más que vivir según la virtud, porque la naturaleza nos guía hacia la virtud (cf. DL 7.87, capítulo **23**, texto **23.1** y aquí texto **22.16**, donde el estoico Musonio Rufo entiende la οἰκείωσις como una verdadera "inclinación" hacia la virtud).

Séneca (en **22.4**) hace hincapié en el problema de la auto-percepción del ser vivo y, aunque su descripción de este problema parece ajustarse más a lo que sostenían algunos estoicos posteriores (en efecto, Séneca nos informa que sus fuentes son Arquedemo -siglo II a.C., discípulo de Diógenes de Babilonia – y Posidonio, s. II-I a.C.), su exposición coincide en sus términos generales con el texto **22.1** y desarrolla un poco más el problema de la auto-percepción, que en Diógenes Laercio se encuentra muy resumido (por lo demás, aunque el comentado pasaje **22.1** suele citarse como fuente del estoicismo antiguo, conviene advertir que, a juzgar por las referencias a los estoicos Hecatón y Posidonio en la parte dedicada a la cuestión del fin que sigue inmediatamente –cf. nuestro capítulo 23, texto **23.1**–, el compendio en el que se basa Diógenes Laercio tiene que haber sido, probablemente, posterior al estoicismo antiguo; Hecatón, discípulo de Panecio debe ser ubicado aproximadamente en el s. I a.C.). El extenso pasaje de Séneca reproducido en este capítulo (texto **22.4**) es especialmente interesante por el hecho de que presenta objeciones a algunos aspectos específicos de la tesis estoica de la familiaridad. La tesis estoica más general, defendida por Séneca, es que todos los animales tienen consciencia (*sensus*) de su propia constitución (*constitutio*). Esto es evidente, según Séneca, por el hecho de que el animal es ágil en cuanto



al funcionamiento de su propio cuerpo y mueve sus miembros de un modo apropiado y, lo que es más relevante en la teoría, el animal hace esto *en cuanto nace*, un detalle advertido y enfatizado por prácticamente todas nuestras fuentes. Hay un cierto "conocimiento" (*scientia*; *notitia*), con el que vienen dotados los animales, que les permite ser conscientes de las partes de su cuerpo y del funcionamiento apropiado de las mismas. Veamos las objeciones y las respuestas de Séneca: (1) el miedo (*metus*) es lo que impulsa a los animales en dirección de lo correcto, no su voluntad (*voluntas*). Según la posición estoica, esto es falso porque aquello que es puesto en movimiento por necesidad es lento, y la agilidad está incluida entre lo que se mueve en forma espontánea. Hay una prueba fáctica que muestra que esta primera objeción es falsa: aunque el dolor se presenta con frecuencia como un impedimento, los animales de todos modos se esfuerzan por desarrollar su movimiento natural. El caso del bebé, como vimos arriba, es en este sentido muy ilustrativo: tan pronto como se acostumbra a soportar el peso de su propio cuerpo y a medir sus propias fuerzas, intenta ponerse de pie y, aunque se caiga, en medio del llanto y del dolor se levanta y vuelve a intentarlo. El miedo al dolor, entonces, lejos de ser lo que impulsa al animal en la dirección de lo correcto, es decir, lo que lo impulsa hacia el desarrollo de sus movimientos naturales, es un medio a través del cual el animal se entrena para aquello que la naturaleza le exige. Los animales, en consecuencia, tienen un manejo apropiado y ágil de sus miembros y del funcionamiento del propio cuerpo por el hecho de tener consciencia de su propia constitución. (2) La segunda objeción procura desarticular la tesis estoica de que la propia constitución es lo rector del alma dispuesto de una cierta manera. La objeción es que si la tesis estoica es cierta, todos los bebés deberían nacer siendo lógicos pues, si no es así, ¿cómo podrían comprender algo tan complicado los recién nacidos? La respuesta de Séneca es que la objeción sería cierta si con "comprender" se implica que los animales saben *qué* es su constitución, es decir, si conocen su definición. En el mismo sentido (y contra lo que se objeta), el bebé no sabe *qué* es "animal", pero tiene una cierta consciencia de que es un animal. (3) La tercera objeción se concentra en la tesis estoica de que el animal "siente apego a" o "está familiarizado con" (*conciliari*; ésta es la palabra con que Séneca traduce el griego οἰκειοῦσθαι; cf. también texto **22.2**) a su propia constitución y que la constitución del ser humano es racional. Pero como el bebé no es todavía racional, ¿cómo puede estar familiarizado con su constitución racional? Séneca responde que cada edad tiene su propia constitución: una cosa es la constitución del bebé (*infans*), otra la del niño (*puer*), otra la del adolescente (*adulescens*) y otra la del anciano (*senex*). Pero un individuo adulto o anciano ha sido bebé, niño y adolescente y, aunque cada uno de estos períodos de la vida es diferente, la persona es siempre una y la misma y, consecuentemente, el apego a la propia constitución también es el mismo. (4) La cuarta objeción pregunta cómo es posible que un animal recién nacido tenga comprensión (*intellectus*) de las cosas que promueven su bienestar o su destrucción. Para Séneca es obvio que la tienen porque, si así no fuera, no podría explicarse cómo los animales evitan lo que es capaz de dañarlos antes de tener experiencia de ello. El estado en que se encuentran, por ende, lo han alcanzado gracias a su deseo natural de autoconservación.

El que más se detiene en la cuestión de la autoconsciencia del animal es el estoico Hierocles (texto **22.5**). Los dos factores que distinguen a un animal de los que no lo es son, dice Hierocles, son la sensación y el impulso, una observación bastante común en las fuentes que dan cuenta de doctrinas pertenecientes a los estoicos antiguos. Su interés principal, nos dice explícitamente Hierocles, es concentrarse en la sensación, no en el impulso; en efecto, el objeto de estudio (la familiaridad) así lo requiere. La afirmación más relevante aquí es que en cuanto nace, el animal se percibe a sí mismo, de modo que es necesario exponer lo relativo a la percepción (αἴσθησις) del ser vivo (o, más precisamente, a la autopercepción que en el contexto es sinónimo de "consciencia". En efecto, la αἴσθησις le ha sido conferida al animal por la naturaleza no sólo para la percepción de las cosas externas, sino también para la captación –ἀντίληψις– de sí mismo). En la primera parte de su exposición Hierocles polemiza con quienes piensan que la sensación le ha sido

conferida al animal para que perciba las cosas externas y no para que también se perciba a sí mismo. Su argumento se apoya, básicamente, en la constatación empírica: lo primero que hacen los animales es percibir y ser conscientes de sus propias partes (es bastante claro en el contexto que el verbo αἰσθάνεσθαι es lo suficientemente ambiguo como para significar "sentir" o "percibir sensorialmente", pero también "darse cuenta de" o "advertir", que es probablemente el significado que está interesado en enfatizar Hierlocles, un significado que ya tiene claros adelantos en muchos y variados pasajes platónicos y aristotélicos; cf. αἰσθάνεται ἑαυτοῦ. Para el carácter prioritario del "sentir" o "percibir" –αἰσθάνεσθαι– en la discusión de la familiaridad véase texto **22.6**). Esto se hace evidente a partir de la observación empírica: los animales alados no sólo perciben que tienen alas, sino para qué sirven. Lo mismo ocurre con los animales terrestres; en cierto modo "saben" que tienen determinadas partes que son apropiadas para la marcha. En el caso de los humanos este hecho es todavía más obvio: percibimos nuestros órganos de los sentidos y cuál es su función, ya que cuando queremos oír nos valemos de los oídos, no de los ojos, e, inversamente, cuando queremos ver nos valemos de los ojos, no de los oídos. La primera prueba, concluye Hierocles, de que todo animal se percibe a sí mismo es la *consciencia* de sus partes y de las funciones de tales partes (ἡ τῶν μερῶν καὶ τῶν ἔργων ... τὰ μέρη *συναίσθησις*; sobre la cuestión de la "autoconsciencia" o auto-percepción del ser vivo véase Ramelli 2009: 40-41). La observación muestra también que los animales no son inconscientes de los equipamientos de los cuales están dotados para su propia defensa; esto se ve con claridad cuando dos animales se enfrentan en combate: cada uno de ellos utiliza sus armas connaturales para su defensa. Este hecho se explica en razón del primer impulso: la autoconservación. Hierocles también muestra que algunos animales tienen consciencia de cuáles son sus partes más débiles y cuáles sus partes más fuertes; esto también se hace extensivo a la consciencia que tiene todo animal de los factores de debilidad y de fuerza presentes en otros animales. Pero va todavía más lejos y sostiene que los animales irracionales, no importa cuán veloces, grandes o fuertes puedan ser, son capaces de percibir la superioridad racional de los seres humanos. Esta afirmación compromete a Hierocles a pensar que, al menos en algunos animales irracionales, hay un cierto componente racional que posibilita "advertir" que la razón, una facultad puramente humana según la ortodoxia estoica, hace superiores a los seres humanos, lo cual es un absurdo. Esto explicaría, según Hierocles, que los animales se alejen de los seres humanos y los eviten. Como hemos sugerido, no sólo hay un absurdo manifiesto, sino que además se podrían ofrecer muchos contra-ejemplos para mostrar la tesis contraria: por ejemplo, no todos los animales se alejan y evitan al hombre, sino que, por el contrario, lo buscan y en algunos casos lo atacan, de modo que la percepción en los irracionales de la facultad racional como nota distintiva de la superioridad humana no parece tan clara. Claro que decir, como dice Hierocles en las dos últimas líneas de **22.6**, que si los animales no fuesen capaces de percibir las ventajas que hacen superiores a los demás animales, esto no ocurriría así, no ayuda mucho, pues una cosa es sostener que los animales irracionales son capaces de percibir las ventajas que hacen superiores a otros animales (por ejemplo, un león que se dispone a luchar con un toro de filosos cuernos es muy posible que perciba o advierta que los cuernos pueden ser poderosas armas en su contra); otra cosa muy distinta es decir que los animales irracionales son capaces de percibir nuestra superioridad racional. El hecho de advertir tal superioridad debería informar al animal irracional que, aunque la apariencia física del hombre es insignificante en comparación con la suya, la capacidad racional lo hace potencialmente peligroso. Pero esto no es lo que eventualmente ocurre en la mayor parte de los casos.

**(ii)** Los demás textos incluidos en este capítulo ofrecen también algunos otros detalles importantes de la teoría que no se encuentran en los pasajes mencionados hasta ahora. Cicerón (en **22.3**) hace algunas precisiones sobre el tema de la "familiaridad social": según su argumento, la presencia de la naturaleza (probablemente la naturaleza universal) en el ser humano, a través de la razón, hace que un hombre se una a otro en vista de la asociación (cf. también **22.10**), que desee las



uniones entre los seres humanos, y que contribuya a la comodidad y sustento no sólo de sí mismo, sino también de su esposa, hijos y otras personas, lo cual supone superar el movimiento inicial egoísta de autoconservación en dirección de la conservación de los demás miembros de la especie. Es decir, con el desarrollo pleno de la razón el impulso natural primario hacia la autoconservación puede cambiar de objeto y orientarse como un impulso natural hacia los congéneres más inmediatos (padres, hermanos, familiares o amigos) y mediatos (los demás miembros de la comunidad), de modo que se orienta (o puede orientarse) como una "familiaridad" hacia los demás. Epicteto es un poco más específico todavía cuando argumenta que en el caso del animal racional no es posible que alcance un bien a menos que contribuya con algún beneficio para la comunidad. Es decir, cuando uno hace algo en vista de sí mismo, eso mismo que hace debe suponer un beneficio a la comunidad, de donde debe seguirse que de esta manera se supera el aparente carácter egoísta de la autoconservación al comienzo mismo de la vida (cf. texto **22.11** y la tematización de esta idea de Epicteto en Marco Aurelio, que puede leerse como la presencia de la teoría de la οἰκείωσις en sede aureliana. Cf *ASI* 4.33, 5.1, 6.7, 6.30: πράξεις κοινωνικαί; 5.6: ἔργον κοινωνικόν).

El paso de la familiaridad entendida en términos de autoconservación a la "familiaridad social" no aparece expuesto con claridad en las fuentes y, a juzgar por las críticas de la Academia escéptica del siglo II a.C. (en especial Carnéades, cuyos argumentos son probablemente recogidos por el comentador anónimo al *Teeteto* en nuestro texto **22.21**; cf. Lévy 1998: 156-157) a la explicación de la transición de una "conducta egoísta" por parte del ser vivo a una "conducta altruista", el problema debe haber sido discutido por las escuelas rivales. Aunque la explicación estoica no parece haber gozado de aceptación general (nuestro texto **30.12**, en el capítulo 30, puede entenderse como una crítica radicalizada a la noción estoica de familiaridad, la que, para ser cierta, requeriría, según el escéptico Casio, que todos sean virtuosos), de todos modos el tema de la familiaridad social y de la familiaridad en general como principio de la justicia fue considerado como un problema filosófico genuino que mereció una discusión seria. Parte de las críticas escépticas aparecen probablemente reproducidas en el pasaje del comentador anónimo al *Teeteto* de Platón (texto **22.21**), en el que se ve que la cuestión de la οἰκείωσις estoica generó cierta polémica. El autor de este comentario se propone mostrar en el pasaje reproducido en este capítulo que la tesis estoica de la "familiaridad social" (esto es, la tesis según la cual estamos familiarizados con los demás miembros de nuestra especie por cuanto hay una estima mutua entre los seres humanos y un sentimiento de apego; cf. texto **22.10**) es falsa porque, como puede constatarse de hecho, no tenemos la misma afinidad con ni el mismo interés por todo el mundo. Si los argumentos estoicos a favor de la familiaridad con uno mismo y con los semejantes pueden entenderse como argumentos a favor de la sociabilidad universal del ser humano, el argumento del comentador anónimo puede comprenderse como una explicación a favor del egoísmo de la naturaleza humana, de donde se seguiría que, en contra de lo que piensan los estoicos (cf. **22.6**; **22.8**), la familiaridad no puede ser el origen de la justicia. El argumento del comentador anónimo se basa en la evidencia empírica que nos muestra que, de hecho, uno está más familiarizado con sus propios conciudadanos (y, obviamente, tiene más "afinidad" con ellos) que con los extraños. Esto se hace extensivo a todas las relaciones de afinidad o familiaridad: uno tiene más familiaridad con los padres, hermanos o hijos que con aquellos que no tiene lazos de sangre, porque la familiaridad puede tener mayor o menor intensidad. El comentador anónimo admite, con los estoicos, que la familiaridad con uno mismo es natural, no racional, es decir que se da en un nivel puramente "instintivo", por así decir, en el comienzo mismo de la vida del animal cuando nuestras facultades racionales todavía no se han desarrollado (cf. **22.1**). Pero aunque puede admitirse que la familiaridad con los vecinos tiene un cierto componente natural, esa relación de afinidad o familiaridad ya presupone algún elemento racional: un estoico está interesado en mostrar que la racionalidad es ya una expresión de "lo natural" (cf. texto **22.3**). El ejemplo que sirve para concluir el argumento es, de

hecho, bastante convincente: si juzgamos la conducta de otros, no sólo los estamos censurando cuando cometen malas acciones, sino que además los estamos haciendo extraños para consigo mismos. En cambio, cuando las personas se equivocan o cometen actos incorrectos, no admiten las consecuencias de sus actos y son incapaces de tener sentimientos de odio para consigo mismos. Dicho de otro modo, los individuos no tienen el mismo grado de imparcialidad consigo mismos y con los demás. La conclusión del comentador anónimo al *Teeteto* es, entonces, que la οἰκείωσις no es la misma cuando se trata de uno mismo que cuando se trata de un extraño y, como los estoicos admiten que hay grados de familiaridad, ésta no puede ser el principio de la justicia pues, si así fuera, la justicia sería imparcial, lo cual es claramente injusto. Dicho de otra manera, si, por ejemplo, es cierto que uno se encuentra más familiarizado consigo mismo que con sus conciudadanos, debe seguirse que la familiaridad no puede ser el origen de la justicia como argumentan los estoicos (cf. textos **22.6** y **22.8**).

Ahora bien, un estoico podría admitir que no es igual la familiaridad que tiene el animal consigo mismo y la que tiene con otro: en efecto, al comienzo mismo de la vida la familiaridad es pura y exclusivamente consigo mismo. Sin embargo, la familiaridad no es una noción estática, sino dinámica ya que no es la misma la familiaridad del animal al comienzo mismo de la vida que en el curso de su desarrollo. En efecto, el desarrollo de la capacidad racional, natural en el humano, trae aparejado el desarrollo de la familiaridad con los demás. Los estoicos siempre podrían argumentar en contra del comentador anónimo que quienes no sienten apego hacia los demás seres humanos no han desarrollado correctamente su propia naturaleza (que en un sentido importante significa desarrollar correctamente la propia racionalidad). Además, la οἰκείωσις no debe entenderse en términos puramente cuantitativos de intensidad, como argumenta el comentador anónimo, sino que es más bien un problema de tipo cualitativo. En efecto, a medida que el animal se desarrolla hace extensivo el cuidado de sí mismo al de su prole y miembros cercanos de su especie. En el caso del humano la situación es mucho más sofisticada ya que, al hecho de que el interés egoísta inicial del ser vivo se hace extensivo a un interés por su prole y parientes cercanos, hay que agregar el ingrediente racional, que es el que permite al humano reconocer a otro como un miembro de la misma especie. Esta explicación, como veremos en nuestro capítulo 30, tiene una importancia decisiva en el dominio ético-político, ya que el reconocimiento de otra persona como miembro de la propia especie posibilita, al menos *ex hypothesi*, el cosmopolitismo (todos los humanos somos miembros de un mismo orden, es decir, de un mismo κόσμος) y la igualdad natural entre todos los seres humanos, lo cual llega a constituir un poderoso argumento en contra del homicidio: asesinar a otro ser humano es destruir un fragmento de la racionalidad cósmica que, de modo microcósmico, se encuentra presente en cada persona (otros detalles sobre este tema pueden verse enseguida en la sección **iii** de este comentario). Esto se explica de nuevo si se tiene a la vista el trasfondo de la tesis estoica de la ley natural –que se identifica con la razón universal–, un principio común del que todos los humanos somos por naturaleza capaces de participar. Lo único que nos posiciona en un plano superior respecto de nuestros congéneres es tener una disposición habitual mejor, es decir, tener un carácter virtuoso (cf. capítulo 30, texto **30.38**).

**(iii)** El primer pasaje de Porfirio incluido en este capítulo (texto **22.6**) introduce un complemento muy importante a la tesis estoica de la οἰκείωσις que, aparentemente, también despertó la polémica en la antigüedad: la familiaridad es principio de la justicia. En el pasaje citado la referencia es muy escueta y no sabemos con exactitud cuál habría sido la teoría en detalle ni conocemos con precisión cuál habría sido el argumento de fondo. Adelantemos por ahora que la tesis tiene que ver con otra posición estoica que discutiremos en nuestro capítulo **23**: vivir según la naturaleza es lo mismo que vivir según la virtud. Los estoicos hicieron hincapié en la naturaleza social de la justicia; nuestro conocimiento de la teoría estoica de la justicia y, en general, del derecho es muy limitado debido al estado fragmentario de nuestras



fuentes (Crisipo escribió un libro completo sobre la justicia; algunas referencias a ese tratado pueden verse en Plutarco, *SR* 1040A-1042A, aunque sus permanentes comentarios polémicos contribuyen a oscurecer lo que a partir de este texto podemos identificar como las probables posiciones de Crisipo sobre la cuestión. Zenón y Cleantes también escribieron sobre el tema de la ley, pero lo que conocemos es muy escaso; cf. DL 7.4; 166; 175; 178). El núcleo del argumento sobre el cual se basaba probablemente la tesis de que la familiaridad es el origen de la justicia podría, no obstante, reconstruirse en los siguientes pasos: (*i*) dado que la οἰκείωσις le ha sido dada a todo ser vivo por la naturaleza (y constituye por lo tanto algo natural a todo ser vivo), y como (*ii*) eso permite que los seres vivos estén familiarizados consigo mismos *y* con sus propios vástagos, y (*iii*) dado que el desarrollo de la racionalidad –que en el humano es algo natural– permite extender la familiaridad más allá de la "conservación instintiva" de sí mismo y de los propios vástagos y, en general, de la familia sanguínea, entonces, (*iv*) los animales racionales son capaces de extender a sus semejantes el principio de la autoconservación y hacer de éste no un sentimiento egoísta, sino altruista. La premisa (*iii*) es confirmada en el argumento de los círculos concéntricos de Hierocles (texto **22.20**), quien expresamente recomienda honrar *de la misma manera* a los que "proceden del tercer círculo" –es decir, tíos, abuelos, sobrinos, etc. – y, probablemente también, a los de los demás círculos –que incluyen a los demás parientes más lejanos, a los habitantes del mismo demo, a los conciudadanos, a los de urbes vecinas, a los del mismo país y, finalmente, al círculo de "*todo* el género humano"–, y, aunque la distancia sanguínea, que es mucha, vaya a eliminar en algo el afecto, hay que esforzarse por asemejarnosos. Este modelo de círculos concéntricos que parte de la mente, que es el propio yo, y se dirige hacia los demás, otras mentes, otros yoes, describe el movimiento de la οἰκείωσιςen su etapa social y del autointerés que ahora se proyecta junto al interés por los demás. Uno podría comparar este interesante pasaje de Hierocles con **22.1** y **22.5**: en ambos textos el punto de partida es el yo, y lo que parece primar es exclusivamente el autointerés. El centro del análisis estoico en **22.1** es el propio yo corpóreo, que comienza con un proceso de auto-reconocimiento de la propia constitución y las partes propias. El modelo de los círculos concéntricos también comienza por el propio yo, identificado ahora con la διάνοια, que también es un cuerpo. Pero el énfasis del argumento está ahora no en el autocuidado egoísta, sino en la afirmación de que dicho autocuidado sólo es posible si se extiende al cuidado del interés por los demás. Hiercoles señala que es posible reunir, *en cierto modo*, los círculos en relación con la conducta debida a cada círculo como hacia un centro y "transferir siempre los círculos desde los que incluyen hacia los incluidos". Esta frase tal vez puede entenderse en el sentido de que, aunque el comienzo del proceso surge desde el centro, de mi διάνοια, y se extiende al círculo más amplio, *i.e.* a la totalidad de la raza humana, Hierocles parece sugerir que hay un movimiento de "contracción" que va desde el círculo más amplio (el que incluye a los demás) a los círculos contenidos entre los que, claro está, se encuentra el primer círculo, *i.e.* mi yo (la versión de la teoría de los círculos concéntricos provista por Cicerón, *De offf.* 1.53-54, a diferencia del modelo de Hierocles, parte de la esfera más extensa del género humano, la que necesariamente comprende a todas las esferas incluidas en ella; cf. Alesse 1994, 143-144. Una discusión detallada del pasaje de Hierocles es proporcionada por Kühn 2011: 341-347). La idea parece ser que tal como mi διάνοια hace extensivo su afecto o familiaridad con las διάνοια de quienes se encuentran en los demás círculos, quienes se encuentran en los demás círculos deben hacer esa misma extensión respecto de mí. ¿Por qué? Presumiblemente, porque todos tenemos la misma naturaleza racional, y como lo justo lo es por naturaleza (no por convención; cf. capítulo 30, texto **30.19**) y la οἰκείωσις es principio de la justicia (cf. texto **26.6**), entonces no hay nada de extravagante en pensar no sólo que yo, como centro del esquema de los círculos concéntricos, deba extender mi interés propio en interés por los

demás, sino que los demás, en su propio movimiento de autocuidado o autoconservación, se dirijan a mí con el mismo interés con que se dirigen a sí mismos. Hiercoles es explícito a este respecto: hay que honrar igualmente a los que proceden del tercer círculo como a los que proceden de cualquier otro círculo; es natural que la distancia sanguínea disminuya, o más bien elimine *en algo*, el afecto, pero hay que esforzarse por asemejarse. Esto parece una utopía completa, pero Hierocles cree que puede lograrse *en la medida de lo posible*, *i.e.* si a través de la iniciativa individual acortamos la distancia en relación con cada persona. Este es el mismo enfoque del estoicismo antiguo y medio (transmitido por Cicerón) y por el estoicismo tardío de Epicteto (texto **22.11**): el animal hace todo en vista de sí mismo, pero eso no es egoísmo. Pues tal como Zeus, cuando es productor de lluvias, fructífero o padre de hombres y dioses, no puede alcanzar esas obras ni denominaciones a menos que adopte una actitud benéfica en relación con la comunidad, así también el animal racional es incapaz de alcanzar sus bienes propios si no contribuye con algún beneficio para la comunidad. Visto desde esta perspectiva, el hecho de hacer todo en vista de uno mismo no puede verse como una actividad carente de un sentido comunitario. Pero, ¿por qué el surgimiento de la racionalidad debería reorientar mi interés egoísta en un interés comunitario o altruista? Porque la razón, creen los estoicos, es una capacidad que permite establecer mediaciones que, de otra manera, serían imposibles de establecer. Esas mediaciones son entendidas en términos de orden (es la "medida" de la que habla Hiercoles en **22.20**, o la recta razón de la que hablan Cicerón, Diógenes Laercio y Estobeo, atribuyendo ese tipo de enfoque a Zenón o Crisipo).

Los supuestos del argumento estoico se explican en razón de su naturalismo moral, el cual traduce la racionalidad en el plano práctico a la fórmula "vivir según la naturaleza", que es lo mismo que vivir según la virtud (cf. capítulo **23**, texto **23.1**). La tesis estoica de la naturaleza social de la justicia y de que lo justo es aquello hacia lo que el individuo racional está orientado por naturaleza se explica por el hecho de que los estoicos consideraron que la razón "le ha sido dada a los racionales como el gobernante más perfecto" (texto **22.1**), pero ningún gobernante de esta índole puede ser imparcial. Con todas las dificultades que presenta la teoría se trata, sin embargo, de una explicación coherente de por qué el primer impulso egoísta de autoconservación que se da en un plano puramente instintivo al comienzo de la vida se transforma o puede transformarse en un genuino interés por los demás en la comunidad política.

Como es claro, ésta es la posición que en **(ii)** discutimos bajo el rótulo "familiaridad social": la tesis de que, dado que el ser humano tiene su razón como un ingrediente distintivo de su humanidad, la familiaridad consigo mismo se desarrolla en dirección de la familiaridad con los demás miembros de su misma especie por el hecho de que ellos también tienen razón. La aparición de la racionalidad introduce un matiz que está ausente en los estadios de la vida animal irracional: el irracional, como el humano al comienzo de su vida, siente un interés egoísta por sí mismo que luego hace extensivo a su prole. Pero la irrupción de la razón hace posible que el humano vaya aún más allá del puro interés instintivo por la propia prole, pues le permite ver en el otro ser humano su propio yo (una indicación en esta dirección parece estar presente en nuestro texto **22.13**) y, como señala nuestro texto **22.14**, dado que hay una relación de familiaridad o parentesco entre los humanos, es un acto impío dar muerte a otro ser humano (esa familiaridad o parentesco se explica no sólo a causa del aspecto exterior corpóreo, sino también debido a la "familiaridad anímica" entre los humanos). El humano, entonces, se comporta (o *debería* comportarse) de un modo justo con sus semejantes en razón de su facultad racional (cf. Cicerón en **22.10** y la discusión de este tema en Boeri 2009a: 179-182). Este fenómeno, como parece sugerir el texto **22.7**, *mutatis mutandis*, también parece darse en los irracionales pues es un hecho de experiencia que las bestias están familiarizadas consigo mismas en proporción a las necesidades de sus vástagos. Pero en el ser humano la familiaridad social conecta el problema del impulso primario con el de los "actos debidos o



apropiados", aquellos que una vez realizados tienen una justificación razonable, tal como la "consistencia" o "coherencia" (ὁμολογία) en la vida, y esto ya requiere la presencia de la razón (cf. capítulo 27, textos **27.1** y **27.2** ). En **27.2** tal coherencia se extiende a las plantas; pero, como sensatamente observa Engberg-Pedersen (1990: 127), al incluir los actos debidos dentro de las actividades según impulso y sostener que tales actividades también están presentes en las plantas, Diógenes Laercio parece cometer un error. En efecto, en las plantas los actos debidos no están entendidos como "actividades según el impulso", y esto es así por la sencilla razón de que el impulso no es una característica propia de las plantas, sino de los animales irracionales y racionales. Plutarco, como es habitual, presenta una objeción a la tesis de la familiaridad social: si efectivamente nada es ajeno o extraño al "civilizado" o "virtuoso" ni nada es familiar al vil (siendo lo familiar bueno y lo ajeno malo), ¿por qué Crisipo dice que en cuanto nacemos estamos familiarizados no sólo con nosotros mismos y con nuestras partes, sino también con nuestros propios vástagos? (cf. texto **22.7**; si se sigue la rigurosa distinción estoica entre sabios –o virtuosos– e ignorantes –o viles– y si nada es familiar al vil, entonces un vil nunca puede estar familiarizado consigo mismo ni con sus vástagos). Pero un estoico siempre podría replicar que cualquier ser vivo, incluido el que es vil, se tiene a sí mismo como su primer objeto familiar o apropiado. Otra cosa es que ese ser vivo no sea capaz de desarrollar las capacidades que le son propias (en el caso del humano, su racionalidad), en cuyo caso será –en un segundo momento de su desarrollo, es decir, en el momento posterior al del momento inicial al comienzo mismo de la vida en que lo único apropiado o familiar es uno mismo– un individuo "vil" y extraño consigo mismo. En efecto, quien no logre desarrollar la propia racionalidad en la dirección adecuada, desarrollo que le permitirá superar el estadio egoísta de la mera autoconservación inicial, será extraño consigo mismo. En parte la solución a la objeción de Plutarco está dada en nuestro texto **22.8**: la naturaleza, al dotar al ser humano de razón, lo introdujo al dominio de la justicia y la ley.

**(iv)** Esta última parte de nuestro comentario está consagrada a la discusión de algunos pasajes que, en un contexto a veces hostil, parecen incorporar la teoría estoica de la familiaridad. Como puede verse en nuestros textos **22.17**, **22.18** y **22.19**, la doctrina estoica de la οἰκείωσις parece haber llegado a ser parte del uso común entre los filósofos y escritores de temas filosóficos. Así, Clemente parece dar por supuesta la doctrina de la familiaridad e integrarla a su discusión sobre la naturaleza del amor como un tema propio de la "restitución" del hombre. Preguntarse por cómo es que el que desea lo noble permanece impasible si toda familiaridad con lo noble se da junto con el deseo, es, en realidad, ignorar "lo divino del amor" (τὸ θεῖον τῆς ἀγάπης) pues el amor no es el mero deseo del que ama, sino una "familiaridad afectiva" (στερκτικὴ οἰκείωσις). El tema del "retorno" (ἀποκατάστασις) es bastante recurrente en Clemente y la literatura gnóstica, y se refiere al hecho de que la llegada a la meta del hombre es el retorno a donde estuvo o a donde siempre debería haber estado, a su prioridad ontológica que coincide con su salvación (cf. especialmente *Strom.* 2.22.134.2-4). Es en este sentido que Clemente introduce el tema de la familiaridad, que restituye al hombre perfecto o al gnóstico (el verdadero cristiano) a la unidad de la fe. En **22.18** Alejandro de Afrodisia incorpora la familiaridad a una explicación teleológica en la que discute el problema de la autosuficiencia de la virtud. Asimismo, en **22.19** Alejandro parece suscribir a la tesis estoica de que, ni bien nacemos, nos familiarizamos con nuestra propia constitución y conservación. Otros escritores (como Filón) utilizaron la terminología estoica de la οἰκείωσις, pero dándole un significado sensiblemente diferente. En efecto, Filón se propone mostrar que la familiaridad no debe entenderse en el sentido de una adaptación natural del ser humano a su propio ser. Según Filón, la presencia del pensamiento en el cuerpo revela no una familiaridad, sino un extrañamiento (ἀλλοτρίωσις; cf. *DCL* 82 y Lévy 1998: 157). Aunque Filón admite la armonía cósmica de inspiración estoica, se rehúsa a aceptar que la conducta humana tenga su

origen en el nivel más bajo de la percepción (como argumentan los estoicos; cf. nuestro texto **22.5** con el comentario de Bastianini-Long 1992: 368; 381-387; véase también Lévy 1998: 158).

Pero el texto tal vez más representativo de esta sección es el extenso pasaje de Galeno (**22.15**); lo primero que llama la atención en dicho pasaje es que Galeno, basado en la tripartición platónica del alma aceptada por Posidonio, distingue tres tipos diferentes de familiaridad que, en su opinión, corresponderían a cada una de las partes del alma: la que se da de acuerdo con la parte apetitiva y que se enfoca en el placer, la que se da según la parte colérica y que se centra en la victoria y, por último, la que se da según lo racional y que tiene que ver con lo bello o bueno. Pero Galeno, fiel a sus fines polémicos, se propone mostrar que, dado que Crisipo únicamente puso su atención en la mejor parte del alma que se ocupa de lo bello y bueno, es incapaz de explicar el origen del vicio. Como veremos en nuestro capítulo dedicado a la teoría del valor y de la virtud (capítulo **26**), los estoicos en general y Crisipo en particular tienen una explicación perfectamente coherente de la virtud y de su origen, sólo que basada en una psicología monista sin partes en conflicto, que es lo que Galeno encuentra absurdo. En cualquier caso, lo que resulta interesante del texto es que Galeno desafía la tesis estoica de la familiaridad, según la cual (i) el primer impulso del animal no es el placer, sino la autoconservción y (ii) la idea estoica de que hay una inclinación u orientación natural hacia el bien. Galeno se rehúsa a admitir (i) pues los niños (sin enseñanza alguna se precipitan hacia el placer y evitan el dolor. En el contexto es relevante la restricción "sin enseñanza" (ἀδιδάκτως) pues, en caso de que hubiera enseñanza, se podría argumentar que esa inclinación al placer se debe a ella, no a la naturaleza. Pero el caso es, argumenta Galeno, que no hay ningún entrenamiento didáctico que sea el responsable de esa orientación hacia el placer. La tesis (ii) también debe ser evitada pues, de hecho, los niños se encolerizan e irritan, lo cual prueba que lo primero natural no es una propensión al bien, sino a los estados pasionales (un hecho que se registra no sólo en los niños, sino también en los irracionales; en este punto de detalle Galeno seguramente se inspira en Platón, *Rep.* 441A8-9 y ofrece un nutrido ejemplo de animales en los que se da esa situación: codornices, gallos, perdices, mangostas, serpientes, cocodrilos, etc.). Sin embargo, está dispuesto a admitir que, aunque al comienzo los niños están familiarizados con el placer y la victoria, cuando crecen, tienen una cierta familiaridad *natural* (τινὰ φυσικὴν οἰκείωσιν) hacia lo bueno y noble. Una primera evaluación de la objeción de Galeno a la οἰκείωσις estoica es clara, aunque, de todo modos, es obvio que también admite que cuando el humano desarrolla su racionalidad aparece una familiaridad hacia lo noble y bueno que también es *natural*. En efecto, las prescripciones que proceden de la razón son parte de la naturaleza humana y es gracias a esas prescripciones que el humano es capaz de reconocer sus errores, reivindicar las virtudes y llevar a cabo sus acciones de acuerdo con dichas virtudes. De manera que la propia objeción de Galeno contiene en parte la respuesta estoica, que puede encontrarse también en otros pasajes (cf. la sección **[ii]** de este comentario): la primera inclinación natural hacia la propia conservación –que al principio puede entenderse como un sentimiento egoísta– puede convertirse en un sentimiento altruista que se dirige no sólo al propio interés, sino también al interés del otro (sobre el particular cf. las observaciones de McCabe 2005: 430-432; véase también Graver 2007: 153).

Ahora bien, Galeno parece conceder a los estoicos, al menos *ex hypothesi*, que los niños están familiarizados con "lo noble" (o "bueno") directamente desde el comienzo mismo de su vida. Pero si ése es efectivamente el caso, el vicio no puede surgir dentro de ellos mismos, sino que debe llegarles desde fuera. La causa de semejante perversión es, argumenta Galeno, doble: (*a*) la que deriva de la instrucción (κατήχησις) y (*b*) la que deriva de "la naturaleza misma de las cosas" (cf. **23.15**, línea 52: ἐξ αὐτῆς τῶν πραγμάτων τῆς φύσεως), una expresión ciertamente vaga que más tarde se reformula en el texto con el giro "la persuasividad de las



presentaciones" (τὴν πιθανότητα τῶν φαντασιῶν). Enseguida regresaremos a esta observación; señalemos ahora que, en opinión de Galeno, esta explicación sigue siendo problemática: si, *ex hipothesi*, los niños pequeños están familiarizados con lo noble y bueno e inclinados hacia ello, cuando se les presenta un ejemplo de vicio o maldad, deberían odiarlo y evitarlo. El mismo argumento aplica Galeno respecto de la aparente inclinación natural al placer y a evitar el vicio: aunque, según los estoicos, lo primero familiar o apropiado al ser vivo (y, por ende, también a los niños) es la autoconservación (cf. **22.1** *et passim*), cuando se les presenta el placer directamente se precipitan hacia él y no se encuentran extrañados con él. La conclusión de Galeno es que, aunque Crisipo no lo reconozca, sin duda estamos familiarizados con el placer y extrañados con el dolor. A la pregunta de Galeno "¿cuál es la causa por la cual el placer proyecta una presentación persuasiva como si fuera un bien, y el dolor una presentación persuasiva como si fuera un mal?" Crisipo sin duda puede dar una respuesta adecuada: aunque el placer se presente como un bien, el alma del agente virtuoso nunca encontrará dicha presentación lo suficientemente persuasiva como para prestarle su asentimiento (lo mismo vale para el dolor), que es casi lo mismo que decir que el "carácter de bien" del placer es solamente un aspecto meramente aparente, *i.e.* no es un bien real. Como argumentan los estoicos, tanto el placer como el dolor son un bien y un mal, pero meramente aparentes (cf. capítulo **25** y Boeri 2004b: 135-36).

# Textos Anotados

# El impulso primario y la autoconservación

**22.1 DL 7.85-86 (*SVF* 3.178; LS 57A)**

Τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν· οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτὸ <αὐτῷ> τὸ ζῷον, οὔτε ποιήσασαν αὐτό, μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' [οὐκ] οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό· οὕτω γὰρ τά τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται.

Ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ· ὃν τρόπον ἀφιλαρύνεται τὰ ζῷα καὶ θάλλει τὰ φυτά. οὐδέν τε, φασί, διήλλαξεν ἡ φύσις ἐπὶ τῶν φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων, ὅτι χωρὶς ὁρμῆς καὶ αἰσθήσεως κἀκεῖνα οἰκονομεῖ καὶ ἐφ' ἡμῶν τινα φυτοειδῶς γίνεται. ἐκ περιττοῦ δὲ τῆς ὁρμῆς τοῖς ζῴοις ἐπιγενομένης, ᾗ συγχρώμενα πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεῖα, τούτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν τῷ κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι· τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειοτέραν προστασίαν δεδομένου, τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τού>τοις κατὰ φύσιν· τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς.

**2** αὐτῷ ante τῆς φύσεως Coraes, Marcovich : ἑαυτῷ F **4** σύνδεσις Suda **5** αὐτῷ von Arnim : αὐτὸ BPF² / <αὐτὴν> ante αὐτῷ τὸ ζῷον add. Marcovich **5-6** ποιήσασαν Reiske, Zeller : ποιῆσαι ἂν BPF **6** [οὐκ] del. Zeller **7** οἰκειῶσαι von Arnim: οἰκείως BPF / ἑαυτῷ F **9** λέγεσθαι F **11** τὴν ante ἡδονὴν Marcovich / αὐτὴ Cobet: αὐτὴν BPFD et Suda **12** ἀφιλαρίνεται B : ἀντλαμβάνεται Suda **13** φασί om. F **14** τῶν ante ἐπὶ τῶν ζῴων add. Marcovich / ὅτε Marcovich: ὅτι Frobenius **20** <τού>τοις Kayser, Hermann : τοῖς BPF et Suda

Aunque la palabra οἰκείωσις no aparece una sola vez en el pasaje, sí lo hacen distintas formas verbales de οἰκειῶσαι. Hay muchos estudios importantes que se ocupan del tema; algunos de los más significativos son los siguientes Graeser 1975: 180-183; Ioppolo 1980: 154-157; Inwood 1984; 1985: 184-201; 219-223, aunque su traducción de οἰκείωσις por "orientation" puede resultar un poco problemática, pues pierde de vista la impronta de "familiaridad o apropiación" que tiene la οἰκείωσις. Su interpretación puede estar inspirada en nuestro texto **22.2**, donde se enfatiza el apego del animal hacia sí mismo y la inclinación u "orientación" (*commendatio*; *commendari*) hacia su propia conservación. En su 1999: 677 Inwood ha cambiado de opinión respecto de su traducción del término y ahora propone "affiliation". Véase también Ioppolo 1986: 174-182; Engberg-Pedersen 1990: 36-50; Bastianini-Long 1992; Annas 1993: 159-179; 262-276 y, más recientemente, Graver 2007: cap. 7.

**1** ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν Cf. texto **22.18**. En el texto **22.13** Epicteto aclara en qué consiste el ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό. Véase también Aulo Gelio, *NA* 12. 7 (*SVF* 3.181).

**9-10** Ὃ δὲ λέγουσί τινες, ... ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος Los destinatarios de esta crítica son Epicuro y sus seguidores: "sostienen –Epicuro y sus seguidores– que los animales, en cuanto nacen y se encuentran todavía libres de corrupción, tienen un impulso hacia el placer y evitan los dolores" (Sexto Empírico, *PH* 3.194=Fr. 398 Us. Véase también Cicerón, *De fin.* 1. 29-31).

**10** ἐπιγέννημα γάρ φασιν Cf. Aristóteles, *EN* 1174b31-33.



**13-15** οὐδέν τε ... τινα φυτοειδῶς γίνεται El sentido del pasaje parece ser éste: la naturaleza opera de un modo similar, tanto en plantas como en animales, en la medida en que administra o gobierna ambos órdenes (el animal y el vegetal). La naturaleza gobierna también los ciclos vitales de las plantas, aun cuando en ellas no haya impulso ni sensación, dos características propias de los animales. E, inversamente, también en nosotros hay procesos vegetativos. Aquí parece darse por supuesta la distinción aristotélica de los tipos de alma y las facultades correspondientes: vegetativa, sensitiva y racional, así como el argumento aristotélico *ex gradibus vitae* (cf. *DA* 413a20-b32; 414a30-b 5), para la discusión del cual remitimos a Boeri 2009b, § 2.

**22.2 Cicerón, *De fin.* 3.16-19 (*SVF* 3.182 y 189; LS 59D); 3.20 (*SVF* 3.188)**

Placet his, inquit, quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal–hinc enim est ordiendum–, ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum eaque, quae conservantia sint eius status, diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus, quae interitum videantur adferre. id ita esse sic probant, quod ante, quam voluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant parvi aspernenturque contraria, quod non fieret, nisi statum suum diligerent, interitum timerent. fieri autem non posset ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se diligerent. ex quo intellegi debet principium ductum esse a se diligendo. [17] in principiis autem naturalibus [diligendi sui] plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam. quibus ego vehementer adsentior, ne, si voluptatem natura posuisse in iis rebus videatur, quae primae appetuntur, multa turpia sequantur. satis esse autem argumenti videtur quam ob rem illa, quae prima sunt adscita natura, diligamus, quod est nemo, quin, cum utrumvis liceat, aptas malit et integras omnis partis corporis quam, eodem usu, inminutas aut detortas habere. [...] iam membrorum, id est partium corporis, alia videntur propter eorum usum a natura esse donata, ut manus, crura, pedes, ut ea, quae sunt intus in corpore, quorum utilitas quanta sit a medicis etiam disputatur, alia autem nullam ob utilitatem quasi ad quendam ornatum, ut cauda pavoni, plumae versicolores columbis, viris mammae atque barba.

**8** diligendi sui Orsini edd.

**2-3** ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum eaque ... alienari autem ab interitu Como es claro, *conciliari* y *commendari* son los verbos que utiliza Cicerón para traducir el griego οἰκειῶσαι ; con *alienari* traduce ἀλλοτριῶσαι (cf. **22.1**).

**4-8** quam voluptas aut dolor attigerit ... debet principium ductum esse a se diligendo El argumento estoico en contra del hedonismo epicúreo puede articularse en los siguientes pasos: (i) antes de sentir placer o dolor el recién nacido desea lo que le produce placer y rechaza lo que le produce dolor; (ii) pero (i) sólo puede ocurrir si y sólo si el viviente aprecia su propia condición o estado y, por ende, teme la destrucción del mismo. Y (iii) un viviente solamente puede apetecer o desear algo si tiene consciencia de sí mismo, lo cual significa que tiene aprecio por sí mismo. Por consiguiente, (iv) del aprecio de sí surge el principio que lleva a la acción. Lévy sostiene que la sabiduría ya deriva de esta familiaridad inicial pues "después de haber buscado instintivamente los objetos favorables a su constitución, el hombre toma consciencia de la existencia de un orden universal" (cf. su 1998: 155). El texto de Cicerón, sin embargo, parece ser un poco más modesto en su alcance en este primer estadio, ya que sólo establece que "del aprecio de sí mismo surge el principio que lo conduce"; para que aparezca la sabiduría debe darse ya el desarrollo de la razón (cf. *infra* texto **22.3**).

**8-9** plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam Cf. texto **22.1**, líneas 9-10 y nota *ad locum*.

**16-17** ut cauda pavoni, ... atque barba Para una explicación de la teleología estoica cf. nuestro capítulo 17.

**22.3 Cicerón, *De off.* 1.11-17**

[11] Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam corpusque tueatur, declinet ea, quae nocitura videantur, omniaque, quae sint ad vivendum necessaria anquirat et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia generis eiusdem. Commune item animantium omnium est coniunctionis appetitus procreandi causa et cura quaedam eorum, quae procreata sint. Sed inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum,

quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest quodque praesens est se accommodat, paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum. Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias. [12] Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ingeneratque inprimis praecipuum quendam amorem in eos, qui procreati sunt impellitque, ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obiri velit ob easque causas studeat parare ea, quae suppeditent ad cultum et ad victum, nec sibi soli, sed coniugi, liberis, ceterisque quos caros habeat tuerique debeat, quae cura exsuscitat etiam animos et maiores ad rem gerendam facit. [13] Inprimisque hominis est propria veri inquisitio atque investigatio. Itaque cum sumus necessariis negotiis curisque vacui, tum avemus aliquid videre, audire, addiscere cognitionemque rerum aut occultarum aut admirabilium ad beate vivendum necessariam ducimus. Ex quo intellegitur, quod verum, simplex sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum. Huic veri videndi cupiditati adiuncta est appetitio quaedam principatus, ut nemini parere animus bene informatus a natura velit nisi praecipienti aut docenti aut utilitatis causa iuste et legitime imperanti; ex quo magnitudo animi existit humanarumque rerum contemptio. [14] Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal sentit, quid sit ordo, quid sit quod deceat, in factis dictisque qui modus. Itaque eorum ipsorum, quae aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit; quam similitudinem natura ratioque ab oculis ad animum transferens multo etiam magis pulchritudinem, constantiam, ordinem in consiliis factisque conservandam putat cavetque ne quid indecore effeminateve faciat, tum in omnibus et opinionibus et factis ne quid libidinose aut faciat aut cogitet. Quibus ex rebus conflatur et efficitur id, quod quaerimus, honestum, quod etiamsi nobilitatum non sit, tamen honestum sit, quodque vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudabile. [15] Formam quidem ipsam, Marce fili, et tamquam faciem honesti vides, "quae si oculis cerneretur, mirabiles amores ut ait Plato, excitaret sapientiae". Sed omne, quod est honestum, id quattuor partium oritur ex aliqua. Aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur aut in hominum societate tuenda tri buendoque suum cuique et rerum contractarum fide aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia. Quae quattuor quamquam inter se colligata atque implicata sunt, tamen ex singulis certa officiorum genera nascuntur, velut ex ea parte, quae prima discripta est, in qua sapientiam et prudentiam ponimus, inest indagatio atque inventio veri, eiusque virtutis hoc munus est proprium. [16] Ut enim quisque maxime perspicit, quid in re quaque verissimum sit quique acutissime et celerrime potest et videre et explicare ra tionem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet. Quocirca huic quasi materia, quam tractet et in qua versetur, subiecta est veritas. [17] Reliquis autem tribus virtutibus necessitates propositae sunt ad eas res parandas tuendasque, quibus actio vitae continetur, ut et societas hominum coniunctioque servetur et animi excellentia magnitudoque cum in augendis opibus utilitatibusque et sibi et suis comparandis, tum multo magis in his ipsis despiciendis eluceat. Ordo autem et constantia et moderatio et ea, quae sunt his similia, versantur in eo genere ad quod est adhibenda actio quaedam, non solum mentis agitatio. Is enim rebus, quae tractantur in vita, modum quendam et ordinem adhibentes, honestatem et decus conservabimus.

**3** acquirat $B^2$ : anquiret $B^1$ **5** procreata sint BHb : procreata sunt AB : procreantur c **8** praegressus Hb : progressus Bξ **10** cursus ξ **18** habemus PVξ **22** praecipienti del. Sappius **24** qui codd. : quid Unger **25** qui codd. : quid Unger **28** conservandum XI (Bamb. 27) : conservanda XIII (Guelf. 4454) **34** sapientiae om. 1418: del. Gernhard **40** descripta codd. : discripta Heine **47** tum $B^2$ξ **48** autem codd.: item Pearce



**1** vitam corpusque La oposición parece ser entre "alma" (*vita*) y cuerpo (*corpus*).

**4** coniunctionis appetitus procreandi El impulso a unirse en vista de la procreación también es un aspecto de la οἰκείωσις estoica (cf. Musonio Rufo, *Dissert.* 12-13).

**5-11** Sed inter hominem ... degendam praeparat res necessarias El pasaje no debe entenderse en el sentido de que el ser humano (o algunos seres humanos: los sabios) puede ser omnisciente. La capacidad racional le permite al ser humano (y en particular al sabio, que se identifica completamente con ella, tanto en sentido teórico como práctico) distinguir el modo como se entrelazan los hechos y las consecuencias que se siguen de tal entrelazamiento. El sabio estoico comprende el nexo causal del destino ya que entiende el principio de causalidad universal, según el cual todos los fenómenos se explican y todos los acontecimientos y hechos particulares del mundo pueden ser predichos.

**7** paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum El argumento parece evocar la explicación de Aristóteles en *DA*: dado que los seres humanos, que están dotados de razón, tiene "*consciencia* del tiempo" (χρόνου αἴσθησιν; *DA* 433b7), son capaces de calcular a futuro cursos de acción. Esta "consciencia" o "percepción" del tiempo, argumenta Aristóteles, está asociada a la facultad racional que "ordena resistir a causa del futuro", en tanto que el apetito irracional opera teniendo en cuenta solamente lo inmediato, lo cual, a su vez, está vinculado con lo placentero que se identifica con lo que es bueno en sentido estricto por el mero hecho de que es agradable o placentero en el momento presente (*DA* 433b6-10).

**11-12** Eademque naturan ... societatem ingenerat Ésta es la "familiaridad social", *i.e.* el apego hacia los demás miembros de la especie (cf. Inwood 1985: 184-186; 218, n.6). Cf. también en este texto la línea 65.

**16-17** veri inquisitio atque investigatio La búsqueda y la investigación de la verdad son propias del ser humano porque le es ínsita también la racionalidad. Según DL (capítulo 7, texto **7.2**), los estoicos sostienen que una preconcepción es "un concepto natural de los universales" (cf. también nuestro capítulo 6, comentario). La función de una preconcepción parece haber sido "buscar" y eventualmente "encontrar" un nuevo conocimiento (cf. Clemente, *Strom.* 6.15.121.4-5; *SVF* 2. 102; Cicerón, *Acad.* 2.26; *SVF* 2. 103; Plutarco, *SR* 1037B; *SVF* 2.129; LS 31P).

**24-25** quod unum hoc animal sentit, ... deceat El ser humano es el único consciente del orden y de qué es lo apropiado gracias, una vez más, a su naturaleza racional. Como réplica microcósmica del orden cósmico el ser humano está habilitado para entender la estructura cósmica.

**33** quae si oculis ... ut ait Plato Cf. Platón, *Fdr.* 250D3-4: "La vista, en efecto, nos es la más aguda de las percepciones que nos llegan a través del cuerpo, pero con ella no se ve la sabiduría"; trad. esp. M.I. Santa Cruz y M.I. Crespo).

**38-39** Quae quattuor ... implicata sunt Ésta es la implicación recíproca de las virtudes (ἀντακολουθία), es decir, la tesis de que quien tiene una virtud las tiene todas (cf. Plutarco, *SR* 1046E-1047A; *SVF* 3.243; 299; cf. LS 61F) y nuestro capítulo 26.

## 22.4 Séneca, *Ep.* 121.5-21; 23-24 (*SVF* 3.184; LS 57B)

(5) Interim permitte mihi ea quae paulo remotiora uidentur excutere. Quaerebamus an esset omnibus animalibus constitutionis suae sensus. Esse autem ex eo maxime apparet quod membra apte et expedite mouent non aliterquam in hoc erudita; nulli non partium suarum agilitas est. Artifex instrumenta sua tractat ex facili, rector nauis scite gubernaculum flectit, pictor colores quos ad reddendam similitudinem multos uariosque ante se posuit celerrime denotat et inter ceram opusque facili uultu ac manu commeat: sic animal in omnem usum sui mobilest. (6) Mirari solemus saltandi peritos quod in omnem significationem rerum et adfectuum parata illorum est manuset uerborum uelocitatem gestus adsequitur: quod illis ars praestat, his natura. Nemo aegre molitur artus suos, nemo in usu sui haesitat. Hoc edita protinus faciunt; cum hac scientia prodeunt; instituta nascuntur. (7) 'Ideo', inquit, 'partes suas animalia apte mouent quia, si aliter mouerint, dolorem sensura sunt. Ita, ut uos dicitis, coguntur, metusque illa in rectum, non uoluntas mouet'. 'Quod est falsum; tarda enim sunt quae necessitate inpelluntur, agilitas sponte motis est. Adeo autem non adigitilla ad hoc doloris timor ut in naturalem motum etiam dolore prohibente nitantur. (8) Sic infans qui stare meditatur et ferre se adsuescit, simul

temptare uires suas coepit, cadit et cum fletu totiens resurgit donec se per dolorem ad id quod natura poscit exercuit. [...] (9) Ergo omnibus constitutionis suae sensus est et inde membrorum tam expedita tractatio, nec ullum maius indicium habemus cum hac illa aduiuendum uenire notitia quam quod nullum animal ad usum sui rude est. (10) 'Constitutio' inquit 'est, ut uos dicitis, principale animi quodam modo se habens erga corpus. Hoc tam perplexum et subtile et uobis quoque uix enarrabile quomodo infans intellegit? Omnia animalia dialectica nasci oportet ut istam finitionem magnae parti hominum togatorum obscuram intellegant. (11) 'Verum erat quod opponis si ego ab animalibus constitutionis finitionem intellegi dicerem, non ipsam constitutionem. Facilius natura intellegitur quam enarratur. Itaque infans ille quid sit constitutio non nouit, constitutionem suam nouit; et quid sit animal nescit, animal esse se sentit. (12) Praeterea ipsam constitutionem suam crasse intellegit et summatim et obscure. Nos quoque animum habere nos scimus: quid sit animus, ubi sit, qualis sit aut unde nescimus. Qualis ad nos [peruenerit] animi nostri sensus, quamuis naturam eius ignoremus ac sedem, talis ad omnia animalia constitutionis suae sensus est. Necesse est enim id sentiant per quod alia quoque sentiunt; necesse est eius sensum habeant cui parent, a quo reguntur. (13) Nemo non ex nobis intellegit esse aliquid quod impetus suos moueat: quid sit illud ignorat. Et conatum sibi esse scit: quis sit aut unde sit nescit. Sic infantibus quoque animalibus que principalis partis suae sensus est non satis dilucidus nec expressus. (14) 'Dicitis' inquit 'omne animal primum constitutioni suae conciliari, hominis autem constitutionem rationalem esse et ideo conciliari hominem sibi non tamquam animali sed tamquam rationali; ea enim parte sibi carus est homo qua homo est. Quomodo ergo infans conciliari constitutioni rationali potest, cum rationalis nondum sit?' (15) Unicuique aetati sua constitutio est, alia infanti, alia puero, <alia adulescenti>, alia seni: omnes ei constitutioni conciliantur in qua sunt. [...] (16) Alia est aetas infantis, pueri, adulescentis, senis; ego tamen idem sum qui et infans fui et puer et adulescens. Sic, quamuis alia atque alia cuique constitutio sit, conciliatio constitutionis suae eadem est. Non enim puerum mihi aut iuuenem aut senem, sed me natura commendat. Ergo infans ei constitutioni suae conciliatur quae tunc infanti est, non quae futura iuueni est; neque enim si aliquid illi maius in quod transeat restat, non hoc quoque in quo nascitur secundum naturam est. (17) Primum sibi ipsum conciliatur animal; debet enim aliquid esse ad quod alia referantur. Voluptatem peto. Cui? mihi; ergo mei curam ago. Dolorem refugio. Pro quo? pro me; ergo mei curam ago. Si omnia propter curam mei facio, ante omnia est mei cura. Haec animalibus inest cunctis, nec inseritur sed innascitur. (18) Producit fetus suos natura, non abicit; et quia tutela certissima ex proximo est, sibi quisque commissus est. Itaque, ut in prioribus epistulis dixi, tenera quoque animalia et materno utero uel ouo modo efusa quid sit infestum ipsa protinus norunt et mortifera deuitant; umbram quoque transuolantium reformidant obnoxia auibus rapto uiuentibus. Nullum animal ad uitam prodit sine metu mortis. (19) 'Quemadmodum' inquit 'editum animal intellectum habere aut salutaris aut mortiferae rei potest?' Primum quaeritur an intellegat, non quemadmodum intellegat. Esse autem illis intellectum ex eo apparet quod nihil amplius, si intellexerint, facient. Quid est quare pauonem, quare anserem gallina non fugiat, at tanto minorem et ne notum quidem sibi accipitrem? quare pulli faelem timeant, canem non timeant? Apparet illis inesse nocituri scientiam non experimento collectam; nam antequam possint experisci, cauent. (20) Deinde ne hoc casu existimes fieri, nec metuunt alia quam debent necumquam obliuiscuntur huius tutelae et diligentiae: aequalis est illis a pernicioso fuga. Praeterea non fiunt timidiora uiuendo; ex quo quidem apparet non usu illa in hoc peruenire sed naturali amore salutis suae. Et tardum est et uarium quod usus docet: quidquid natura tradit et aequale omnibus est et statim. (21) Si tamen exigis, dicam quomodo omne animal perniciosa intellegere cogatur. Sentit se



carne constare; itaque sentit quid sit quo secari caro, quo uri, quo obteri possit, quae sint animalia armata ad nocendum: horum speciem trahit inimicam et hostilem. Inter se ista coniuncta sunt; simul enim conciliatur saluti suae quidque et iuuatura petit, laesura formidat. Naturales ad utilia impetus, naturales a contrariis aspernationes sunt; sine ulla cogitatione quae hoc dictet, sine consilio fit quidquid natura praecepit. [...] (23) Incertum est et inaequabile quidquid ars tradit: ex aequo uenit quod natura distribuit. Haec nihil magis quam tutelam sui et eius peritiam tradidit, ideoque etiam simul incipiunt et discere et uiuere.

**4** scit codd. vulg.: scite Windhaus **5** flecti B **6** facile q **7** saltandi Gronov:satiant B : satiat q / peritos B : partes q **9** aegro B **10** hesitat at hec q **11** nascentur B **13** falsum est q **14** spontaneus motus est vulg. vulg. olim **15** ad hec q / assuescit q / simult ut q **16** resurgat B **20** constitutionibus B **21** inenarrabile **25** ille om. q **26** suam om. pq **27-28** habere animum q **28** noscimus Bp **29** peruenerit secl. Haase (cf. 120, 1) **34** inquis $p^2$ **38** alia infantia $p^1$ **39** alia puero alia seni codd. vulg. : alia puero <alia adulescentis> alia senis Gertz Hense coll. 16 **40** sum ex sunt B m. corr. et *p* : om. *q* **41** cuique B*p* : om *q* **42** constitutionis ex –ni B m. corr. / eadem sui *q* /enim in puerum B **43** ei om. *p* / concilia tus $p^1$ **48** hoc *q* **50** dixi tenera *Bq* : ex dixenera *p* **51** ex materno *q* / ipsis $Bp^1$ **53** ad vitam om *q* **54** sa lutatis *q* **55** non quemadmodum intellegat om. *q* **57** ne fugiat $Bp^1$ : refugiat $p^2$ **59** poseent *Bp q* / expe riri cauent $p^1$ : experisci cauent Buecheler **63** et aequale codd.: aequale q **64** conatur codd. vulg. **68** impetus om. *pq* **69** dictet ex dictir *B*

**4-7** Artifex instrumenta sua ... usum sui mobilest El artista o "artesano" (como el piloto de una nave o el pintor) posee algún tipo de habilidad que presupone un conocimiento experto; tal conocimiento permite que el individuo en cuestión sea un profesional en su área de especialización y, dada su competencia en un área específica, sea capaz de explicar lo que ocurre en ella. Del mismo modo, el animal es ágil en cuanto al funcionamiento de su propio cuerpo pues posee un conocimiento de él (*i.e.* "es consciente de su propia constitución").

**9** quod illis ars praestat, his natura Esta correlación arte-naturaleza parece estar inspirada en Aristóteles y la idea de que el arte imita a la naturaleza (cf. *Fís*. 194a21; 199a15; *Meteor*. 381b; *Protrep*. Frag. 13, ed. Düring).

**10** Hoc ... faciunt Cf. texto **22.1**: οἰκειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς.

**11** Ideo, inquit ... animalia El que "dice" es el que, eventualmente, está presentando una objeción a la posición estoica que expone Séneca.

**20-21** Constitutio ... se habens erga corpus Sin duda, *constitutio* es la traducción de Séneca del griego σύστασις (cf. *supra* **22.1**). Para "lo rector" (τὸ ἡγεμονικόν) del alma cf. capítulo 13, textos **13.6**, **13.12**, **13.13**, **13.14**, **13.18** y nuestro comentario.

**38-39** Unicuique aetati sua constitutio est, ... conciliantur in qua sunt. Con esta distinción entre "bebé" (*infans*) y "niño" (*puer*) Séneca se propone describir con precisión los diferentes estadios de evolución del ser humano, de modo de refutar la objeción. Un bebé aún no ha adquirido el lenguaje y, consecuentemente, aún no ha desarrollado su capacidad racional. De modo que la objeción no puede ser válida para el caso del bebé, quien todavía se encuentra en un nivel similar al de los animales que no tienen razón.

**22.5 Hierocles, *Elementa Ethica* 1.1-5; 1.31-47; 1.51-2.9; 2.18-31; 2.33-46; 3.19-27; 3.46-51; 6.1-30; 6.40-59; 7.3-10; 7.15-17 (LS 57C)**

Τῆς ἠθικῆς στοιχειώσεως ἀρχὴν ἀρίστην ἡγοῦμαι τὸν
περὶ τοῦ πρώτου οἰκείου τῶι ζώιωι λόγον, ἀλλὰ θῶ οὐ χεῖ-
ρον ἐνθυμηθῆναι πρῶτον ἄνωθεν ἀρξαμένοις ὁποία
τις ἡ γένεσις τῶν ἐμψύχων ἐστὶ καὶ τίνα τὰ πρῶτα συμβαίνοντα τῶι
'ζώιωι. [...]
τοὐντεῦθεν ἐνθυμητέον ἐστίν, ὅτι τὸ ζῶιον
τοῦ μὴ ζώιου δυοῖν ἔχει διαφοράν, αἰσθήσει
τε καὶ ὁρμῆι· ὧν θατέρου μὲν οὐδὲν πρὸς τὸ παρὸν δε-
όμεθα· βραχέα δὲ δοκεῖ γε περὶ τῆς αἰσθήσεως εἰ-

πεῖν· φέρει γὰρ εἰς γνῶσιν τοῦ πρώτου οἰκείου, ὃν δὴ λόγον ἀρχὴν ἀρίστην ἔφαμεν ἔσε'σθαι τῆς ἠθικῆς στοιχειώσεως. Οὐκ ἀγνοητέον ὅτι (τὸ ζῶιον εὐθὺς ἅμα τῶι γενέσθαι αἰσθάνεται ἑαυτοῦ· καὶ δεῖ μὲν ἕν,εκα τῶν βραδυτέρων λεχθῆναί τινα πρὸς ὑπόμνησιν τούτου· παρεμπίπτων δ' ἕτερος λόγος ἐφ' ἑαυτὸν ἡμᾶς καλεῖ πρότερον· οὕτω γὰρ αὖ βραδεῖς καὶ πόρρω συνέσεως ἔνιοι τυγχάνουσιν ὥστε καὶ τοῖς ὅλοις ἀγνοεῖν 'εἰ τὸ ζῶιον αἰσθάνεται ἑαυτοῦ. Δοκοῦσι γὰρ τὴν αἴσθησιν ὑπὸ τῆς φύσεως αὐτῶι δεδόσθαι πρὸς τὴν τῶν ἐκτὸς ἀντίληψιν, οὐκέτι δὲ καὶ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ. [...]

τὰ ζῶια πρῶτον μὲν μερῶν τῶν ἰδίων αἰσθάνεται. ταύτηι δὲ καὶ τὰ μὲν πτηνὰ τῆς τῶν πτερύγων πρὸς τὸ ἵπτασθαι παρασκευῆς κἀπιτηδειότητος ἀντιλαμβάνεται, τῶν δὲ χερσαίων ἕκαστον τῶν ἑαυτοῦ μερῶν, καὶ ὅτι ἔχει καὶ πρὸς ἣν ἔχει χρείαν, ἡμεῖς τε αὐτοὶ ὀφθαλμῶν καὶ ὤτων καὶ τῶν ἄλ,λων. τῆιδε γοῦν κἀπειδὰν μὲν ἰδεῖν ἐθέλωμεν τι, τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐντείνομεν ὡς ἐπὶ τὸ ὁρατόν, οὐχὶ δὲ τὰ ὦτα, κἀπειδὰν ἀκοῦσαι, τὰ ὦτα παραβάλλομεν καὶ οὐχὶ τοὺς ὀφθαλμούς, καὶ περιπατῆσαι μὲν ἐθέλοντες οὐ χερσὶν ἐπὶ τοῦτο χρώμεθα, ποσὶν δὲ καὶ τοῖς ὅλοις σκέλεσιν, καὶ κατά γε τὰ αὐτὰ δὴ οὐ σκέλεσιν ἀλλὰ ταῖς χερσίν, ἐπειδὰν λαβεῖν ἢ δοῦναί τι βουλώμεθα. διὸ πρώτη πίστις τοῦ αἰσθάνεσθαι τὸ ζῶιον ἅπαν ἑαυτοῦ ἡ τῶν μερῶν καὶ τῶν ἔργων, ὑπὲρ 'ὧν ἐδόθη τὰ μέρη, συναίσθησις· δευτέρα δὲ ὅτι οὐδὲ τῶν πρὸς ἄμυναν παρασκευασθέντων αὐτοῖς ἀναισθήτως διάκειται. καὶ γὰρ ταῦροι μὲν εἰς μάχην καθιστάμενοι ταύροις ἑτέροις ἢ καί τισιν ἑτερογενέσι ζώιοις τὰ κέρατα προΐσχονται, καθάπερ ὅπλα συμφυᾶ πρὸς τὴν ἀντίταξιν. οὕτω δ' ἔχει καὶ τῶν λοιπῶν ἕκαστον πρὸς τὸ οἰκεῖον καί, ἵν' οὕτως εἴπω, συμφυὲς ὅπλον. [...]

Καὶ μὴν τίνα τε ἀσθενῆ τῶν ἐν αὐτοῖς καὶ τίνα ῥωμαλέα καὶ δυσπαθῆ συναισθάνεται τὰ ζῶια. Ταύτηι καὶ ταῦρος μέν, ὁπότε φράττοιτο πρὸς τὴν ἐπιβουλήν, τάττει πρὸ παντὸς τοῦ λοιποῦ σώματος τὰ κέρατα· χελώνη δὲ συναισθανομένη τινὸς ἐπιθέσεως τὴν κεφαλὴν καὶ τοὺς πόδας τῶι ὀστρακώδει μέρει ἑαυτῆς ὑποστέλλει, τῶι σκληρῶι καὶ δυσμεταχειρίστωι τὰ εὐάλωτα· τὸ δὲ παραπλήσιον ποιεῖ καὶ ὁ κοχλίας κατειλούμενος εἰς τὸ κερατῶδες, ὁπότε κινδύνου συναίσθοιτο. Ἥ γε μὴν ἄρκτος οὐκ ἀμαθὴς ἔοικεν εἶναι τῆς περὶ τὴν κεφαλὴν εὐπαθίας, ὅθεν παιομένη ξύλοις ἢ τισιν ἑτέροις, θραῦσαι τοῦτο δυναμένοις τὸ μέρος, ταύτηι ἐπιτίθησι τὰς χεῖρας ἀποδεξομένας τὴν τῶν πληγῶν βίαν· [...]

Ποιεῖ δὲ τὸ τοιόνδε καὶ ἡ φρύνη πηδῆσαι μὲν γὰρ ἐστιν εὐπρετέστατον ζῶιον, οὐδενὸς δήπου λειπόμενον ἑτέρου τῶν ἰσομεγεθῶν ἐν τῶι ἅλλεσθαι· καὶ



δῆτα καὶ αὐτοῦ τοῦ ὁπόσον ἐκτείνεται διάστημα συναισθάνεται· εἰ δ' οὖν διωκομένη κατὰ τοῦ ῥήγματος μὴ θαρρήσειεν ἑαυτῆι ὡς εἰς τὸ καταντικρὺ δυνησομένη διαλέσθαι, ῥιπτεῖ ἑαυτὴν εἰς τοὔδαφος, ῥιπτεῖ δ' οὐχ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' ἐμφυσήσασα γὰρ ἑαυτὴν ἐφ' ὅσον οἵατ' ἐστί, κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἀσκῶι ποιήσασα πεπνευματωμένωι παραπλησίαν, καταφέρεται, τὰ σκέλη καὶ τὴν κεφαλὴν ἐπαίρουσα καὶ τοῖς ἐμπεφυσημένοις μέρεσι μηχανωμένη τὰ χαλεπὰ τοῦ πτώματος ἐκλῦσαι. [...]

ἢ

μὴν ἔδει ταῦτα λέγειν, ὅπου γε τὰ ζῶια καὶ τῶν ἐν ἑτέροις ἀσθενειῶν καὶ δυνάμεων ἀντίληψιν ἔχει, καὶ τίνα μὲν αὐτοῖς ἐπίβουλα, πρὸς τίνα δὲ αὐτοῖς ἀνοχαὶ καὶ οἷον σύμβασις ἀδιάλυτος. λέων μὲν γοῦν, εἰ μὲν ταύρωι μάχοιτο, εἰς τὰ κέρατα δέδορκεν αὐτοῦ, τῶν δ' ἄλλων τοῦ ζώιου μερῶν καταπεφρόνηκεν· ἐν δὲ ταῖς πρὸς τὸν ὄναγρον διαμίλλαις παντοῖός ἐστι προσέχων τοῖς λακτίσμασι καὶ τὰς ὁπλὰς φεύγειν σπεύδων. [...]

Δοκεῖ δέ μοι καὶ σύμπαν τὸ γένος τῶν ἀλόγων, οὐ τῶν ἀφυεστέρων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν τάχεσιν ἢ μεγέθεσιν ἢ δυνάμεσιν ὑπερφερόντων ἡμᾶς ὅμως αἰσθόμενον τῆς περὶ τὸν λόγον ὑπεροχῆς, ἀποτρέπεσθαι καὶ ἐκκλίνειν τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἂν εἰ μὴ καὶ τῶν ἐν ἑτέροις προτερημάτων ἀντιληπτικῶς εἶχε τὰ ζῶια τούτου οὕτω γενομένου. [...]

καθόλου γὰρ οὐ συντελεῖται τῶν ἐκτός τινος ἀντίληψις δίχα τῆς ἑαυτῶν αἰσθήσεως. μετὰ γὰρ τῆς τοῦ λευκοῦ φέρε εἰπεῖν αἰσθήσεως καὶ ἑαυτῶν αἰσθανόμεθα λευκαινομένων καὶ μετὰ <τῆς> τοῦ γλυκέως γλυκαζομένων καὶ μετὰ τῆς τοῦ θερμοῦ θερμαινομένων κἀπὶ τῶν ἄλλων τἀνάλογον· ὥστ' ἐπειδὴ πάντως μὲν γεννηθὲν εὐθὺς αἰσθάνεταί τινος τὸ ζῶιον, τῆι δ' ἑτέρου τινὸς αἰσθήσει συμπέφυκεν <ἡ> ἑαυτοῦ, φανερὸν ὡς ἀπ' ἀρχῆς αἰσθάνοιτ' ἂν ἑαυτῶν τὰ ζῶια. τοῖς δ' ὅλοις οὐκ ἀγνοητέον, ὡς ἡγεμονικὴ πᾶσα δύναμις ἀφ' ἑαυτῆς ἄρχεται· ταύτηι καὶ ἡ μὲν ἕξις, συνέχουσα τὸ καθ' ἑαυτήν, πρότερον ἑαυτῆς ἐστι συνεκτική· καὶ γὰρ οὐδ' ἂν συνεῖχε ἄλλο τι πρᾶγμα, τὰ μόρια εἰσπαραδεδεγμένη, εἰ μὴ τοῖς ἑαυτῆς τοῦτο προπαρεῖχε μορίοις· ἥ τε φύσις, ἡ συνέχουσα καὶ σώζουσα καὶ τρέφουσα καὶ αὔξουσα τὸ φυτόν, αὐτῶν τούτων πρότερον αὐτὴ μετέχει παρ' αὐτῆς. ὁ δὲ παραπλήσιος λόγος κατὰ πάσης ἀρχῆς, ὥστε καὶ ἡ αἴσθησις, ἐπειδὴ καὶ αὐτὴ δύναμίς ἐστιν ἀρχική, συνεχέστερον δέ ἐστι χρῆμα ἢ ἕξις τε καὶ φύσις, δῆλον ὅτι ἄρχοιτ' ἂν ἀφ' ἑαυτῆς καὶ πρὶν τῶν ἑτέρων τινὸς ἀντιλαβέσθαι, ἑαυτῆς αἰσθάνοιτο. παντὸς οὖν τοῦ προγεγονότος λόγου κοινὸν θώμεθα κεφάλαιον, ὡς ἅμα τῆι

γενέσει τὸ ζῷον αἰσθάνεται ἑαυτοῦ. Μετὰ ταῦτ' οὖν δῆλον ὅτι φαντασίας τινὸς ἑαυτοῦ γενομένης αὐτῶι τὸ πιθανὸν ἴσχει (πῶς γὰρ ἂν ἄλλως δύναιτο;) περὶ τῆς φαντασίας καὶ τούτωι συγκατατίθεται. δεῖ γε μὴν περὶ τριῶν ἐπιστῆσαι πάντως· ἢ μέντοι εὐαρεστεῖ τῆι φαντασίαι, ἣν ἑαυτοῦ εἴληφεν, ἢ δυσαρεστεῖ ἢ ἀρρεπῶς ἴσχει· [...] ἔχοι δ' ἂν τὴν αἰτίαν καὶ ἡ φύσις, ὡς μάτην τὰ τοιαῦτα καμοῦσα φαίνέσθαι, εἰ μὴ μέλλει τὸ ζῷον εὐθὺ γενόμενον ἀρέσειν ἑαυτῶι. διὰ ταῦτα οὐκ ἄν μοι δοκεῖ τις, οὐδὲ Μαργείτης ὤν, εἰπεῖν ὥς τε γεννηθὲν τὸ ζῷον ἑαυτῶι τε καὶ τῆι φαντασίαι τῆι ἑαυτοῦ δυσαρεστεῖ· καὶ μὴν οὐδ' ἀρρεπῶς ἴσχει· οὐχ ἧττον γὰρ τῆς δυσαρεστήσεως καὶ αὐτὸ τὸ μὴ εὐαρεστεῖν πρός τε ὄλεθρον τοῦ ζῴου καὶ πρὸς κατάγνωσιν φέρει τῆς φύσεως· ὅθεν ὁ συνλογισμὸς οὗτος ἀναγκάζει ὁμολογεῖν ὅτι τὸ ζῷον, τὴν πρώτην αἴσθησιν ἑαυτοῦ λαβόν, εὐθὺς ᾠκειώθη πρὸς ἑαυτὸ καὶ τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν. φαίνεται δ' ἔμοιγε καὶ αὐτὰ τὰ γινόμενα βεβαιοῦν τὸν λόγον. τί γάρ; οὐχὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον ποιεῖ τὸ ἐπιβάλλον ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ συντηρήσεως, ἐκκλεῖνον μὲν πᾶσαν ἐπιβουλὴν πόρρωθεν καὶ διαφεύγειν μηχανώμενον ἀπαθὲς ἐκ τῶν σφαλερῶν, ἆιττον δ' ἐπὶ τὰ σωτήρια καὶ πάντ' ἀγαθὰ καὶ ποριζόμενον τὰ πρὸς διαμονήν. [...] δεινὴ γὰρ ἡ φύσις καὶ τοῖς τοιοῖσδε σφῶν αὐτῶν ἐντῆξαι σφοδρὸν ἵμερον, τῶι τὴν σωτηρίαν ἄλλως ἄπορον ὑπάρχειν. ταύτηι ἄρα δοκεῖ μοι καὶ τὰ νεαρὰ παιδάρια μὴ ῥαιδίως φέρειν κατακλειόμενα ζοφεροῖς οἴκοις καὶ πάσης φωνῆς ἀμετόχοις. ἐντείνοντα γὰρ τὰ αἰσθητήρια καὶ μηδὲν μήτ' ἀκοῦσαι μήτ' ἰδεῖν δυνάμενα φαντασίαν ἀναιρέσεως αὐτῶν λαμβάνει καὶ διὰ τοῦτο δυσανασχετεῖ. [...]

Τοσαύτη δ' ἄρα περιουσία τεκμηρίων ἐστὶ τῶι τὸ ζῷον οἰκειοῦσθαι ἑαυτῶι, ὥστ' ἤδη κἀν τοῖς παρὰ φύσιν ἔξεστιν ὑπομιμνήσκειν ὑγιὲς ὂν τὸ ἀξιούμενον.

**2** ἀλλὰ θῶ coni. Bastianini-Long : o[..]ω *ed.pr*. **3** μᾶλλον coni. Bastianini-Long : πρῶτον *ed. pr*. **6** τοὐντεῦθεν *ed. pr*. (von Arnim) : ἐντεῦθεν coni. Bastianini-Long / πᾶν *ed. pr*. : τὸ coni. Bastianini-Long **18** ἀγνοεῖν *ed. pr*. : ἀπιστεῖν coni. Bastianini-Long **57** εὐπετέστατον *ed. pr*. : εὐπρετέστατον coni. Bastianini-Long **59** τὸ διάστημα *ed. pr*. : ἐκτείνεται διάστημα coni. Bastianini-Long **60** ῥήγματος *ed. pr*. : κατὰ ῥήγματος coni. Bastianini-Long **103** προσεχέστερον *ed. pr*. : συνεχέστερον coni. Bastianini-Long **133-134** ἆιττον *ed. pr*. : ᾆττον coni. Bastianini-Long / πάντ' ἀγαθὰ καὶ ποριζόμενον *ed. pr*. : πανταχόθεν ποριζόμενον Blass

**1** Τῆς ἠθικῆς στοιχειώσεως El estoico Eudromo (cf. capítulo **1**, texto **1.2**) ya había escrito una obra con el mismo título y, como sugieren Bastianini-Long 1992: 373-374, con στοιχείως se indica un tratamiento "elemental" en el sentido de "fundamental" (no en el sentido de "rudimentario" o "simple"; cf. también Inwood 1984: 156).

**2** περὶ τοῦ πρώτου οἰκείου τῶι ζώιωι Cf. texto **22.1** *supra*.



**4-5** τις ἡ γένεσις ... τῶι ζώιωι Este pasaje continúa en nuestro capítulo **13**, texto **13.9**. Lo que sigue es una descripción detallada de cómo se produce la fecundación y cómo se pasa del πνεῦμα en su carácter de φύσις (propio de las plantas) al πνεῦμα en su carácter de ψυχή (propio de los animales). En el momento de la concepción hasta el nacimiento el πνεῦμα sigue siendo "naturaleza", es decir "aliento" o "hálito vital" que se ha transformado a partir del semen y que se ha desarrollado metódicamente desde su comienzo hasta su fin. Según la embriología de Hierocles, cuando llega el momento del nacimiento el πνεῦμα como naturaleza se hace más tenue o sutil y se transforma en "alma", y así se adapta al medio ambiente (1.5-22). Ésta es la explicación biológica de cómo se adapta el animal al medio ambiente. Para una explicación detallada de la embriología estoica cf. Bastianini-Long 1992: 368-373.

**13-14** αἰσθάνεται ἑαυτοῦ Un sinónimo de συναισθάνεσθαι ἑαυτοῦ (cf. 4.58; véase también *infra* 33-35 y Bastianini-Long 1992: 386). Otra expresión equivalente en nuestro texto para dar cuenta de la "percepción o consciencia de sí" o de otra cosa es ἀντίληψιν ἔχειν (cf. *infra* líneas 70-71: τὰ ζῷια καὶ τῶν ... ἀσθενειῶν καὶ δυνάμεων ἀντίληψιν ἔχειν. Sobre la terminología de Hierocles ver Bastianini-Long 1992: 399-400).

**83-84** ἀντιληπτικῶς εἶχε τὰ ζῷια ... γενομένου Para la continuación de este texto cf. nuestro capítulo **13**, texto **13.10**.

**104-106** δῆλον ὅτι ... πρὶν τῶν ἑτέρων τινὸς ἀντιλαβέσθαι, ἑαυτῆς αἰσθάνοιτο La percepción de sí mismo es lógicamente anterior a la percepción de las demás cosas. Puede tratarse de un argumento estoico en contra del escepticismo académico que sostenía –en contra de lo que afirma Crisipo en nuestro texto **22.7**– que, al eliminar el asentimiento y la cognición, no podía haber αἴσθησις ni ἀντίληψις de lo que es familiar o apropiado (cf. Ioppolo 1986: 176, n.38). Para una versión un poco más detallada de la polémica entre estoicos y escépticos sobre este asunto cf. Cicerón, *Acad*. 2.25-26 y Ioppolo 1986: 177-178.

**110-111** τὸ πιθανὸν ἴσχει ... περὶ τῆς φαντασίας καὶ τούτωι συγκατατίθεται El argumento claramente evoca la psicología estoica de la acción (para la cual cf. nuestro capítulo **24** y los textos allí discutidos). Véase también el final de este texto, líneas 140-141.

**119** οὐδὲ Μαργείτης ὤν Margites es un personaje de estupidez proverbial (cf. capítulo **13**, texto **13.10**, nota a la línea 40).

**140-141** μήτ' ἀκοῦσαι ... ἀναιρέσεως αὐτῶν λαμβάνει cf. *supra* líneas 110-111.

## 22.6 Porfirio, *De abstinentia*, 3.19-20 (*SVF* 1.197; LS 54P)

οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῖς ζῴοις τὰ φυτὰ παραβάλλειν κομιδῇ βίαιον. τὰ μὲν γὰρ αἰσθάνεσθαι πέφυκε καὶ ἀλγεῖν καὶ φοβεῖσθαι καὶ βλάπτεσθαι, διὸ καὶ ἀδικεῖσθαι· τοῖς δὲ οὐθέν ἐστιν αἰσθητόν, οὕτως δὲ οὐδὲ ἀλλότριον οὐδὲ κακὸν οὐδὲ βλάβη τις οὐδὲ ἀδικία. καὶ γὰρ οἰκειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως ἀρχὴ τὸ αἰσθάνεσθαι. τὴν δὲ οἰκείωσιν ἀρχὴν τίθενται δικαιοσύνης οἱ ἀπὸ Ζήνωνος. πῶς δὲ οὐκ ἄλογον πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων ἐπ' αἰσθήσει μόνον ζῶντας ὁρῶντας, νοῦν δὲ καὶ λόγον οὐκ ἔχοντας, πολλοὺς δὲ πάλιν ὠμότητι καὶ θυμῷ καὶ πλεονεξίᾳ τὰ φοβερώτατα τῶν θηρίων ὑπερβεβληκότας, παιδοφόνους καὶ πατροκτόνους, τυράννους καὶ βασιλέων ὑπουργούς, πρὸς μὲν τούτους οἴεσθαι δίκαιόν τι εἶναι ἡμῖν, πρὸς δὲ τὸν ἀροτῆρα βοῦν καὶ τὸν σύντροφον κύνα καὶ τὰ γάλακτι μὲν τρέφοντα, κουρᾷ δὲ κοσμοῦντα θρέμματα μηδὲν εἶναι, πῶς οὐ παραλογώτατόν ἐστιν; ἀλλ' ἐκεῖνο νὴ Δία τοῦ Χρυσίππου πιθανὸν ἦν, ὡς ἡμᾶς αὐτῶν καὶ ἀλλήλων οἱ θεοὶ χάριν ἐποιήσαντο, ἡμῶν δὲ τὰ ζῷα, συμπολεμεῖν μὲν ἵππους καὶ συνθηρεύειν κύνας, ἀνδρείας δὲ γυμνάσια παρδάλεις καὶ ἄρκτους καὶ λέοντας.

**14** οἴεσθαι δίκαιόν τι εἶναι R : οἴεσθαι εἶναι τὸ δίκαιόν coni. Fogerolles **18** ἢ vel ἣ codd. : corr. Duebner / αὐτῶν codd. : corr. Herch

22.7 Plutarco, *SR* 1038B-C (*SVF* SVF 2.724; 3.179. LS 57E)

κατὰ ταὐτὰ δὲ τῷ μὲν ἀστείῳ ἀλλότριον οὐδὲν τῷ δὲ φαύλῳ οὐδὲν οἰκεῖόν ἐστιν, ἐπειδὴ τὸ μὲν ἀγαθὸν τὸ δὲ κακόν ἐστιν αὐτῶν'. πῶς οὖν ἀποκναίει πάλιν ἐν παντὶ βιβλίῳ φυσικῷ νὴ Δία καὶ ἠθικῷ γράφων ὡς οἰκειούμεθα πρὸς αὐτοὺς εὐθὺς γενόμενοι καὶ τὰ μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν'; ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ Δικαιοσύνης καὶ τὰ θηρία φησὶ συμμέτρως τῇ χρείᾳ τῶν ἐκγόνων ᾠκειῶσθαι πρὸς αὐτά, πλὴν τῶν ἰχθύων· αὐτὰ γὰρ τὰ κυήματα τρέφεται δι' αὐτῶν'. ἀλλ' οὔτ' αἴσθησίς ἐστιν οἷς μηδὲν αἰσθητὸν οὔτ' οἰκείωσις οἷς μηδὲν οἰκεῖον· ἡ γὰρ οἰκείωσις αἴσθησις ἔοικε τοῦ οἰκείου καὶ ἀντίληψις εἶναι.

**1** ταῦτα –dvz : κατ' ταὐτὰ cet. codd. **2** οἰκεῖον οὐδέν g **4** νὴ Δία Rieske, Cherniss : <τὰ> ἴδια Bury: ἰδίᾳ cet. codd. **8** ὠκειώσασθαι g : ὠκειῶσαι dvz : ᾠκειῶσθαι Cherniss / αὐτούς d, v : αὐτά Cherniss

**1-3** κατὰ ταὐτὰ δὲ … ἐπειδὴ τὸ μὲν ἀγαθὸν τὸ δὲ κακόν ἐστιν αὐτῶν Según Plutarco, estas son palabras textuales de Crisipo. "Civilizado" (ἀστεῖος) y "vil" (φαῦλος) son los términos con que se designa al sabio y al ignorante, respectivamente, los dos tipos morales antitéticos distinguidos por los estoicos. Aunque ἀστεῖος y φαῦλος tienen el sentido primario de "urbano" o "citadino" y de "ordinario" o "rústico", respectivamente, en el uso estoico habitual estas palabras tienen una clara connotación moral (cf. Filón, *QOP* 59-60; *SVF* 2.362-363).

**11-12** ἡ γὰρ οἰκείωσις αἴσθησις … ἀντίληψις εἶναι Sobre estas líneas véase Ioppolo 1986: 175-176. Striker sugiere que Plutarco no está citando una definición estoica, sino explicando cómo entiende el término (cf. su 1983: 145, n.2). Es cierto que el pasaje se encuentra en un contexto polémico en el que Plutarco, además de explicar cómo entiende el término οἰκείωσις, está tratando de desacreditar la posición de Crisipo. Sin embargo, como es obvio en el pasaje de Hierocles (texto **22.5**), los términos αἴσθησις y ἀντίληψις (así como sus correspondientes verbos: αἰσθάνομαι y ἀντιλαμβάνομαι) son usados como sinónimos y la οἰκείωσις es caracterizada por Hierocles como una percepción, captación o consciencia de lo familiar a uno mismo. Siendo esto así, al menos la terminología y el contenido de lo que cita Plutarco debe proceder de una fuente genuinamente estoica.

## 22.8 Plutarco, *De amore prolis*, 495B-C

Αλλ' οὔτ' ἀληθὴς ὁ λόγος οὔτ' ἄξιος ἀκούειν. ἡ γὰρ φύσις ὥσπερ ἐν φυτοῖς ἀγρίοις οἷον οἰνάνθαις ἐρινεοῖς κοτίνοις ἀρχὰς ἀπέπτους καὶ ἀτελεῖς ἡμέρων καρπῶν ἐνέφυσεν, οὕτω τοῖς μὲν ἀλόγοις τὸ πρὸς τὰ ἔγγονα φιλόστοργον ἀτελὲς καὶ οὐ διαρκὲς πρὸς δικαιοσύνην οὐδὲ τῆς χρείας πορρωτέρω προερχόμενον ἔδωκεν, ἄνθρωπον δέ, λογικὸν καὶ πολιτικὸν ζῷον, ἐπὶ δίκην καὶ νόμον εἰσάγουσα καὶ θεῶν τιμὰς καὶ πόλεων ἱδρύσεις καὶ φιλοφροσύνην, γενναῖα καὶ καλὰ καὶ φερέκαρπα τούτων σπέρματα παρέσχε τὴν πρὸς τὰ ἔγγονα χάριν καὶ ἀγάπησιν, ἀκολουθοῦσαν ταῖς πρώταις ἀρχαῖς·

**1** ἄξιον codd. : corr. Reiske **4** εἶναι φύσιν codd. : ἐνέφυσεν corr. Reiske **10-11** ἀκολουθοῦσα codd. : corr. Wilamowitz

**1** Αλλ' οὔτ' ἀληθὴς ὁ λόγος οὔτ' ἄξιος ἀκούειν Se refiere al argumento, presumiblemente de Epicuro, que se encuentra inmediatamente antes de este pasaje, según el cual los padres aman a sus hijos y estos a sus padres por una suerte de interés mutuo puramente utilitario (cf. 494F-495A= Epicuro, Frag. 527 Us.). Véase también Plutarco, *Col.* 1123A (Epicuro, Frag. 528 Us.).

**4-5** τὸ πρὸς τὰ ἔγγονα φιλόστοργον Sobre la φιλοστοργία cf. Epicteto, *Diss.* 1.11.



**6-7** ἄνθρωπον δέ, λογικὸν καὶ πολιτικὸν ζῷον Dos pasajes paralelos pueden verse en Estobeo, *Ecl.* 2.59, 6 y, especialmente, Plutarco, *SR* 1033E.

## 22.9 Cicerón, *De fin.* 5.24

Omne animal se ipsum diligit ac, simul et ortum est, id agit, se ut conservet, quod hic ei primus ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur, se ut conservet atque ita sit affectum. Ut optime, secundum naturam affectum esse possit. Hanc initio institutionem confusam habet et incertam, ut tantum modo se tueatur, qualecumque sit, sed nec quid sit nec quid possit nec quid ipsius natura sit intellegit. Cum autem processit paulum et quatenus quidquid se attingat ad seque pertineat perspicere coepit, tum sensim incipit progredi seseque agnoscere et intellegere quam ob causam habeat eum, quem diximus, animi appetitum coeptatque et ea, quae naturae sentit apta, appetere et propulsare contraria. Ergo omni animali illud, quod appetiti positum est in eo, quod naturae est accommodatum.

**1** simul et RBENV Schiche : simul ut P Martha / se ut se ut RPNV Schiche : ut se BE, Martha **6** quidquid codd. Madvig, Schiche : quidque Baiter, Martha

## 22.10 Cicerón, *De fin.* 3.62-66 (*FDS* 1000; LS 57F)

[62] Pertinere autem ad rem arbitrantur intellegi natura fieri ut liberi a parentibus amentur. a quo initio profectam communem humani generis societatem persequimur. quod primum intellegi debet figura membrisque corporum, quae ipsa declarant procreandi a natura habitam esse rationem. neque vero haec inter se congruere possent, ut natura et procreari vellet et diligi procreatos non curaret. atque etiam in bestiis vis naturae perspici potest; quarum in fetu et in educatione laborem cum cernimus, naturae ipsius vocem videmur audire. quare <ut> perspicuum est natura nos a dolore abhorrere, sic apparet a natura ipsa, ut eos, quos genuerimus, amemus, inpelli. [63] ex hoc nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri. ut enim in membris alia sunt tamquam sibi nata, ut oculi, ut aures, alia etiam ceterorum membrorum usum adiuvant, ut crura, ut manus, sic inmanes quaedam bestiae sibi solum natae sunt, at illa, quae in concha patula pina dicitur, isque, qui enat e concha, qui, quod eam custodit, pinoteres vocatur in eandemque cum se recepit includitur, ut videatur monuisse ut caveret, itemque formicae, apes, ciconiae aliorum etiam causa quaedam faciunt. multo haec coniunctius homines. itaque natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates. [64] mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unum quemque nostrum eius mundi esse partem; ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus. ut enim leges omnium salutem singulorum saluti anteponunt, sic vir bonus et sapiens et legibus parens et civilis officii non ignarus utilitati omnium plus quam unius alicuius aut suae consulit. [...] [65] ex hac animorum affectione testamenta commendationesque morientium natae sunt. quodque nemo in summa solitudine vitam agere velit ne cum infinita quidem voluptatum abundantia, facile intellegitur nos ad coniunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos. Inpellimur autem natura, ut prodesse velimus quam plurimis in primisque docendo rationibusque prudentiae tradendis. [66] itaque non facile est invenire qui quod sciat ipse non tradat alteri; ita non solum ad discendum propensi sumus, verum etiam ad docendum. [...] Quem ad modum igitur membris utimur prius, quam didicimus, cuius ea causa utilitatis habeamus, sic inter nos natura ad civilem communitatem coniuncti et consociati sumus. quod ni ita se haberet, nec iustitiae ullus esset nec bonitati locus. [67] Et quo modo hominum inter homines iuris esse vincula putant, sic homini nihil iuris esse cum bestiis. praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem

communitatis et societatis suae, ut bestiis homines uti ad utilitatem suam possint sine iniuria. Quoniamque ea natura esset hominis, ut ei cum genere humano quasi civile ius intercederet, qui id conservaret, eum iustum, qui migraret, iniustum fore. sed quem ad modum, theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest eius esse eum locum, quem quisque occuparit, sic in urbe mundove communi non adversatur ius, quo minus suum quidque cuiusque sit.

**7** ut add. Manuzio **15** coniunctius homines Madvig : coniunctio est hominis codd.

**22.11 Epicteto, *Diss.* 1.19.11-15**

Τοῦτο οὐκ ἔστιν φίλαυτον· γέγονε γὰρ οὕτως τὸ ζῷον· αὑτοῦ ἕνεκα πάντα ποιεῖ. καὶ γὰρ ὁ ἥλιος αὑτοῦ ἕνεκα πάντα ποιεῖ καὶ τὸ λοιπὸν αὐτὸς ὁ Ζεύς. ἀλλ' ὅταν θέλῃ εἶναι Ὑέτιος καὶ Ἐπικάρπιος καὶ πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, ὁρᾷς ὅτι τούτων τῶν ἔργων καὶ τῶν προσηγοριῶν οὐ δύναται τυχεῖν, ἂν μὴ εἰς τὸ κοινὸν ὠφέλιμος ᾖ. καθόλου τε τοιαύτην <τὴν> φύσιν τοῦ λογικοῦ ζῴου κατεσκεύασεν, ἵνα μηδενὸς τῶν ἰδίων ἀγαθῶν δύνηται τυγχάνειν, <ἂν> μή τι εἰς τὸ κοινὸν ὠφέλιμον προσφέρηται. οὕτως οὐκέτι ἀκοινώνητον γίνεται τὸ πάντα αὑτοῦ ἕνεκα ποιεῖν. ἐπεὶ τί ἐκδέχῃ; ἵνα τις ἀποστῇ αὑτοῦ καὶ τοῦ ἰδίου συμφέροντος; καὶ πῶς ἔτι μία καὶ ἡ αὐτὴ ἀρχὴ πᾶσιν ἔσται ἡ πρὸς αὑτὰ οἰκείωσις;

**1-2** οὕτως· τὸ ζῷον· αὐτοῦ S **3** λυπηρὸν S **4** θέλει S **7** <τὴν> suppl. Cor. **9** <ἂν> suppl. Trinc. Cor. **12** αὐτοῦ S **13** πᾶσίν ἐστιν s

**22.12 Epicteto, *Diss.* 2.22.1-5**

Περὶ ἅ τις ἐσπούδακεν, φιλεῖ ταῦτα εἰκότως. μή τι οὖν περὶ τὰ κακὰ ἐσπουδάκασιν οἱ ἄνθρωποι; οὐδαμῶς. ἀλλὰ μή τι περὶ τὰ μηδὲν πρὸς αὐτούς; οὐδὲ περὶ ταῦτα. ὑπολείπεται τοίνυν περὶ μόνα τὰ ἀγαθὰ ἐσπουδακέναι αὐτούς· εἰ δ' ἐσπουδακέναι, καὶ φιλεῖν ταῦτα. ὅστις οὖν ἀγαθῶν ἐπιστήμων ἐστίν, οὗτος ἂν καὶ φιλεῖν εἰδείη· ὁ δὲ μὴ δυνάμενος διακρῖναι τὰ ἀγαθὰ ἀπὸ τῶν κακῶν καὶ τὰ οὐδέτερα ἀπ' ἀμφοτέρων πῶς ἂν ἔτι οὗτος φιλεῖν δύναιτο; τοῦ φρονίμου τοίνυν ἐστὶ μόνου τὸ φιλεῖν.

Καὶ πῶς; φησίν· ἐγὼ γὰρ ἄφρων ὢν ὅμως φιλῶ μου τὸ παιδίον.

**1** ἐσπούδακε S corr.

**22.13 Epicteto, *Diss.* 2.22.15-21**

Καθόλου γὰρ – μὴ ἐξαπατᾶσθε – πᾶν ζῷον οὐδενὶ οὕτως ᾠκείωται ὡς τῷ ἰδίῳ συμφέροντι. ὅ τι ἂν οὖν πρὸς τοῦτο φαίνηται αὐτῷ ἐμποδίζειν, ἄν τ' ἀδελφὸς ᾖ τοῦτο ἄν τε πατὴρ ἄν τε τέκνον ἄν τ' ἐρώμενος ἄν τ' ἐραστής, μισεῖ, προβάλλεται, καταρᾶται. οὐδὲν γὰρ οὕτως φιλεῖν πέφυκεν ὡς τὸ αὑτοῦ συμφέρον· τοῦτο πατὴρ καὶ ἀδελφὸς καὶ συγγενεῖς καὶ πατρὶς καὶ θεός. ὅταν γοῦν εἰς τοῦτο ἐμποδίζειν ἡμῖν οἱ θεοὶ δοκῶσιν, κἀκείνους λοιδοροῦμεν καὶ τὰ ἱδρύματα αὐτῶν καταστρέφομεν καὶ τοὺς ναοὺς ἐμπιπρῶμεν, ὥσπερ Ἀλέξανδρος ἐκέλευσεν ἐμπρησθῆναι τὰ Ἀσκλήπεια ἀποθανόντος τοῦ ἐρωμένου. διὰ τοῦτο ἂν μὲν ἐν ταὐτῷ τις θῇ τὸ συμφέρον καὶ τὸ ὅσιον καὶ τὸ καλὸν καὶ πατρίδα καὶ γονεῖς καὶ φίλους, σῴζεται ταῦτα πάντα· ἂν δ' ἀλλαχοῦ μὲν τὸ συμφέρον, ἀλλαχοῦ δὲ τοὺς φίλους καὶ τὴν πατρίδα καὶ τοὺς συγγενεῖς καὶ αὐτὸ τὸ δίκαιον, οἴχεται πάντα ταῦτα καταβαρούμενα ὑπὸ τοῦ συμφέροντος. ὅπου γὰρ ἂν τὸ 'ἐγὼ' καὶ τὸ 'ἐμόν', ἐκεῖ ἀνάγκη ῥέπειν τὸ ζῷον· εἰ ἐν σαρκί, ἐκεῖ τὸ κυριεῦον εἶναι· εἰ ἐν προαιρέσει, ἐκεῖ[νο] εἶναι· εἰ ἐν τοῖς ἐκτός, ἐκεῖ[νο]. εἰ τοίνυν ἐκεῖ εἰμι ἐγώ, ὅπου ἡ προαίρεσις, οὕτως μόνως καὶ φίλος ἔσομαι οἷος δεῖ καὶ υἱὸς καὶ πατήρ. τοῦτο γάρ μοι συνοίσει τηρεῖν τὸν πιστόν, τὸν αἰδήμονα, τὸν ἀνεκτικόν, τὸν ἀφεκτικὸν καὶ συνεργητικόν, φυλάσσειν τὰς σχέσεις. ἂν δ' ἀλλαχοῦ μὲν ἐμαυτὸν θῶ, ἀλλαχοῦ δὲ τὸ καλόν, οὕτως ἰσχυρὸς γίνεται ὁ Ἐπικούρου λόγος, ἀποφαίνων ἢ μηδὲν εἶναι τὸ καλὸν ἢ εἰ ἄρα τὸ ἔνδοξον.



**2** οἰκείωται S : corr. s **6** αὐτοῦ S **7** συγγενὴς $S_a$ **8** δοκῶσι S corr. **9** ἱδρυμένα τὰ S **10** ἐμπιπράμεν S pr. **11** ἐμπρισθῆναι S / 'ασκληπεῖα S **18** ἂν <ᾖ> s **19-20** ἐκεῖνο εἶναι *et* **20** ἐκτός, ἐκεῖνο S corr. *Upt.* **22-23** τηρεῖν· τὸν S : corr. ed. Bas.

**27** τὸ ἔνδοξον Ésta es la única vez que aparece esta palabra en las *Diss.* y, a diferencia de lo que ocurre en Aristóteles (*Top.* 100a20-30; 100b21-23 *et passim*), no parece tener un valor técnico especial. El otro pasaje en el que aparece el término es *Ench.* 51, 2-3: "si [uno] se encuentra con algo doloroso o placentero, glorioso o no glorioso, recuerda que el momento de la competencia es ahora y que ya están presentes los juegos Olímpicos, y que ya no es posible dilatar [las cosas] y que depende de un solo día y una sola acción si se pierde o conserva tu progreso moral" (ἀπόλλυται προκοπὴ καὶ σῴζεται).

**22.14 Porfirio, *De abstinentia* 1.7, 6-13 (LS 22M)**

τάχα μὲν καὶ φυσικῆς τινὸς οἰκειώσεως ὑπαρχούσης τοῖς ἀνθρώποις πρὸς ἀνθρώπους διὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς μορφῆς καὶ τῆς ψυχῆς εἰς τὸ μὴ προχείρως φθείρειν τὸ τοιοῦτον ζῷον ὥσπερ ἕτερόν τι τῶν συγκεχωρημένων· οὐ μὴν ἀλλὰ τήν γε πλείστην αἰτίαν τοῦ δυσχερανθῆναι τοῦτο καὶ ἀνόσιον ἐπιφημισθῆναι τὸ μὴ συμφέρειν εἰς τὴν ὅλην τοῦ βίου σύστασιν ὑπολαβεῖν.

Porfirio está explicando la posición epicúrea sobre el homicidio; aunque no está haciendo una exposición puntual de la οἰκείωσις estoica, parece darla por supuesta: constituye un acto impío matar a otro hombre porque hay una relación de parentesco o familiaridad entre los seres humanos, no porque el asesinato no fuera de provecho para la constitución o estructura general de la vida humana, como parecen haber pensado los epicúreos.

**22.15 Galeno, *PHP* 5.4, 316, 28-320, 28 (*SVF* 3.229a)**

οὐ μὴν ἀκολουθεῖ γε ταῦτα τοῖς Χρυσίππου δόγμασιν, ὥσπερ οὐδὲ τῷ μηδεμίαν οἰκείωσιν εἶναι φύσει πρὸς ἡδονὴν ἢ ἀλλοτρίωσιν πρὸς πόνον. ᾄττει μὲν γὰρ ἀδιδάκτως ἅπαντα τὰ παιδία πρὸς τὰς ἡδονάς, ἀποστρέφεται δὲ καὶ φεύγει τοὺς πόνους. ὁρῶμεν δ' αὐτὰ καὶ θυμούμενα καὶ λακτίζοντα καὶ δάκνοντα καὶ νικᾶν ἐθέλοντα καὶ κρατεῖν τῶν τοιούτων,

ὥσπερ ἔνια τῶν ζῴων, οὐδενὸς ἄθλου προβαλλομένου παρὰ τὸ νικᾶν αὐτό. φαίνεται δ' ἐναργῶς τὸ τοιοῦτον ἐπ' ὀρτύγων καὶ ἀλεκτρυόνων καὶ περδίκων ἰχνεύμονός τε καὶ ἀσπίδος [τε] καὶ κροκοδείλου καὶ μυρίων ἑτέρων.

οὕτως οὖν οἰκειοῦσθαι καὶ τὰ παιδία φαίνεται καὶ πρὸς ἡδονὴν καὶ πρὸς νίκην, ὥσπερ ὕστερόν ποτε δείκνυσιν, ἐπειδὰν προβαίνῃ κατὰ τὴν ἡλικίαν, ὅτι πρὸς τὸ καλὸν ἔχει τινὰ φυσικὴν οἰκείωσιν. αἰδεῖται γοῦν ἁμαρτάνοντα προϊούσης αὐτοῖς τῆς ἡλικίας καὶ χαίρει τοῖς καλοῖς ἔργοις καὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἀντιποιεῖται καὶ πράττει πολλὰ κατὰ τὰς τῶν ἀρετῶν τούτων ἐννοίας, ἔμπροσθεν, ἡνίκα ἦν ἔτι σμικρά, κατὰ πάθος ζῶντα καὶ τῶν ἐκ τοῦ λόγου προσταγμάτων οὐδεμίαν φροντίδα ποιούμενα.

τριῶν οὖν τούτων ἡμῖν οἰκειώσεων ὑπαρχουσῶν φύσει καθ' ἕκαστον τῶν μορίων τῆς ψυχῆς εἶδος, πρὸς μὲν τὴν ἡδονὴν διὰ τὸ ἐπιθυμητικόν, πρὸς δὲ τὴν νίκην διὰ τὸ θυμοειδές, πρὸς δὲ τὸ καλὸν διὰ τὸ λογιστικόν, Ἐπίκουρος μὲν τὴν τοῦ χειρίστου μορίου τῆς ψυχῆς οἰκείωσιν ἐθεάσατο μόνην, ὁ δὲ Χρύσιππος τὴν τοῦ βελτίστου, φάμενος ἡμᾶς οἰκειοῦσθαι πρὸς μόνον τὸ καλόν, ὅπερ εἶναι δηλονότι καὶ ἀγαθόν. ἁπάσας δὲ τὰς τρεῖς οἰκειώσεις θεάσασθαι μόνοις τοῖς παλαιοῖς ὑπῆρξε φιλοσόφοις.

ἐάσας οὖν τὰς δύο ὁ Χρύσιππος εἰκότως ἀπορεῖ περὶ τῆς κατὰ τὴν κακίαν γενέσεως οὔτ' αἰτίαν ἔχων εἰπεῖν αὐτῆς οὔτε τρόπους τῆς συστάσεως οὔθ' ὅπως ἁμαρτάνει τὰ παιδία δυνάμενος ἐξευρεῖν, ἅπερ εὐλόγως οἶμαι πάντα καὶ ὁ Ποσειδώνιος αὐτοῦ καταμέμφεται καὶ ἐλέγχει. εἰ γὰρ δὴ πρὸς τὸ καλὸν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ᾠκείωται τὰ παιδία, τὴν κακίαν οὐκ ἔνδοθεν οὐδ' ἐξ ἑαυτῶν ἀλλ' ἔξωθεν μόνον ἐχρῆν αὐτοῖς ἐγγίγνεσθαι.

ἀλλὰ μὴν ὁρᾶταί γε, κἂν χρηστοῖς ἔθεσιν ἐντρέφηται καὶ προσηκόντως παιδεύηται, πάντως ἐξαμαρτάνοντά τι, καὶ τοῦτ' αὐτὸ καὶ ὁ Χρύσιππος ὁμολογεῖ. καίτοι γ' ἐνῆν αὐτῷ ὑπεριδόντι τῶν ἐναργῶς φαινομένων αὐτὸ μόνον ὁμολογῆσαι τὸ ταῖς ἰδίαις ὑποθέσεσιν ἀκόλουθον, εἰ καλῶς ἀχθείη τὰ παιδία, πάντως αὐτὰ φάσκοντι σοφοὺς ἄνδρας γενήσεσθαι τοῦ χρόνου προϊόντος. ἀλλ' οὐκ ἐτόλμησε τοῦτό γε καταψεύσασθαι τῶν φαινομένων, ἀλλὰ κἂν ὑπὸ φιλοσόφῳ τρέφηται μόνῳ καὶ μηδὲν μήτε θεάσηται μήτ' ἀκούσῃ πώποτε παράδειγμα κακίας, ὅμως οὐκ ἐξ ἀνάγκης αὐτὰ φιλοσοφήσειν· διττὴν γὰρ εἶναι τῆς διαστροφῆς τὴν αἰτίαν, ἑτέραν μὲν ἐκ κατηχήσεως τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἐγγιγνομένην, ἑτέραν δὲ ἐξ αὐτῆς τῶν πραγμάτων τῆς φύσεως. ἐγὼ δὲ ὑπὲρ ἑκατέρας αὐτῶν ἀπορῶ καὶ πρώτης γε τῆς ἐκ τῶν πέλας γιγνομένης. καὶ γὰρ διὰ τί θεασάμενα καὶ ἀκούσαντα παράδειγμα κακίας οὐχὶ μισεῖ τοῦτο καὶ φεύγει τῷ μηδεμίαν



οἰκείωσιν ἔχειν πρὸς αὐτό, θαυμάζειν ἐπέρχεταί μοι, καὶ πολὺ δὴ μᾶλλον ἐπειδὰν μήτε θεασάμενα μήτ' ἀκούσαντα πρὸς αὐτῶν τῶν πραγμάτων ἐξαπατηθῇ.

τίς γὰρ ἀνάγκη τοὺς παῖδας ὑπὸ μὲν τῆς ἡδονῆς ὡς ἀγαθοῦ δελεάζεσθαι μηδεμίαν οἰκείωσιν ἔχοντας πρὸς αὐτήν, ἀποστρέφεσθαι δὲ καὶ φεύγειν τὸν πόνον εἴπερ μὴ καὶ πρὸς τοῦτον ἠλλοτρίω<ν>ται φύσει;

τίς δ' ἀνάγκη πρὸς μὲν τοὺς ἐπαίνους καὶ τὰς τιμὰς ἴεσθαί τε καὶ χαίρειν αὐτοῖς, ἄχθεσθαι δὲ καὶ φεύγειν τούς τε ψόγους καὶ τὰς ἀτιμίας, εἴπερ μὴ καὶ πρὸς ταῦτα φύσει τινὰ ἔχουσιν οἰκείωσίν τε καὶ ἀλλοτρίωσιν;

εἰ γὰρ μὴ ταῖς φωναῖς,

ἀλλὰ τῇ γε δυνάμει τῶν λεγομένων ὁμολογεῖν ἔοικεν ὁ Χρύσιππος ὡς ἔστιν οἰκείωσίς τέ τις ἡμῖν καὶ ἀλλοτρίωσις φύσει πρὸς ἕκαστον τῶν εἰρημένων. ἐπειδὰν γὰρ λέγῃ τὰς περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ἐγγίνεσθαι τοῖς φαύλοις διαστροφὰς διά τε τὴν πιθανότητα τῶν φαντασιῶν καὶ τὴν κατήχησιν, ἐρωτητέον αὐτὸν τὴν αἰτίαν δι' ἣν ἡδονὴ μὲν ὡς ἀγαθὸν ἀλγηδὼν δ' ὡς κακὸν πιθανὴν προβάλλουσι φαντασίαν. οὕτως δὲ καὶ διὰ τί τὴν μὲν νίκην τὴν [ἐν] Ὀλυμπίασιν καὶ τὴν τῶν ἀνδριάντων ἀνάθεσιν ἐπαινούμενά τε καὶ μακαριζόμενα πρὸς τῶν πολλῶν ἀκούοντες ὡς ἀγαθά, περὶ δὲ τῆς ἥττης τε καὶ τῆς ἀτιμίας ὡς κακῶν, ἑτοίμως πειθόμεθα; καὶ γὰρ καὶ ταῦθ' ὁ Ποσειδώνιος μέμφεται καὶ δεικνύναι πειρᾶται πασῶν τῶν ψευδῶν ὑπολήψεων τὰς αἰτίας ἐν μὲν τῷ θεωρητικῷ <γίγνεσθαι δι' ἀμαθίας, ἐν δὲ τῷ πρακτικῷ> διὰ τῆς παθητικῆς ὁλκῆς, προηγεῖσθαι

δ' αὐτῆς τὰς ψευδεῖς δόξας ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν [τὴν] τοῦ λογιστικοῦ·

γεννᾶσθαι γὰρ τῷ ζῴῳ τὴν ὁρμὴν ἐνίοτε μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ λογιστικοῦ κρίσει, πολλάκις δ' ἐπὶ τῇ κινήσει τοῦ παθητικοῦ.

**2** οὔτε το HL: corr. Müller **7** προβαλλομένου M: προκαλεῖ μὲν ου L**10** τε om. Ald. **27** οἰκειοῦσθαι BChK : οἰκειῶσθα MA : ᾠκειῶσθαι Müller **30** ἅτε pro ἐάσας L **35** λέγει pro ἐλέγχει L **39** τε pro γε L **40** προσήκοντας L **41-42** γέγονεν pro γ' ἐνῆν Λ **42** ἐναργῆ ABCh / φωνουμένων pro φαινομένων M **52** αὐτῶν L **54** διὰ]ἰδία L **62** ἠλλοτρίωται HL : ἠλλοτρίω<ν>ται corr. Müller **63** ἴεσθαι HL : ἴεσθα corr. De Lacy : ἥδεσθαι Ald. **68** τῶν λεγομένων om. L **71** ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ L : καὶ κακῶν del. Müller **74** προβαλλούσῃ φαντασίᾳ L **75** ἐν 'ολυμπιάσι(ν) HL : corr. Charitonides **77** κακὰ HL : ἀγαθά corr. Müller **81** θεωρηματικῷ L / σκέμματι γινομένων διὰ τῆς τῶν ὄντων οὐχ ἱκανῆς ἐμπειρίας, ἐν δὲ τῷ πρακτικῷ add. Pohlenz : <γίγνεσθαι δι' ἀμαθίας, ἐν δὲ τῷ πρακτικῷ> add. De Lacy : σκέμματι γινομένων διὰ τῆς ἀμαθίας, ἐν δὲ τῷ πρακτικῷ Edelstein **83** ἀσθενήσαν L : ἀσθενήσαντας H : ἀσθενήσαντος De Lacy / post κρίσιν add. τὴν H **85** τῶν ζώων L

**12-14** οἰκειοῦσθαι καὶ ... ἔχει τινὰ φυσικὴν οἰκείωσιν Ésta parece ser una tesis del estoico Posidonio (cf. Frag.158; 160 EK), pero probablemente también fue propia del estoicismo antiguo (cf. Estobeo, *Ecl.* 2.62, 7-14; 2.107, 16-108, 3; Calcidio, *In Tim.* 165 (**26.12**); *SVF* 3.229 y nuestro capítulo **26**).

**18-20** ἔμπροσθεν, κατὰ πάθος … φροντίδα ποιούμενα Cf. Posidonio, Frag. 31 (EK).

**50-52** διττὴν γὰρ εἶναι τῆς διαστροφῆς ... ἐκ κατηχήσεως ἑτέραν δὲ ἐξ αὐτῆς τῶν πραγμάτων τῆς φύσεως Hay varios pasajes paralelos que confirman que este argumento fue efectivamente usado por los estoicos antiguos (particularmente Crisipo; cf. capítulo **26**, texto **26.1**): "El animal racional se pervierte, a veces por la persuasión de las ocupaciones exteriores, a veces por la instrucción de los allegados, porque la naturaleza proporciona tendencias incontrovertibles" (ἀφορμὰς … ἀδιαστρόφους). "Incontrovertibles" o

"inapartables" (ἀδιαστρόφους) tiene el sentido de "incorruptibles". Véase también Orígenes, *DPR* 3.1.3 (incluido en *SVF* 2.988), quien enfatiza el hecho de que "en la naturaleza de la razón hay tendencias a contemplar lo bello y lo feo" y que, "siguiendo tales tendencias contemplamos lo bello y lo feo (en sentido moral, no estético), y elegimos (αἱρούμεθα) lo bello y desechamos (ἐκκλίνομεν) lo feo". Es decir, la naturaleza es, en sí misma, incorruptible y, de acuerdo a la tesis estoica de la familiaridad, proporciona "tendencias", "inclinaciones" (o incluso "puntos de partida": ἀφορμαί) incorruptibles o inmodificables. La tesis de "doble causa de la perversión" puede estar inspirada en Platón, *Rep*. 431A7-8 (ὅταν δὲ ὑπὸ τροφῆς κακῆς ἤ τινος ὁμιλίας κρατηθῇ). Para una discusión del texto **26.1** (citado al comienzo de esta nota) y de este texto de Galeno cf. Graver 2007: 154-155.

## 22.16 Musonio Rufo, *Dissert.* 3, 1-20

Ἐπεὶ δ' ἐπύθετό τις αὐτοῦ, εἰ καὶ γυναιξὶ φιλοσοφητέον, οὕτω πως ἤρξατο διδάσκειν ὡς φιλοσοφητέον αὐταῖς. Λόγον μέν, ἔφη, τὸν αὐτὸν εἰλήφασι παρὰ θεῶν αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν, ᾧ τε χρώμεθα πρὸς ἀλλήλους καὶ καθ' ὃν διανοούμεθα περὶ ἑκάστου πράγματος, <εἰ> ἀγαθὸν ἢ κακόν ἐστι, καὶ καλὸν ἢ αἰσχρόν. ὁμοίως δὲ καὶ αἰσθήσεις τὰς αὐτὰς ἔχει τὸ θῆλυ τῷ ἄρρενι, ὁρᾶν, ἀκούειν, ὀσφραίνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα. ὁμοίως δὲ καὶ μέρη σώματος τὰ αὐτὰ ὑπάρχει ἑκατέρῳ, καὶ οὐδὲν θατέρῳ πλέον. ἔτι δὲ ὄρεξις καὶ οἰκείωσις φύσει πρὸς ἀρετὴν οὐ μόνον γίνεται τοῖς ἀνδράσιν, ἀλλὰ καὶ γυναιξίν· οὐδὲν γὰρ ἧττον αὗταί γε τῶν ἀνδρῶν τοῖς μὲν καλοῖς καὶ δικαίοις ἔργοις ἀρέσκεσθαι πεφύκασι, τὰ δ' ἐναντία τούτων προβάλλεσθαι. τούτων δὲ ταύτῃ ἐχόντων, διὰ τί ποτ' οὖν τοῖς μὲν ἀνδράσι προσήκοι ἂν ζητεῖν καὶ σκοπεῖν ὅπως βιώσονται καλῶς, ὅπερ τὸ φιλοσοφεῖν ἐστι, γυναιξὶ δὲ οὔ; πότερον ὅτι ἄνδρας μὲν προσήκει ἀγαθοὺς εἶναι, γυναῖκας δὲ οὔ; σκοπῶμεν δὲ καὶ καθ' ἓν ἕκαστον τῶν προσηκόντων γυναικὶ τῇ ἐσομένῃ ἀγαθῇ· φανεῖται γὰρ ἀπὸ φιλοσοφίας τούτων ἕκαστον μάλιστ' ἂν αὐτῇ περιγινόμενον. αὐτίκα δεῖ οἰκονομικὴν εἶναι τὴν γυναῖκα καὶ ἐκλογιστικὴν τῶν οἴκῳ συμφερόντων καὶ ἀρχικὴν τῶν οἰκετῶν.

**5** <εἰ> tacite add. Nieuwland **6** αἰσθήσει L **9** ὀρέξεις καὶ οἰκειώσεις L: corr. Halm **13** ποτ' οὖν Hense : πρότερον L **14-15** οὔ; πότερον ὅτι Iacobs: οὐ πρότερον· ὅτι L **17** ἀπὸ φιλοσοφίας Wachsmuth : τὸ φιλοσοφίας L **18** περιγενόμενον L

## 22.17 Clemente, *Strom*. 6.9.73.2-75.1

εἰ γοῦν ἡ πᾶσα οἰκείωσις ἡ πρὸς τὰ καλὰ μετ' ὀρέξεως γίνεται, πῶς ἀπαθὴς μένει, φασίν, ὁ τῶν καλῶν ὀρεγόμενος; ἀλλ' οὐκ ἴσασιν, ὡς ἔοικεν, οὗτοι τὸ θεῖον τῆς ἀγάπης· οὐ γάρ ἐστιν ἔτι ὄρεξις τοῦ ἀγαπῶντος ἡ ἀγάπη, στερκτικὴ δὲ οἰκείωσις, (εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως) ἀποκαθεστακυῖα τὸν γνωστικόν, χρόνου καὶ τόπου μὴ προσδεόμενον. ὃ δ' ἐν οἷς ἔσται, δι' ἀγάπης ἤδη γενόμενος, τὴν ἐλπίδα προειληφὼς διὰ τῆς γνώσεως, οὐδὲ ὀρέγεταί τινος, ἔχων ὡς οἷόν τε αὐτὸ τὸ ὀρεκτόν. εἰκότως τοίνυν ἐν τῇ μιᾷ ἕξει μένει τῇ ἀμεταβόλῳ γνωστικῶς ἀγαπῶν, οὐδ' ἄρα ζηλώσει ἐξομοιωθῆναι τοῖς καλοῖς <τὸ> εἶναι δι' ἀγάπης ἔχων τοῦ κάλλους. θάρσους τε καὶ ἐπιθυμίας τίς ἔτι τούτῳ χρεία, τὴν ἐκ τῆς ἀγάπης οἰκείωσιν πρὸς τὸν ἀπαθῆ θεὸν ἀπειληφότι καὶ διὰ τῆς ἀγάπης ἑαυτὸν εἰς τοὺς φίλους ἐγγεγραφότι; ἐξαιρετέον ἄρα τὸν γνωστικὸν ἡμῖν καὶ τέλειον ἀπὸ παντὸς ψυχικοῦ πάθους· ἡ μὲν γὰρ γνῶσις συνάσκησιν, ἡ συνάσκησις δὲ ἕξιν ἢ διάθεσιν, ἡ κατάστασις δὲ ἡ τοιάδε ἀπάθειαν



ἐργάζεται, οὐ μετριοπάθειαν· ἀπάθειαν γὰρ καρποῦται παντελὴς τῆς ἐπιθυμίας ἐκκοπή. ἀλλ' οὐδὲ ἐκείνων τῶν θρυλουμένων ἀγαθῶν, τουτέστι τῶν παρακειμένων τοῖς πάθεσιν παθητικῶν ἀγαθῶν, μεταλαμβάνει ὁ γνωστικός, οἷον εὐφροσύνης λέγω (ἥτις παράκειται τῇ ἡδονῇ) καὶ κατηφείας (αὕτη γὰρ τῇ λύπῃ παρέζευκται) καὶ εὐλαβείας (ὑπέσταλκεν γὰρ τῷ φόβῳ), ἀλλ' οὐδὲ θυμοῦ (παρὰ τὴν ὀργὴν οὗτος τέτακται), κἂν λέγωσί τινες μηκέτ' εἶναι ταῦτα κακά, ἀλλ' ἤδη ἀγαθά.

**2** φησίν L: φασίν Stählin **10** <τὸ> coniec. Früchtel **16** γὰρ Wilamowitz-Moellendorff : δὲ L **20** κατηφείαι L : κατηφείᾳ Potter / εὐλαβείαι L : εὐλαβείᾳ Potter

**4-5** εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως … μὴ προσδεόμενον La "unidad de la fe" significa el punto de fusión, por así decir, de todos los seres humanos en uno, que es Cristo (el pasaje de Clemente está inspirado en San Pablo, *Carta a los Efesios* 4, 13, 1-4). No se requiere tiempo ni lugar porque en el momento de la perfección ya no se transita en categorías espacio-temporales; lo que carece de lugar y tiempo indica en Clemente el ámbito divino (*Strom*. 5.71, 5).

**13-14** ἐξαιρετέον ἄρα τὸν γνωστικὸν … ψυχικοῦ πάθους El "gnóstico" es en este pasaje el "hombre perfecto", perfeccionado por el conocimiento (cf. San Pablo, *Carta a los Efesios* 4, 13). El gnóstico es el verdadero cristiano en el esquema paulino que sigue Clemente.

## 22.18 Alejandro de Afrodisia, *Mant.* 163, 24-32

ἔτι εἰ μηδὲν μάτην ἡ φύσις ποιεῖ (οὐδὲ γὰρ ἄλλη τις τέχνη τῶν ὑπ' αὐτῆς γινομένων μάτην τι ποιεῖ, ἀλλ' ἕκαστον τῶν ὑπὸ τέχνης γινομένων συντείνει πρὸς τὸ οἰκεῖον αὐτῆς τέλος, τέχνη δέ τις θεία καὶ ἡ φύσις, ὥστε καὶ τὰ ἀπ' αὐτῆς γινόμενα συντείνοι ἂν πρὸς τὸ οἰκεῖον τοῦ ἐν ᾧ γίνεται τέλος, οἰκειώσει δὲ ἡμᾶς πρὸς τοῦτο τά τε σωματικὰ καὶ ἐκτὸς ἀγαθά, συνεργὰ ἄρα καὶ ταῦτα πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἡμῶν τέλος, καὶ οὐ μάτην ἡ οἰκείωσις ἡ πρὸς ταῦτα), οὐκ ἄρα αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς τὸ κατὰ φύσιν τοῦ ἀνθρώπου τέλος, εἴ γε μήτε πρὸς τὴν κτῆσιν μήτε πρὸς τὴν τήρησιν τούτων πρὸς ἃ ἐκ φύσεως οἰκειώμεθά ἐστιν αὐτάρκης.

**3** αὐτῆς Aa: αὐτης sic V **4** συντείνοι VABy : συντείνει a

**6** συνεργὰ ἄρα καὶ ταῦτα Esta terminología es claramente estoica; cf. capítulo 14, texto **14.11**.
**8** πρὸς τὴν τήρησιν cf. *supra* texto **22.1**, línea 1: ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν.

## 22.19 Alejandro de Afrodisia, *Mant.*, 150, 25-34 (*SVF* 3.183)

τοῦτο δὴ τὸ πρῶτον οἰκεῖον ἐζήτηται, τί ποτέ ἐστι, παρὰ τοῖς φιλοσόφοις, καὶ οὐ ταὐτὸ πᾶσιν ἔδοξεν, ἀλλὰ σχεδὸν κατὰ τὴν τοῦ ἐσχάτου ὀρεκτοῦ διαφορὰν καὶ ἡ περὶ τοῦ πρώτου τοῖς περὶ αὐτοῦ λέγουσιν γίνεται. οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ οὐ πάντες δέ, λέγουσιν πρῶτον οἰκεῖον εἶναι τὸ ζῷον αὐτῷ (ἕκαστον γὰρ ζῷον εὐθὺς γενόμενον πρός τε αὐτὸ οἰκειοῦσθαι, καὶ δὴ καὶ τὸν ἄνθρωπον· οἱ δὲ χαριέστερον δοκοῦντες λέγειν αὐτῶν καὶ μᾶλλον διαρθροῦν περὶ τοῦδέ φασιν πρὸς τὴν σύστασιν καὶ τήρησιν οἰκειῶσθαι εὐθὺς γενομένους ἡμᾶς τὴν ἡμῶν αὐτῶν), τοῖς δὲ περὶ Ἐπίκουρον ἡδονὴ τὸ πρῶτον οἰκεῖον ἔδοξεν εἶναι ἁπλῶς, προϊόντων δὲ διαρθροῦσθαι ταύτην τὴν ἡδονήν φασιν, [...].

**5** αὐτῷ a **6** γινόμενον a / αὐτὸ Bruns : αὐτὸ VAB: αὐτὸν a **7** διαρθροῦν VAB : διαρθροῦντες a **8** ᾠκειῶσθαι Ba. : οἰκειῶσθαι Sharples

## 22.20 Hierocles, en Estobeo, *Ecl.* 4.671, 7-673, 11 (LS 57G)

Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ Πῶς συγγενέσι χρηστέον.
Τοῖς εἰρημένοις περὶ γονέων χρήσεως καὶ ἀδελφῶν γυναικός τε καὶ τέκνων ἀκόλουθόν ἐστι προσθεῖναι καὶ

τὸν περὶ συγγενῶν λόγον, συμπεπονθότα μέν πως ἐκείνοις, δι' αὐτὸ δὲ τοῦτο συντόμως ἀποδοθῆναι δυνάμενον. ὅλως γὰρ ἕκαστος ἡμῶν οἷον κύκλοις πολλοῖς περιγέγραπται, τοῖς μὲν σμικροτέροις, τοῖς δὲ μείζοσι, καὶ τοῖς μὲν περιέχουσι, τοῖς δὲ περιεχομένοις, κατὰ τὰς διαφόρους καὶ ἀνίσους πρὸς ἀλλήλους σχέσεις. πρῶτος μὲν γάρ ἐστι κύκλος καὶ προσεχέστατος, ὃν αὐτός τις καθάπερ περὶ κέντρον τὴν ἑαυτοῦ γέγραπται διάνοιαν· ἐν ᾧ κύκλῳ τό τε σῶμα περιέχεται καὶ τὰ τοῦ σώματος ἕνεκα παρειλημμένα. σχεδὸν γὰρ ὁ βραχύτατος καὶ μικροῦ δεῖν αὐτοῦ προσαπτόμενος τοῦ κέντρου κύκλος οὗτος. δεύτερος δ' ἀπὸ τούτου καὶ πλέον μὲν ἀφεστὼς τοῦ κέντρου, περιέχων δὲ τὸν πρῶτον, ἐν ᾧ τετάχαται γονεῖς ἀδελφοὶ γυνὴ παῖδες. ὁ δ' ἀπὸ τούτων τρίτος, ἐν ᾧ θεῖοι καὶ τηθίδες, πάπποι τε καὶ τῆθαι, καὶ ἀδελφῶν παῖδες, ἔτι δ' ἀνεψιοί. μεθ' ὃν ὁ τοὺς ἄλλους περιέχων συγγενεῖς. τούτῳ δ' ἐφεξῆς ὁ τῶν δημοτῶν καὶ μετ' αὐτὸν ὁ τῶν φυλετῶν, εἶθ' ὁ πολιτῶν, καὶ λοιπὸν οὕτως ὁ μὲν ἀστυγειτόνων, ὁ δὲ ὁμοεθνῶν. ὁ δ' ἐξωτάτω καὶ μέγιστος περιέχων τε πάντας τοὺς κύκλους ὁ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους. τούτων οὖν τεθεωρημένων, κατὰ τὸν ἐντεταμένον ἐστὶ περὶ τὴν δέουσαν ἑκάστων χρῆσιν τὸ ἐπισυνάγειν πως τοὺς κύκλους ὡς ἐπὶ τὸ κέντρον καὶ τῇ σπουδῇ μεταφέρειν ἀεὶ τοὺς ἐκ τῶν περιεχόντων εἰς τοὺς περιεχομένους. κατὰ τὸν φιλοίκειον γοῦν ἐστι γονέας μὲν καὶ ἀδελφοὺς <*>. οὐκοῦν κατὰ τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν καὶ τῶν συγγενῶν τοὺς μὲν πρεσβυτέρους καὶ <τὰς> πρεσβυτέρας ὡς πάππους <ἢ τήθας>, θείους ἢ τηθίδας, τοὺς δ' ὁμήλικας ὡς ἀνεψιούς, τοὺς δὲ νεωτέρους ὡς παῖδας ἀνεψιῶν. ὥστ' εἴρηται διὰ συντόμων ὑποθήκη σαφής, πῶς χρὴ προσφέρεσθαι συγγενέσιν, ἐπειδὴ προεδιδάχθημεν, πῶς τε χρηστέον ἑαυτοῖς καὶ πῶς γονεῦσι καὶ ἀδελφοῖς, ἔτι δὲ γυναικὶ καὶ τέκνοις· πρόσκειται δ' ὅτι καὶ τούτοις μὲν ὁμοίως τιμητέον τοὺς ἐκ τοῦ τρίτου κύκλου, τούτοις δ' αὖ πάλιν τοὺς συγγενεῖς. ἀφαιρήσεται μὲν γάρ τι τῆς εὐνοίας τὸ καθ' αἷμα διάστημα πλέον ὄν· ἡμῖν δ' ὅμως σπουδαστέα περὶ τὴν ἐξομοίωσίν ἐστιν. ἥκοι μὲν γὰρ ἂν εἰς τὸ μέτριον, εἰ διὰ τῆς ἡμετέρας αὐτῶν ἐνστάσεως ἐπιτεμνόμεθα τὸ μῆκος τῆς πρὸς ἕκαστον τὸ πρόσωπον σχέσεως. τὸ μὲν οὖν συνέχον καὶ πραγματικώτερον εἴρηται· χρὴ δ' ἐπιμετρεῖν καὶ κατὰ τὴν τῶν προσηγοριῶν χρῆσιν, τοὺς μὲν ἀνεψιοὺς καὶ θείους καὶ τηθίδας ἀδελφοὺς ἀποκαλοῦντας πατέρας τε καὶ μητέρας, τῶν δὲ συγγενῶν τοὺς μὲν θείους, τοὺς δὲ ἀδελφιδοῦς, τοὺς δὲ ἀνεψιούς, ὡς ἂν καὶ τὰ τῆς ἡλικίας παρείκῃ ἕνεκα τῆς ἐν τοῖς ὀνόμασιν ἐκτενείας. οὗτος γὰρ τῆς προσρήσεως ὁ τρόπος ἅμα μὲν ἂν σημεῖον οὐκ ἀμαυρὸν εἴη τῆς οὔσης ἡμῖν σπουδῆς περὶ ἑκάστους, ἅμα δ' ἂν ἐποτρύνοι καὶ προσεντείνοι πρὸς τὴν ὑποδεδειγμένην οἷον συνολκὴν τῶν



κύκλων. ἐνταῦθα μέντοι γενομένοις οὐκ ἄκαιρος τοῦ ῥηθέντος ἐπὶ γονέων διορισμοῦ φαντάζεται μνήμη. ἐλέγομεν γὰρ αὖ κατ' ἐκεῖνον ἡνίκα τὸν τόπον ἦμεν, ἔνθα μητέρα πατρὶ συνεκρίναμεν, ὡς χρὴ τῇ μὲν μητρὶ τῆς στοργῆς, τῆς δὲ τιμῆς τῷ πατρὶ πλέον ἀπονέμειν· οἷς ἑπομένως καὶ δεῦρο τιθεῖμεν ἄν, ὡς τοὺς μὲν μητρόθεν προσήκοντας στέργειν πλέον πρέπει, τοὺς δ' αὖ κατὰ πατέρα συγγενεῖς διὰ μείζονος ἄγειν τιμῆς.

**5** ὅλος S : ὅλως MA **15** τούτων codd: τούτου Trincavelli **24-25** τὸν ἐντεταμένον S : τὸ ἐντεταγμένον MA **30** τὰς scr. von Arnim **31** ἢ τήθας add. Wachsmuth **33** ὑποθήκης ἀφ' ἧς codd.: corr. Madvig **34** προεδιδάχθη μὲν A **35** ἑαυτοῖς S : αὐτοῖς A **38** ἀφωρήσεται M **40** ἐξομοίως Trincavelli **44** ἐπιμετρεῖν Bentley : ἐπὶ μετρίαν SM : μετρίαιν A **58** ἑπομένοις codd. : corr. Needham

Sobre este importante pasaje de Hierocles y la proyección que tuvo en los pensadores cristianos de los primeros siglos cf. Sorabji 2006: 43-44. Un comentario pormenoriado del pasaje se encuentra en Ramelli 2009: 125-128.

**34-35** πῶς τε χρηστέον Para esta expresión y su valor técnico en el estoicismo cf. Isnardi Parente 1990: 2206 y, más recientemente, Bénatouïl 2007: 271-276

**40** περὶ τὴν ἐξομοίωσίν ἐστιν La palabra ἐξομοίωσις evoca la ὁμοίωσις θεῷ de Platón: *Teet.* 176B1; *Fdr.* 253A-B; *Rep.* 383C; 500C-D; 613A-B; *Tim.* 90A; *Leyes* 716C-D (cf. texto 22.21, línea 25).

**43** τὸ μὲν οὖν συνέχον En este contexto la expresión no tiene el sentido técnico de "causa cohesionante o cohesiva" (para este uso cf. nuestro capítulo **14**).

## 22.21 Anon., *Comentario al* Teeteto *de Platón*, Col. 5. 18-8. 6 (LS 57H)

ᾠκειώμεθα γὰρ τοῖς ὁμοειδέσι· μᾶλλον μέντοι ᾠκείωται το[ῖς ἑα]υτοῦ· πολίται[ς· ἐπιτείνε]ται γὰρ καὶ ἀ[νίετ]α[ι] ἡ οἰκείωσις· ὅ[σοι το]ίνυν ἀπὸ τῆς οἰκε[ι]ώσεως εἰσάγουσι τὴν δι[κ]αι[ο]σύνην, εἰ μὲν λέγουσιν ἴσην αὐτοῦ τε πρὸς αὑτὸν καὶ πρὸς [τὸν ἔ][σ]χατον Μυσῶν, τεθέντος μὲν τούτου σώζεται ἡ δικαιος[ύ]νη, οὐ συγχωρεῖται [δ]ὲ [εἶ]ναι ἴσην· παρὰ γὰ[ρ τὴν] ἐνάργειάν ἐστιν [κ]α[ὶ] τὴν συναίσθησιν. ἡ μὲν γὰρ πρὸς ἑαυτὸν οἰκείωσις, φυσική ἐστιν καὶ ἄλογος, ἡ δὲ πρὸς τοὺς πλησίον φυσικὴ μὲν καὶ αὐτή, οὐ μέντοι ἄνευ λόγου. ἐὰν γοῦν καταγνῶμεν πονηρίαν τινῶν, οὐ μόνον ψέγομεν αὐτούς, ἀλλὰ καὶ ἀλλοτριούμεθα πρὸς αὐτούς, αὐτοὶ δὲ ἁμαρτάνοντες οὐκ ἀποδέκονται μὲν τὰ γ' ἐδεχόμενα, οὐ δύναντ[αι δ]ὲ μεισῆσαι αὐτούς. οὐ,κ, ἔστιν τοίνυν ἴση ἡ ο[ἰ]κε[ί]ωσις πρὸς ἑαυτὸν [καὶ π]ρὸς ὁντινοῦν, ὅπου μηδὲ πρὸς τὰ [ἑ]αυτῶν μέρη ἐπ' ἴση[ς] ᾠκε[ι]ώμεθα. οὐ γὰρ ὁμοίως ἔχομεν πρὸς ὀφ[θα]λμ[ὸ]ν κα[ὶ] δάκτυλον, ἵνα μὴ, λέγω πρὸς ὄνυχας [κ]αὶ τρίχας, ἐπεὶ οὐδὲ πρὸς, τὴν ἀποβολὴν αὐτῶν ὁμοίως ἠλλοτριώμ[εθ]α, ἀλλὰ μᾶλλον κ[αὶ ἧτ]τον. εἰ δὲ καὶ α[ὐτ]οὶ φήσουσι ἐπιτεί[ν]εσθα[ι] τὴν οἰκείω[σιν, ἔσ]ται μὲν φιλανθρ[ωπί]α, ἐλέγξουσι δὲ τ[ούτους α]ἱ περιστάσεις ν[αυαγῶ]ν, ὅπου ἀνάγ[κη μό]νον σώζεσθαι τὸν ἕτερον αὐτῶν· κἂν μὴ γένωνται δὲ περιστάσεις, ἀλλ' αὐτοί γε οὕτως διάκ[εινται] ὡς ἐλεγχθησόμενοι. ὅθεν καὶ ἐρω[τ]ῶσιν οἱ ἐξ 'Ακαδημε[ίας ο]ὕ[τ]ω[ς]· ἐπ' ἴση[ς] οὐ [σώζεται] κατὰ τ[οὺς] Ἐπικο[υρείο]υς ἡ δικαιοσύνη κα[ὶ] κατὰ τοὺς Στωικού[ς]. ἀλλὰ μὴν κατὰ τοὺς Ἐπικουρείους οὐ σώζεται ἡ δικαιοσύνη, ὡς ὁμολογοῦσι, πρὸς οὓς ὁ λόγος, οὐδὲ κατὰ τοὺς Στωικοὺς ἄρα. διὰ τί γὰρ οὐ σώζεται κατὰ τοὺς Ἐπικουρείους, εἴ τις αὐτῶν πυνθάν[οιτ]ο, φήσουσι, ὅτι οὐκ ἀπολείπουσι οἰκείωσιν πρὸς τοὺς πλησίον. ἐὰν οὖν ἀπολείπητε ὑμεῖς ἀνομοίαν, ἆρά γε οὐχ ὁρᾶτε, ὅτι τοῦτο τὸ πλεῖον ἀναγκάσει ποτὲ μὴ ὁμοίως στοχάζεσθαι τοῦ τε ἑαυτῶν λυσιτελοῦς καὶ τοῦ τῶν πλησ[ί]ον, ἐ[ξα]ρκεῖ δὲ κ,αὶ ἐπὶ τέ[χ]νης καὶ ἐπὶ ἀρετῆς παραβαθεὶς κἂν εἷς ἀριθμὸς ἑκάτερον α[ὐ]τῶν ἀφανίσαι· ὅθεν οὐκ ἀπὸ τῆς οἰκειώσεως εἰσάγει ὁ Πλάτων τὴν δι[κα]ιοσύνην, ἀλλὰ ἀπὸ τῆς πρ[ὸ]ς τὸν θεὸν ὁμοιώ[σεως] ὡς δείξομεν. τὴ[ν δὲ] οἰκείωσιν τα[ύτη]ν π[ο]λυθρύλητον οὐ μό[νο]ν ὁ Σωκράτης ε[ἰ]σ[άγ]ει, ἀλλὰ καὶ οἱ παρὰ τῶι Πλάτωνι, σοφιστ[αί.] [α]ὐτῆς δὲ δ[ὴ] τῆς οἰ-

κειώ[σ]εω[ς] ἡ μέν, [ἐστι]ν κηδεμονικὴ [ἣ πρὸς ἑα]υ[τοὺς καὶ] [π]ρ[ὸ]ς τοὺς πλ[ησίον ἐσ-]τ[ίν], ὡς ἄν τι εἰ [ἴ]σοι [ἦσαν, ἡ δ' αἱρετική, ᾗ αἱρο[ύ]μεθα ἑαυτοῖς τἀγα[θ]ά, οὐκ κηδόμενοι, ἀ[λ]λὰ βουλόμενοι αὐτὰ γενέσθαι ἡμῖν, δηλοῖ, ὅτι ἡ πρὸς ἑαυτὸν καὶ τοὺς ὁμοειδεῖς οὐκ ἔστι,ν αἱρετική· οὐδεὶς γὰρ αἱρεῖται ἑαυτόν, ἀλλὰ ἑαυτὸν μὲν εἶναι, τἀγαθὸν δὲ ἑαυτῷ εἶναι, κήδεται δὲ ἑαυτοῦ καὶ τῶν πλησίον. διὰ τοῦτο ἔφη· Εἰ μὲν τῶν ἐν Κυρήνηι μᾶλλον ἐκηδόμην δηλῶν ὅτι ἡ τοιαύτη οἰκείωσίς ἐστιν κηδεμονική.

**9** γ' ἐδεχόμενα coni. Sedley: [μ]αχόμενα *ed. pr.* **14** ν[αυαγῶ]ν *ed. pr.* in app. **25** ὁμοιώ[σεως] ὡς Bastianini-Sedley : ὁμοιώ[σεως] Praechter : ὁμοιό[τητος] *ed. pr.*, <ὡς > add. in app. **28-29** [ἣ πρὸς ἑα]υ[τοὺς καὶ] [π]ρ[ὸ]ς τοὺς πλ[ησίον ... ᾗ coni. Sedley

Un comentario detallado a este pasaje se encuentra en Radice 2000: 230-234 (aunque su traducción de ᾠκειώμεθα por "noi sentiamo nostri" nos genera dudas, por cuanto la misma no da cuenta del carácter de "apropiación" o "familiaridad" de la οἰκείωσις estoica). Cf. también Alesse 1994: 147-148 y, más detalladamente, Kühn 2011: 347-364

**1-2** ᾠκειώμεθα γὰρ τοῖς ὁμοειδέσι... ἡ οἰκείωσις Según McCabe (2005: 440), esta observación parece indicar el compromiso variado con los otros, característico de los círculos concéntricos de Hierocles (cf. *supra* texto **22.20**). Pero en el argumento general del comentador anónimo esta premisa es funcional a su tesis de que los "grados de familiaridad" son diferentes, razón por la cual la οἰκείωσις no puede ser el principio de la justicia. Es probable que la sugerencia de McCabe sea la que mejor interpreta el modelo de los círculos concéntricos de Hierocles; pero lo que el comentador anónimo parece querer enfatizar es que es falso (*pace* los estoicos) que los círculos que se alejan del primero (que Hierocles identifica con la propia mente) *son* cada uno de nosotros.

**3-4** πρὸς [τὸν ἔ][σ]χατον Μυσῶν El giro es una adaptación de Platón, *Teet.* 209B7-8. Misia era un país localizado en el Asia Menor; la mención de los misios ejemplifica un sentido de lejanía. En el pasaje el sentido debe ser que la familiaridad de uno respecto de sí mismo no es igual a la familiaridad respecto de alguien que está lejos o distante de uno mismo. Pero el argumento estoico probablemente es que, aunque la autoconsciencia conduce a la autoconservación y al amor de sí mismo, este amor de sí mismo puede ampliarse de modo de incluir al "más distante de los Miseos" (cf. McCabe 2005: 430-432).

**25** ἀπὸ τῆς ... ὁμοιώ[σεως] Cf. Platón, *Teet.* 176B1-2 y *Rep.* 613A-B. La misma interpretación de la οἰκείωσις (*i.e.* como semejanza con o asimilación a dios) se encuentra en Proclo, *In Tim.* 211, 13-15. Véase también 287, 1-3, donde el conocimiento (γνῶσις) es una conversión (ἐπιστροφή) hacia lo cognoscible, y una "familiaridad y una unión" (o "adaptación"; οἰκείωσις καὶ ἐφάρμοσις) con lo mismo. En *Teet.* 176B Platón afirma, en realidad, que "ese escape –es decir, el escape del mundo fenoménico del cambio– consiste en volverse semejante al dios *en la medida de lo posible*. Dicha semejanza es volverse justo y pío con sabiduría", y no que la asimilación o semejanza con el dios es el fundamento de la justicia, como sostiene el comentador anónimo (sobre este punto cf. Radice 2000: 232, n.193).

**29** ὡς ἄν τι ... ἦσαν Como observa Sedley (en Bastianini-Sedley, 1995: 492), la aclaración "en cierto modo" (τι) se explica por el hecho de que el comentador anónimo no admite la tesis de que se pueda tratar a los demás de una manera completamente igual a como nos tratamos a nosotros mismos.

### 22.22 Marco Aurelio, *ASI* 3.9

Τὴν ὑποληπτικὴν δύναμιν σέβε. ἐν ταύτῃ τὸ πᾶν, ἵνα ὑπόληψις
τῷ ἡγεμονικῷ σου μηκέτι ἐγγένηται ἀνακόλουθος τῇ φύσει καὶ τῇ
τοῦ λογικοῦ ζῴου κατασκευῇ· αὕτη δὲ ἐπαγγέλλεται ἀπροπτωσίαν
καὶ τὴν πρὸς ἀνθρώπους οἰκείωσιν καὶ τὴν τοῖς θεοῖς ἀκολουθίαν.

**1** σέβου T **2** ἀνακόλουθον T **3** ἀπροσπτωσίαν A

**3** αὕτη ... ἀπροπτωσίαν La ἀπροπτωσία es la virtud de la "no precipitación", que se define como el "conocimiento de cuándo uno debe asentir y cuándo no" (cf. capítulo 5, texto **5.6**). Es una excelencia "dialéctica" propia del sabio estoico; su opuesto es la προπέτεια. Estobeo define el precipitarse (προπίπτειν) como "dar asentimiento antes de que haya una cognición" (*Ecl.* 2.112, 5–7; *SVF* 3.548; LS 41G; para esta misma caracterización cf. también *PHerc* 1020; *SVF* 2.131, con los comentarios de Görler: 1977, 85-86). Una discusión pormenorizada del problema de la acción precipitada en Epicteto se encuentra en Salles 2007.

# Capítulo 23
# Felicidad y fin final

### 23.1 DL 7.87-89 (cf. *SVF* 3.4, LS 59J; 61A; 63C)

Por esa razón, precisamente, Zenón fue el primero en decir en su tratado *Sobre la naturaleza del hombre* que el fin es vivir en coherencia con la naturaleza, lo cual no es más que vivir según la virtud. Pues la naturaleza nos conduce hacia la virtud. Del mismo modo también [lo dicen] Cleantes en su tratado *Sobre el placer*, y Posidonio y Hecatón en su tratado *Sobre los fines*. Y, de nuevo, según dice Crisipo en el libro I de su tratado *Sobre los fines*, vivir según la virtud es lo mismo que vivir según la experiencia de las cosas que ocurren por naturaleza, pues nuestras naturalezas son partes de la del todo. Por esa razón, precisamente, vivir en coherencia con la naturaleza es el fin, lo cual consiste en vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza como con la del todo, y no hacer nada de lo que la ley universal –que es la recta razón que discurre a través de todas las cosas y es lo mismo que Zeus, el rector de la administración de las cosas existentes– suele prohibir hacer. Eso mismo es la virtud del hombre feliz, el correcto fluir de la vida, cuando hace todo de acuerdo con la armonía de la divinidad en cada uno de nosotros y el deseo del administrador del universo. Ahora bien, Diógenes dice expresamente que el fin consiste en el razonar bien en la selección de las cosas según naturaleza; Arquedemo que consiste en vivir cumpliendo todos los actos debidos. Por "naturaleza en conformidad con la cual hay que vivir" Crisipo entiende tanto la universal como la propiamente humana; Cleantes, en cambio, únicamente admite la naturaleza universal, a la cual hay que seguir, y de ningún modo a la particular.

### 23.2 Epicteto, *Diss*. 1.4. 28-29; 2.13. 8-9; 2.16. 27-28; 3.22.97; 3.24.2-4; 4.4, 39-40

Ahora bien, ¿qué nos proporciona Crisipo? "Con el fin de que sepas, dice, que no es falso aquello aquello desde lo cual se da el 'correcto fluir' y desde lo cual surge la impasibilidad, toma mis libros y entenderás que lo que me hace impasible es no sólo consistente con, sino también conforme a la naturaleza". [...] No sabe (*i.e.* el legislador) que quiere las cosas que no le han sido dadas, y que no quiere las que le son necesarias, es decir que no conoce ni las que le son propias ni las que le son ajenas. Pero si las conociera, nunca sería obstaculizado ni impedido, y no estaría ansioso [...]. ¿Cuáles son esas cosas? Las que si el ser humano cuida todo el día, es forzoso que no se dedique a ninguna de las que le son ajenas: ni a un compañero, ni a un lugar, ni a los gimnasios, ni siquiera a su propio cuerpo. Y debe recordar la ley y tenerla frente a sus ojos. ¿Cuál es la ley divina? Cuidar lo propio, no reclamar lo ajeno, sino usar lo que nos ha sido dado. [...] Por eso, quien está dispuesto así, no es indiscreto ni entrometido, pues cuando uno examina los asuntos humanos, no se está entrometiendo en lo ajeno, sino en lo propio. [...] Si alguien es desdichado, recuerda que lo es a causa de sí mismo, pues el dios produjo a todos los seres humanos para que sean felices, para que estén tranquilos. Para eso nos ha dado recursos, pues dio a cada uno cosas propias y ajenas: las que pueden ser impedidas, arrebatadas y necesarias no son propias; las libres de impedimento, en cambio, son propias. La esencia del bien y del mal, como era digno de quien nos cuida y protege paternalmente, la ubicó entre las cosas propias. [...] Hay un solo camino hacia el correcto fluir –tenlo a mano cuando amanezca, durante el día y durante la noche–: apartarse de lo que no depende del arbitrio, no considerar nada como propio, entregar todo a la divinidad y la fortuna, poner como cuidadores de tales cosas a aquellos que Zeus ha producido [para ello], y dedicarte tú mismo a una sola cosa: a lo que te es propio, a lo libre de impedimento.

**23.3 Estobeo, *Ecl.* 2.75, 7-77, 5 (*SVF* 3.3; LS 63B y 58K)**

Dado que el hombre es un animal racional mortal, político por naturaleza, también sostienen que toda virtud y felicidad humana es una vida coherente y concordante con la naturaleza. Zenón caracterizó el fin del siguiente modo: "vivir en concordancia", esto es vivir según una razón única y armónica, porque los que viven en conflicto con ella son infelices. Sus sucesores, al hacer ulteriores distinciones, ampliaron su caracterización del siguiente modo: "vivir en concordancia con la naturaleza" porque supusieron que la formulación de Zenón era un predicado incompleto. Cleantes, en efecto, su primer sucesor en la escuela, agregó "con la naturaleza", e hizo la siguiente caracterización: "el fin consiste en vivir en concordancia con la naturaleza". Crisipo quería hacerla más clara y la expresó del siguiente modo: "vivir según la experiencia de las cosas que suceden por naturaleza". Y Diógenes: "es el cálculo correcto en la selección y rechazo de las cosas naturales"; y Arquedemo: "vivir cumpliendo todos los actos debidos"; Antípatro: "vivir seleccionando continuamente las cosas según naturaleza y rechazando las cosas contrarias a la naturaleza". Y a menudo ha caracterizado el fin así: "hacer todo por uno mismo, en forma continua y sin alteración, para alcanzar las cosas preferidas según naturaleza". Los de esta escuela sostienen que "fin" se dice de tres maneras: el bien final, en efecto, es llamado "fin" de acuerdo a un uso académico, como cuando dicen que la concordancia es un fin. También llaman fin a la meta, como cuando hablan de la "vida concordante" haciendo referencia al predicado adjunto. Y, de acuerdo con un tercer significado, llaman fin al objeto último de deseo, aquel al cual todo lo demás se refiere. Consideran que fin y meta son diferentes, ya que meta es el cuerpo propuesto que las personas aspiran alcanzar [...], pero los que apuntan a la felicidad, por cuanto todo excelente es feliz y todo vil, por el contrario, es infeliz.

**23.4 Estobeo, *Ecl.* 2.77, 16-78, 6**

Dicen que ser feliz es el fin en vista del cual todo se hace y que él mismo no se hace en vista de nada; y esto consiste en vivir según la virtud, en vivir coherentemente, y de nuevo –lo que es lo mismo– en vivir de acuerdo con la naturaleza. Zenón definió la felicidad de este modo: "felicidad es un correcto fluir de la vida". Cleantes también ha hecho uso de esta definición en sus propios tratados, y lo mismo hizo Crisipo y todos sus discípulos, cuando dicen que la felicidad no es otra cosa más que la "vida feliz", aunque dicen que la felicidad se propone como una meta, en tanto que "alcanzar la felicidad", que es lo mismo que "ser feliz", es el fin. Es evidente a partir de esto, por lo tanto, que [las expresiones] "vivir según la naturaleza", "vivir noblemente", "vivir bien" y, a su vez, "lo noble y lo bueno" y "la virtud y lo que participa de ella" tienen la misma capacidad expresiva. También es evidente que todo bien es noble y que, de modo semejante, todo lo vergonzoso es malo. Esa es la razón por la cual también el fin estoico tiene la misma capacidad expresiva que "modo de vida según virtud".

**23.5 Clemente, *Strom.* 2.21.129.1-5 (*SVF* 1.180)**

Y, a su vez, el estoico Zenón vuelve a considerar que el fin es vivir según virtud, y Cleantes que es vivir en concordancia con la naturaleza, y Diógenes consideró que el fin yace en el cálculo correcto que distinguía en la selección de las cosas según naturaleza. Antípatro, su discípulo, supone que el fin yace en seleccionar continua y permanentemente lo que es según naturaleza, y en no seleccionar lo que es contrario a la naturaleza. Arquedemo, por su parte, pensó que el fin es del siguiente modo: ser capaz de pasar la vida seleccionando lo más decisivo e importante según naturaleza. Además, Panecio manifestó que el fin era vivir de acuerdo con las inclinaciones que nos son conferidas a partir de la naturaleza. Por último, Posidonio [dice que el fin] en todos los casos es vivir contemplando la verdad y el orden de todo, ayudan a establecer dicho orden en la medida de lo posible, sin ser conducido por la parte irracional del alma. Algunos de los estoicos más recientes admitieron así que el fin era vivir en coherencia con la constitución del hombre.



**23.6 DL 7. 165 (*SVF* 1.411; LS 58I; *FDS* 144)**

Herilo de Calcedonia dijo que el conocimiento es el fin, lo cual no es más que vivir refiriendo siempre todo al vivir con conocimiento y no ser desacreditado por la ignorancia. El conocimiento es un estado inmodificable por un argumento que se da en la aceptación de las presentaciones. En ocasiones solía decir que el fin no es uno, sino que éste cambiaba de acuerdo con las circunstancias y los hechos, tal como la misma pieza de bronce se transforma en una estatua de Alejandro o de Sócrates. "Fin" y "fin subordinado" son diferentes, pues incluso los que no son sabios alcanzan este último, en tanto que sólo el sabio alcanza aquél. Pero los intermediarios entre virtud y vicio son indiferentes.

**23.7 DL 7.160 (*SVF* 1.351; LS58G; *FDS* 139)**

Aristón de Quíos, el calvo, de sobrenombre "Sirena", dijo que el fin consiste en vivir en un estado de indiferencia respecto de las cosas que son intermedias entre virtud y vicio, sin admitir distinción alguna entre ellas sino encontrándose igualmente dispuesto en todas. Pues el sabio es semejante a un buen actor que interpreta el papel tanto de Tersites como de Agamenón, y ambos papeles los interpreta adecuadamente.

**23.8 Cicerón, *De off.* 3.3**

Lo que los estoicos dicen que es el sumo bien, "vivir en concordancia con la naturaleza", tiene, en mi opinión, el siguiente sentido: estar siempre de acuerdo con la virtud. Y las demás cosas que fuesen según naturaleza, hay que interpretarlas así si no se oponen a la virtud.

**23.9 Galeno, *PHP* 326, 24-328, 30 (*SVF* 3.12; Frag. 187 EK)**

En estos pasajes, Posidonio claramente nos enseñó hasta qué punto se equivocan los seguidores de Crisipo, no sólo en sus argumentos sobre las pasiones, sino también los que se refieren al fin. Pues "vivir en coherencia con la naturaleza" no es como dicen aquellos, sino como nos enseñó Platón, ya que al ser mejor una parte del alma en nosotros y otra peor, se diría que quien sigue a la que es mejor vive en concordancia con la naturaleza, pero quien sigue a la que es peor más bien [vive] en discordancia. Éste último vive de acuerdo con su pasión, aquél, en cambio, de acuerdo con su razón. Si [esto] no fuese suficiente, Posidonio ataca con estos [argumentos] de un modo mucho más claro y violento a los seguidores de Crisipo, por cuanto no han interpretado correctamente el fin. Estas son sus palabras: "algunos, al descuidar estos asuntos, restringen el 'vivir en coherencia' a todo lo que es posible hacer en vista de las cosas 'primeras según naturaleza', haciéndolo semejante a proponer el placer, el bienestar o alguna otra cosa semejante como meta". Pero en este mismo aserto se muestra un conflicto, y no hay nada de bello o feliz [en él], pues estas cosas siguen necesariamente al fin, pero [placer o bienestar] no son el fin. Sin embargo, si se lo distinguiera correctamente, sería posible usarlo para zanjar las dificultades que presentan los sofistas, pero [uno] no [puede usar la definición] "vivir según la experiencia de las cosas que suceden de acuerdo con la naturaleza universal", que es equivalente a decir "vivir en coherencia cuando esto no tiende indignamente a dar con las diferencias". Ahora bien, tal vez eso basta para mostrar el absurdo de lo que ha dicho Crisipo acerca del fin, cuando interpreta cómo uno podría alcanzar el vivir en coherencia con la naturaleza". Desde luego que considero que es mejor citar lo que a continuación de esto ha escrito Posidonio, que es del siguiente modo: "una vez que se advirtió la causa de los estados pasionales, sin duda [ella] eliminó este absurdo, mostró las fuentes de distorsión en lo deseable y evitable, distinguió los modos de entrenamiento, y aclaró las dificultades acerca del impulso que procede de un estado pasional". Sostiene que no son bienes insignificantes ni azarosos los que nosotros obtenemos del descubrimiento de la causa de los

estados pasionales. En efecto, nos beneficiamos del descubrimiento de la causa de los estados pasionales para comprender con precisión qué es "vivir en coherencia con la naturaleza", pues el que vive según su estado pasional no vive en coherencia con la naturaleza, y el que no vive según su estado pasional vive en coherencia con la naturaleza.

**23.10 Cicerón, *De fin.* 4.40 (*SVF* 1.412)**

En efecto, de ningún modo puede introducirse la virtud si todo lo que [uno] elige y rechaza no se refiere a una sola totalidad. Pues si nos descuidamos por completo caeremos en los vicios y errores de Aristón y olvidaremos los principios que hemos conferido a la virtud misma. Pero si no descuidamos esas cosas y, [no obstante], no las referimos al fin del supremo bien, no nos encontraremos muy lejos de la extravagancia de Herilo, pues tendremos que adoptar dos formas de vida [a la vez]. Él establece, en efecto, los bienes últimos como separados, los que, aun cuando fueran verdaderos, deberían estar juntos. Pero ahora se encuentran tan separados que se excluyen entre sí, lo cual es el extremo de la perversidad.

**23.11 Estobeo, *Ecl.* 2.63, 25-64, 12 (LS 63G)**

Panecio, en efecto, solía decir que se produce un resultado similar en el caso de las virtudes; es como si se pusiera un único blanco para muchos arqueros, y este blanco contuviera dentro de sí mismo líneas de diferentes colores. Luego, si cada arquero apuntara para dar en el blanco, uno de ellos daría [en el blanco] por dar en la [línea] blanca, otro por dar en la [línea] negra y otro por dar en una línea de diferente color. Porque tal como estos arqueros hacen de dar en el blanco su fin más elevado pero se proponen lograrlo de diferente manera, del mismo modo también todas las virtudes hacen del ser feliz su fin –que consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza–, pero alcanzan dicho fin de diferente manera.

## COMENTARIO

Es un hecho admitido que las éticas antiguas (con la excepción de los cirenaicos; cf. Annas 1993: 38; 230; 322) son "eudemonistas", *i.e.* su fin último es la "felicidad", "prosperidad vital" o "florecimiento" (εὐδαιμονία). Aunque por lo general solemos echar mano de Aristóteles cuando queremos ejemplificar este tipo aserto, se trata, en realidad, de una posición que ya aparece claramente delineada por Platón. En efecto, en varios y significativos pasajes de sus diálogos argumenta que el fin último es que a uno "le vaya bien" (εὖ πράττειν) o "ser feliz" (εὐδαιμονεῖν) (*Euti.* 278E3-279A7; 280B5-6; *Gor.* 496E9-497A3; *Rep.* 353E5, 412D6. Para una discusión pormenorizada de estos textos cf. Boeri 2004b). Platón adelanta el mismo problema y, como Aristóteles (*EN* 1095a20-21), identifica εὖ πράττειν con εὐδαιμονεῖν (cf. *Euti.* 278C3). Pero los estoicos agregan un ingrediente nuevo al concepto de "felicidad" o prosperidad vital: ese encontrarse bien o feliz es un "correcto fluir" (εὔροια) de la vida (**23.1**, **23.2**, **23.4**), es decir, un estado que presupone una cierta serenidad o ausencia de perturbación que se logra cuando la divinidad interior (la razón) está en armonía con la razón del universo (**cf. 23.1**), un enfoque que abre la teoría de la felicidad a la consideración de una ética cosmológica. En nuestro texto **23.2** Epicteto provee varios detalles respecto de cuál es el modo de encontrar el camino hacia el "correcto fluir": (i) una condición esencial del autocuidado es ser capaz de distinguir lo que es propio de uno de lo que es ajeno: si uno realmente conociera lo que le es propio, nunca sería impedido y no experimentaría dolor psicológico alguno (angustia, ansiedad, frustración). (ii) Las cosas ajenas son las que generan daño porque no dependen de uno mismo; entre dichas cosas se encuentran no sólo los compañeros, los lugares o gimnasios, sino incluso el propio cuerpo. Pero entonces, (iii) ¿qué es lo que efectivamente es propio de uno? La ley, o más precisamente, la ley divina, *i.e.* usar lo que nos ha sido dado (iv) ¿Y qué nos ha sido dado? Hacer uso de lo que nos ha sido dado; ¿y qué nos ha sido dado? Epicteto no lo dice expresamente en esos pasajes, aunque sugiere que nos son ajenas las cosas que



pueden ser impedidas, arrebatadas y que son necesarias. Son propias, en cambio, las libres de impedimento. Es propio de uno hacer uso de lo que está libre de impedimento, y es propio "la esencia del bien y del mal". Por otros pasajes sabemos que lo que prioritariamente depende de nosotros es hacer un uso correcto de nuestras presentaciones (cf. capítulo 17, texto **17.10** y capítulo 24, texto **24.14**).

Siguiendo la tradición platónico-aristotélica, los estoicos postularon una definición formal del fin (u "objeto último de deseo": texto **23.4**) como aquello en vistas de lo cual las demás cosas son hechas pero ello no es hecho en vistas de nada más (para el antecedente platónico y aristotélico de esta importante idea cf. Platón, *Gor.* 468B7-C6; 499E8-9; Aristóteles, *EN* 1094a18-22; 1095a14-20). El hecho de que el eudemonismo estoico comparta varios puntos de partida y conceptos de la tradición moral socrático-platónica y aristotélica podría hacernos pensar que el enfoque estoico solamente constituye una variante de una tradición moral ya establecida (esta observación pertenece a Long 1996a: 185). No hay duda de que los estoicos dan por supuestos varios conceptos y estrategias de la tradición moral que los precedió: el hecho de que ellos se consideren a sí mismos como continuadores de Sócrates y de que hayan tomado en serio varios de los desafíos más importantes del socratismo –incluidas algunas de sus tesis más contra-intuitivas– los ubica dentro de dicha tradición. Pero los estoicos, aun siguiendo el socratismo, parten de una ontología muy diferente de la socrático-platónica y aristotélica, un detalle que no puede ser pasado por alto a la hora de examinar el eudaimonismo estoico y su contribución a la discusión moral dentro de la tradición eudaimonista. Como esperamos mostrar en las siguientes secciones de este comentario, la sofisticada distinción estoica entre "fin" (τέλος) y "meta" (σκοπός; cf. texto **23.4**) tiene una razón de ser relevante para precisar el verdadero objeto de deseo de un agente racional, y tal distinción debe leerse a la luz de la teoría de la acción estoica, o ése es el modo en que argumentaremos. Esperamos demostrar que (i) aunque los estoicos dan por supuesta la definición formal del fin tal como había sido establecida por Platón y Aristóteles, (ii) creyeron que tal definición era insuficiente si no se la matizaba con otros ingredientes que, aunque propios de la lógica y ontología estoicas, resultaban imprescindibles para una comprensión acabada del fin, no sólo en el plano teórico sino también práctico. En la sección final de este comentario discutiremos las diferentes versiones de la caracterización del fin y alguna de las objeciones presentadas por el platónico Galeno a tal caracterización

De acuerdo con nuestros textos **23.3** y **23.4**, Crisipo y sus seguidores sostenían que la felicidad es una meta o blanco (σκοπός), en tanto que "alcanzar la felicidad" (τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας) es el fin (τέλος). "Alcanzar o lograr la felicidad" es, en realidad, lo mismo que "ser feliz" (εὐδαιμονεῖν). Sólo "ser feliz" es para los estoicos el fin; al sostener que sólo la virtud o excelencia (ἀρετή) es el único componente del "ser feliz" (cf. capítulo 26 y los textos allí discutidos), rechazaron la posición aristotélica según la cual algunos bienes externos son necesarios para ser feliz o para el logro efectivo de la felicidad. A diferencia de Aristóteles, quien había usado los términos τέλος y σκοπός de un modo intercambiable para referirse al fin (cf. *Política* 1331b30-34), los estoicos distinguieron dos clases de finalidad (en este caso particular el testimonio de Estobeo es decisivo pues es el único que nos informa al respecto). "Alcanzar la felicidad" es el fin, el logro efectivo de la felicidad, poseer la felicidad en el sentido de tenerla por completo, es "aquello en vistas de lo cual todo es hecho pero ello no es hecho en vistas de nada", "el objeto último de deseo al cual todo lo demás se refiere". El agente está interesado por la felicidad en el sentido del logro efectivo de la misma (τέλος), no por la felicidad en el sentido de la "meta o blanco propuesto" (σκοπός), aunque éste sea en cierto modo una condición de aquélla. Es decir, cada uno se propone una meta que debe ser alcanzada, pero el objeto último de deseo no es la meta propuesta, sino el logro efectivo de

esa meta. Sólo somos felices cuando efectivamente hemos alcanzado el estado completo de felicidad, que es "ser feliz".

Es importante advertir aquí que la distinción "felicidad"-"alcanzar la felicidad" presupone la diferenciación ontológica fundamental cuerpo-incorpóreo; en efecto, en tanto una meta (expresada por un nombre: "felicidad") es un cuerpo, un fin (expresado por un verbo o, en la jerga estoica, por un "predicado": "ser feliz") es un incorpóreo. Las expresiones *vivir* ("de acuerdo a la virtud" o "en coherencia con la naturaleza") y *ser feliz* usadas en las definiciones estoicas del fin son, técnicamente, predicados. El fin resulta ser un predicado, un incorpóreo, no la cosa misma sino el logro del agente de la cosa. Los nombres (como "felicidad"), en cuanto signos, son objetos físicos (son una parte del λόγος y, como él, son ítems físicos; cf. capítulo 8, texto **8.1**), pero sus significados son incorpóreos. Los predicados (como "ser feliz" o "alcanzar la felicidad") también son incorpóreos en el mapa ontológico estoico. En ocasiones, como señala Aristóteles (*Política* 1331b31), la meta puede proponerse ante el agente, pero en la práctica puede ocurrir que no la alcance; el hecho de que la meta sea propuesta frente al agente no es suficiente para ser feliz. El lenguaje en este pasaje aristotélico es muy parecido al que más tarde encontramos en el estoicismo, pero en el caso de Aristóteles no parece haber una diferencia significativa entre meta (σκοπός) y fin (τέλος; véase también Aristóteles, *Rhet.* 1360b4-7, *EN* 1094a22-24 y *EE* 1214b6-8 y 1227a6-13). En nuestro texto **23.4**, en cambio, la diferencia es decisiva, y la misma constituye un buen ejemplo en contra de la interpretación puramente nominalista que sostiene que los incorpóreos son "realidades inferiores" y puramente mentales; en la explicación estoica, por el contrario, lo decisivo es "ser feliz", no la "felicidad", y "ser feliz", el objeto último de deseo, es un predicado (*i.e.* un incorpóreo).

Ahora bien, desde un sano sentido común uno podría muy razonablemente preguntarse cómo es posible que uno desee no un objeto concreto (como la salud, la riqueza, etc.) en el plan racional de la propia vida, sino un predicado, esto es, un ítem incorpóreo. La distinción estoica entre cuerpo e incorpóreo, así como la aplicación de dicha distinción a la explicación del fin es sin duda muy sofisticada y, a simple vista, podría parecer una complicación innecesaria en la explicación eudemonista; sin embargo, si se la considera con cuidado, se advierte que la misma exhibe un aspecto sistemático razonable e importante en el contexto del eudemonismo estoico que se conecta con la teoría de la acción y que, probablemente, constituye una precisión relevante para eliminar un equívoco más o menos frecuente en la consideración habitual del fin. Si de acuerdo con el modelo de la psicología estoica de la acción (para la cual cf. capítulo 24), el asentimiento lo es a una proposición y el impulso al predicado contenido en la proposición a la que se asiente (cf. capítulo 24, texto **24.1**), parece que el predicado al que se dirige el impulso es algo que debe ser causalmente producido por el agente a través de su acción (beber con moderación; esto, sin embargo, iría en contra de la tesis estoica de que el impulso es previo a la acción). Esto es lo mismo que decir que es el asentimiento dado a la proposición total lo que motiva inmediatamente el impulso a la realización efectiva del contenido proposicional de la cláusula subordinada, pues provee la razón por la cual el deseo debe apuntar en esa dirección. Es por eso que, como dice Clemente citando una posición estoica, "nadie desea la *bebida*, sino *beber* la bebida" (Cf. Clemente, *Strom.* 7.7.38.2-3. Véase también Estobeo, *Ecl.* 2.97, 22-98, 3. El eco platónico de la tesis de que el deseo se refiere no al objeto, sino a la acción es bastante claro; cf. *Rep.* 439A9-b2, aunque en Platón esta afirmación es la conclusión de un argumento independiente y no presupone la teoría de la predicación que subyace a la teoría de la acción estoica). En el nivel general del plan racional de la propia vida, lo que uno desea no es el objeto, sino más bien el predicado que expresa la acción, porque, como dice Estobeo (*Ecl.* 2.88, 4-6; *SVF* 3.171), los estoicos piensan que los impulsos se dirigen a los predicados contenidos en las proposiciones, y los deseos tienen ya la estructura del impulso (pues el impulso constituye un movimiento intencional-desiderativo hacia lo que el agente considera bueno) y, "los deseos, como también los impulsos, *son predicados*" (cf. capítulo 8, texto **8.14**).



Hasta ahora hemos tratado de mostrar (*i*) cuál es la lógica de la distinción estoica entre meta (σκοπός) y fin (τέλος), (*ii*) la coherencia que dicha distinción tiene si se la lee con el trasfondo de la ontología estoica, y (*iii*) cuál es el posible aporte que dicha distinción introduce en el eudemonismo griego. A modo de conclusión de esta parte de nuestro comentario querríamos ahora ampliar un poco más este tercer punto. Si la distinción que se ha discutido efectivamente introduce una aclaración o un avance en la precisión del fin, no deja de ser curioso que los peripatéticos (cuyas posiciones Estobeo recoge en su extracto de ética peripatética) la hayan dejado de lado, prefirieran "seguir la costumbre de los antiguos" y dijeran simplemente que el fin es aquello en vista de lo cual hacemos todo, pero ello no lo hacemos en vista de nada, o que es el objeto último de deseo (*Ecl.* 2.131, 2-4). Esta formulación del fin coincide con la que también hacen los estoicos (quizá siguiendo a Aristóteles; *EN* 1094a18-20), pero en el contexto del extracto de ética peripatética es evidente que lo que el autor peripatético quiere mostrar es que no tiene mayor relevancia distinguir entre "fin" y "meta". Según su argumento, si ser feliz es el fin, y si la felicidad es una meta, y *la riqueza es un bien*, entonces "ser rico" está entre lo que se requiere "para los que definen de esta manera en vista de la precisión de las palabras". El peripatético cree, sin embargo, que hay que seguir la costumbre de los antiguos (*i.e.* el fin es "aquello en vista de lo cual llevamos a cabo todo, pero ello no lo llevamos a cabo en vista de nada"; cf. Estobeo, *Ecl.* 2.130, 21-131, 2). En este pasaje es bastante claro que los peripatéticos consideraron completamente irrelevante la distinción estoica entre σκοπός y τέλος, y que, por ende, encontraron suficiente la caracterización del fin como aquello en vista de lo cual lo demás se hace, pero ello no se hace en vista de nada. Pero el argumento peripatético tiene un problema, porque para los estoicos el antecedente "la riqueza es un bien" es falso. En efecto, la riqueza (como la salud o la belleza) es un indiferente, es decir, no es ni un bien ni un mal en la medida en que no daña ni beneficia (cf. capítulo 26, textos **26.27** y **26.33**). Si somos caritativos con los peripatéticos que cita Estobeo, tendríamos que pensar que la distinción estoica no es importante para ellos porque, vista con el trasfondo de su ontología, la distinción cuerpo (σκοπός)-incorpóreo (τέλος) aplicada a la explicación del fin último del ser humano es completamente irrelevante, de modo que podría ser algo más que un "rechazo pedante" de la distinción estoica (como sugiere Annas 1993: 34, n.20). Uno podría suponer, por tanto, que si los peripatéticos cuyas posiciones expone Estobeo en su extracto de ética peripatética no vieron la necesidad de introducir la distinción ontológica entre cuerpo e incorpóreo, tampoco vieron la necesidad de pensar que se trataba de ítems diferentes y siguieron pensando, muy aristotélicamente, que "fin" y "meta" eran lo mismo. Pero si esto es así, lo que debemos preguntarnos es si la distinción estoica constituye un aporte significativo a la discusión eudemonista o no. Los estoicos parecen haber pensando que sí constituyó un aporte relevante, porque la distinción contribuía a despejar la confusión que se genera entre el objeto al que se apunta, que puede ser obtenido a través de varios medios, y el fin final, que constituye una ocurrencia real, *i.e.* la actividad del agente o, más precisamente, su hacer o lograr algo.

Nosotros siempre tenemos dificultades para traducir el griego εὐδαιμονία a una lengua moderna y, aunque hay cierto consenso en traducirlo por "felicidad", hay también consenso en la necesidad de advertir que cuando los griegos dicen εὐδαιμονία no están pensando en un estado psicológico más o menos pasajero como la alegría momentánea o el estar contento por algo más o menos trivial. En las discusiones morales de Aristóteles, por ejemplo, es bastante obvio que él piensa en su εὐδαιμονία como el logro más o menos *permanente* de una vida objetivamente valiosa. En efecto, la *actividad* en que consiste la εὐδαιμονία debe llevarse a

cabo en una vida completa (*EN* 1098a16-20 *et passim*). Este tipo de énfasis en la descripción de la felicidad como un estado permanente del alma indica que Aristóteles, como probablemente también Platón, se vio en la necesidad de aclarar que la εὐδαιμονία no es un estado psicológico pasajero, y ese tipo de ambigüedad es el que, sugerimos, la distinción estoica entre "felicidad" y "ser feliz" intenta eliminar. Aunque la felicidad, entendida como el estar contento con la propia vida, constituye una condición necesaria del ser feliz, no es todavía suficiente para ser feliz. La ética estoica es, como la platónica y la aristotélica una "ética del carácter o de la virtud"; eso explica en buena medida su concordancia básica con el eudemonismo. Pero la inversión ontológica que se da en el estoicismo no podía pasar inadvertida ni en la ética, ni en la teoría de la acción, ni tampoco en el contexto más general del eudemonismo, donde, si lo que hemos argumentado es al menos razonable, los estoicos parecen haber contribuido a aclarar una ambigüedad importante entre "felicidad" y "ser (efectivamente) feliz".

Regresemos ahora a la discusión del fin: nuestro texto **23.11** conecta el problema de la felicidad y del logro de la felicidad con la discusión de la virtud. Aunque el pasaje es atribuido al estoico medio Panecio, es de todos modos ilustrativo de la distinción "felicidad"-"ser feliz", probablemente formulada por Crisipo y retomada luego por Antípatro. Las virtudes, sugiere Panecio, tienen su propio objetivo y cada virtud es representada por un blanco con diferentes colores (una imagen que representa bastante bien la tesis estoica de la inseparabilidad y la unidad de las virtudes, cuyo antecedente socrático es bastante claro). La meta del arquero es no sólo dar en el blanco (σκοπός), sino hacer todo lo que de él depende para dar en el blanco. La imagen de la arquería (como la medicina o la navegación) recuerda también la tesis de que la virtud es una cierta habilidad técnica, cuya meta no es el resultado, sino la realización de todo aquello que corresponde a esa habilidad técnica en vistas del fin propuesto. Dar en el blanco es el fin más elevado de cada arquero (τέλος), pero cada uno de ellos se lo propone de diferente manera.

El texto **23.1**, con el que comenzamos este capítulo, es la continuación del pasaje clásico en el que los estoicos tratan la cuestión de la familiaridad o apropiación (οἰκείωσις; cf. capítulo **22**, texto **22.1**). Lo que en cierto modo puede resultar sorprendente desde el punto de vista de la coherencia interna del argumento es que la tesis de que "lo primero familiar" a nosotros (la autoconsciencia o propio reconocimiento) desemboque en la conclusión de que el fin es "vivir de un modo coherente" o "vivir de un modo coherente con la naturaleza" (véase la partícula conclusiva διόπερ: "por lo cual, precisamente", "por esa razón, precisamente" en **23.1**). La parte final del argumento de la familiaridad (en el esquema de una *scala naturae*) indica que, en el plano superior de la escala, para los seres vivos que, además de impulso instintivo, están dotados de razón, el vivir según razón se vuelve vivir según naturaleza. La conclusión general (con la que se introduce el tema del fin) es que el ser humano se preocupa por sí mismo no en cuanto animal, sino en cuanto racional. Dicho de otra manera, lo primero familiar y apropiado para el ser humano es un deseo o tendencia hacia su auto-perfección o, lo que es lo mismo, el logro efectivo de una vida guiada por la razón. Otra de las dificultades con la que nos enfrentamos al tratar la cuestión del fin en el estoicismo antiguo es la de explicar en qué consiste la identidad entre "vivir según razón" y "vivir según naturaleza" (cf. textos **23.11** y **23.24**). En su influyente trabajo sobre la noción estoica de οἰκείωσις G. Striker sugiere que ser guiado por la razón es lo mismo que vivir de acuerdo con la naturaleza porque al hombre le ha sido dada su razón para la búsqueda de la verdad y, descubrir la verdad equivale a descubrir la naturaleza (tanto la naturaleza universal como la propia naturaleza individual). Así, ser guiado por la razón es lo mismo que ser guiado por el propio discernimiento de la naturaleza (Striker 1996: 286-287). Esta explicación del problema es muy sugestiva, aunque como la misma Striker reconoce, este argumento no se encuentra desarrollado de este



modo en ninguna fuente. Hay sí al menos un aspecto de esta explicación que tiene un apoyo textual firme: según la versión del τέλος elaborada por Crisipo, el fin consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza, lo cual significa vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza como con la del todo (**23.1**). Eso explica también en qué sentido debe entenderse que "vivir en concordancia" sea "vivir según una razón única y armónica" (texto **23.3**). Aunque hay testimonio directo de que al ser humano le ha sido otorgada su razón para la búsqueda y descubrimiento de la verdad (cf. Plutarco, *SR* 1037B), no hay una indicación que muestre que en el contexto en el que se discute la cuestión del fin la palabra "razón" (λόγος) signifique una capacidad cuyo propósito sea la búsqueda y descubrimiento de la verdad. El vocablo λόγος tuvo en el estoicismo, como ocurrió en la rica tradición filosófica que lo precedió, multiplicidad de significados. De los muchos significados conviene distinguir al menos los siguientes: (1) capacidad o función de la parte conductora del alma (τὸ ἡγεμονικόν); (2) conjunto de conceptos y preconcepciones (Galeno, *PHP* 304, 33-35); (3) "argumento" o "razonamiento", es decir una estructura (σύστημα) compuesta de premisas y conclusión (cf. DL 7.45; *SVF* 2.235) y (4) "razón" o "principio activo racional", "conductor de lo que hay en el cosmos" o " administrador del universo" (cf. capítulo 19, texto **19.8**); capítulo 15, texto **15.3**; Filodemo, *De pietate* 11; *SVF* 2.1076. El "Himno a Zeus" de Cleantes, (reproducido en el capítulo **17**, texto **17.2**) también es un buen testimonio de este significado de la palabra λόγος. Éste último significado es el que parece tener preeminencia en los contextos en que se discute la cuestión del fin. No sólo la explicación del fin como "vivir en concordancia con la naturaleza" (una modificación hecha por Cleantes de la fórmula original de Zenón "vivir en concordancia"; cf. texto **23.3**) fue interpretada de diversas maneras, sino que la formulación misma del fin tuvo distintas expresiones en los autores inmediatamente posteriores a Zenón, Cleantes y Crisipo. Según Crisipo, la fórmula "vivir en concordancia con la naturaleza" significa que hay que vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza particular como con la naturaleza universal (es probable que, como sugiere Striker, la diferencia entre ambas fórmulas sea sólo una cuestión de explicitación, pues es claro que una vida de "coherencia" es una vida guiada por el conocimiento, y el conocimiento es también conocimiento de la naturaleza, de modo que coherencia o concordancia con la naturaleza deben coincidir; cf. 1996: 287, n. 10). Esto es, no hacer nada de lo que la ley universal –que es la "recta razón"– prohíbe hacer. Porque en eso mismo consiste la virtud del hombre feliz (o sea del virtuoso): hacer todo de acuerdo o en armonía con la divinidad en cada uno de nosotros y el querer (o intención) del administrador del universo (texto **23.1**; la cuestión de la "divinidad en cada uno de nosotros" es platónica en su origen: cf. Platón, *Fed.* 107D; *Rep.* 617E). La ley universal de la que habla Crisipo en **23.1**, describe, más que un código legal o una ley fundamental dentro de un código, un cierto estado disposicional, pues regula lo noble y lo vergonzoso en las acciones (cf. capítulo 30, texto **30.1**). Debe tratarse, entonces, de la perfecta o acabada disposición racional del sabio o virtuoso estoico, el cual constituye una ejemplificación de la recta razón (para una reciente defensa del enfoque disposicional de la ley estoica cf. Vogt 2008: 16; 22; 131; 162-164; 186-187. Para un adelanto de esta interpretación véase Boeri 2004a: 167-169). La ley universal estoica prescribe cómo debe ser la disposición habitual del carácter de la persona, de modo que ésta sea virtuosa. Esto, a nuestro juicio, de nuevo explica por qué Zenón pone tanto énfasis en la necesidad de abolir la acuñación de moneda o los tribunales de justicia (cf. nuestro capítulo 30, los textos allí citados y nuestro comentario).

Es muy probable que las interpretaciones en las que las afirmaciones acerca de la naturaleza cósmica desempeñan un papel relevante para la ética dependan de nuestro texto **23.1**. Es la carta de presentación del naturalismo estoico, así como de su "ética cosmológica", en la medida en que sugiere por qué la vida práctica humana requiere el conocimiento tanto de física como de teología. La física es importante para conocer el modo en que el cosmos (o la

naturaleza) funciona; pero la teología también es relevante en la medida en que los estoicos sostenían que, en un sentido, el cosmos es dios mismo peculiarmente cualificado, que consiste en la sustancia total (cf. capítulo 12, texto **12.37**). Además, la teología es importante porque el agente debe hacer un esfuerzo por entender lo que Zeus desea, deseo en concordancia con el cual su propio δαίμων debe estar para tener un correcto o "suave" fluir de su vida (εὔροια βίου: textos **23.1** y **23.2**; en este último pasaje parece claro que la vida fluirá sin impedimentos si uno no actúa en contra de la naturaleza, sino en coherencia con ella, tanto con la universal como con la propia, siendo esta última una ejemplificación microcósmica de la naturaleza cósmica). El texto **23.1** también indica el problema de la consistencia o armonía interna y la armonía con la naturaleza, ya que la virtud también se entiende como una "disposición coherente o concordante consigo misma respecto de la vida total" (cf. capítulo 26, texto **26.1**). Hay varios detalles del texto **23.1** que conviene destacar: (*i*) si para los animales irracionales lo que es según la naturaleza es lo que es según el impulso (y, de este modo, ellos *tienen* que vivir según el impulso), y si para los humanos lo que es según la naturaleza es lo que es racional, se sigue que para que los seres humanos tengan una vida humana real, *tienen* que vivir racionalmente, porque ése es el modo de cumplir su naturaleza. No hay duda de que la naturaleza en los animales no tiene el mismo carácter normativo que en los humanos; uno incluso podría pensar que en los animales no tiene *ningún* carácter normativo (en el sentido de cumplir un deber), pues vivir según impulso es lo que los animales simplemente hacen, sin que ello implique ningún tipo de esfuerzo por reconocer y adecuarse a lo que *tienen* que hacer. Pero uno podría entender el "tienen" en el caso de los animales en un sentido normativo amplio, sin que ello implique adecuarse a un fin o norma, porque "vivir según impulso" también es algo que la naturaleza ha dispuesto y normado. (*ii*) Dado que nuestra naturaleza humana coincide con la razón, y dado que vivir es una actividad práctica, parece plausible inferir que para los humanos vivir según la naturaleza es vivir según la virtud. De hecho, la virtud es lo mejor que podemos alcanzar en el nivel práctico. (*iii*) Nosotros, como el resto de los seres vivientes, tenemos un tipo de tendencia a realizar nuestra propia naturaleza; ésa es la razón por la cual la naturaleza nos conduce a la virtud, porque ser un agente virtuoso es realizar la propia naturaleza individual. (*iv*) Si vivir según la virtud significa vivir tanto según la propia naturaleza como según la naturaleza del todo, y si nuestras acciones deben llevarse a cabo siguiendo lo que indica la ley universal que debe hacerse, entonces, la ley universal se convierte en un criterio práctico de nuestras acciones. La interpretación heterodoxa (cf. Annas 1993: 160-163; Annas 2007) se ha esforzado por establecer que la idea de que somos partes de un todo más grande pertenece esencialmente al estoicismo tardío de Marco Aurelio y Epicteto. Sin embargo, como es claro a partir de nuestro texto **23.1**, el énfasis en el hecho de que somos partes de un todo más grande ya está presente en Crisipo (este pasaje de DL es citado por Annas 1993: 160, quien no ofrece, sin embargo, un comentario más o menos detallado sobre la afirmación de Crisipo de que *nuestras naturalezas son partes de la naturaleza del todo*; sólo dice que esta tesis es común en el estoicismo tardío, y que en las versiones tempranas de la ética estoica las estrategias que se derivan directamente de la idea de que somos partes de un todo más grande "están visiblemente ausentes"; cf. Annas 1993: 162. El texto **23.1**, no obstante, parece mostrar exactamente lo contrario). Parece más natural, por lo tanto, considerar las continuas observaciones en Marco y Epicteto sobre los humanos como siendo "partes de un todo" como desarrollos hechos a la luz de la tesis de Crisipo. (*v*) Finalmente, si la virtud y la felicidad consisten en llevar a cabo todo de acuerdo con el δαίμων de cada uno y con el deseo del administrador del universo, y si efectivamente podemos alcanzar esa concordancia o armonía, parece que lo que los estoicos están sugiriendo es que los humanos tenemos la posibilidad de compartir la perfecta racionalidad y felicidad de dios (Estobeo, *Ecl.* 2.98, 19-99, 2). Si ése es el caso, sería natural alcanzar la comprensión de todos los acontecimientos desde un punto de vista cósmico, una tesis que está manifiestamente presente en el estoicismo tardío (Marco Aurelio, *ASI* 8.46; 5.8 *et passim*), pero que es significativamente adelantada por algunos estoicos tempranos. Si hemos de creer en lo que dice Plutarco, Crisipo habría sugerido que algunos males aparentes, si se los examina de cerca, pueden ser vistos como bienes. Así, cuando las ciudades son demasiado populosas, se muda el pueblo a las colonias o se comienza una guerra contra alguien y, de este modo, parece haber dicho Crisipo, "el dios ofrece el momento para que comience la destrucción", destrucción que, sin embrago, está contemplada en la economía del todo (Plutarco, *SR* 1049B). Lo que debemos hacer es pasar de considerar los fenómenos desde la perspectiva de la parte a la del todo; esto es exactamente lo que significa comprender la "administración del universo" (texto **23.1**) y hacer concordar el propio δαίμων con el deseo del administrador del universo. Esto es lo que, en palabras de Epicteto, debe verse como "el sistema en el que hombres y dioses están asociados" (*Diss.* 1.9. 4), o cuando considera que todas las oposiciones (incluyendo virtud y vicio, abundancia y carencia) son en vista de la armonía del universo (1.12, 16; en un sentido similar cf. Marco Aurelio, *ASI* 5.8; 2.17).



La fórmula "ortodoxa" del fin ("el fin es vivir en coherencia o concordancia con la naturaleza": **23.1**; **23.3**; cf. también **23.8**, donde Cicerón, de un modo conservadoramente estoico –cf. **23.1** al comienzo y **23.5**–, interpreta la fórmula como "estar siempre de acuerdo con la virtud") fue modificada por Diógenes de Babilonia y adaptada a la doctrina general de los indiferentes (para la cual véase nuestro capítulo 26). En efecto, según Diógenes el fin consiste en razonar bien en la selección y rechazo de las cosas naturales, o sea en la selección de las cosas preferidas por naturaleza (los "indiferentes preferidos", como salud, vida, riqueza, fama y placer) y en el rechazo de las cosas dispreferidas por naturaleza (enfermedad, muerte, pobreza, falta de fama y dolor). Como se ve, hay en Diógenes un intento de otorgar la categoría de "bienes" a ciertas cosas (los indiferentes preferidos) que, desde la perspectiva ortodoxa, eran consideradas neutras, es decir, ni buenas ni malas, o sea "indiferentes". La innovación de Diógenes parece bastante legítima en la medida en que reinterpreta la noción de naturaleza, el componente decisivo en la formulación clásica de Zenón, Cleantes y Crisipo del fin. Según naturaleza (y también según razón) preferimos la salud a la enfermedad, por ejemplo. Es decir que Diógenes conserva la identidad entre naturaleza y razón (que en forma más o menos explícita aparece en la formulación tradicional del fin), pero la reinterpreta en la valoración de ciertos tipos de cosas que seleccionamos racionalmente, y les otorga el estatuto de "bienes". Como se ve, Diógenes se aparta de la tesis tradicional según la cual *el único bien es la virtud* (cf. capítulo 26). La misma posición se encuentra en Antípatro (sucesor de Diógenes de Babilonia en la conducción de la escuela), quien hace hincapié en el hecho de que el proceso de selección de lo que es según naturaleza y de rechazo de lo que es contrario a la naturaleza debe ser continuo, una reformulación que recoge la idea de que el estado disposicional correcto del agente es permanente. Un poco más problemática parece la versión del fin de Arquedemo (texto **23.3**), ya que los actos debidos (τὰ καθήκοντα) no son, en sentido estricto, actos virtuosos (para más detalles sobre esta importante distinción cf. nuestro capítulo 27 y los textos allí discutidos). Puede tratarse, sin embargo, de un uso más general de καθήκοντα como "lo más decisivo e importante según naturaleza" (τὰ κατὰ φύσιν μέγιστα καὶ κυριώτατα) del texto **23.5**.

También hemos incluido en este capítulo dos breves pasajes que dan cuenta de la definición de Herilo (**23.6**) y de Aristón (**23.7**) del fin, dos discípulos directos de Zenón de Citio que, aparentemente, se apartaron de la ortodoxia del maestro. Según Herilo, el fin es lo mismo que el conocimiento, lo cual significa vivir siempre refiriendo la totalidad de las cosas al vivir con conocimiento. Puede argumentarse que esta caracterización del fin no difiere notablemente de la caracterización ortodoxa (*i.e.* "el fin es vivir en coherencia con la naturaleza, lo cual

no es más que vivir según la virtud"; textos **23.1**, **23.4** y **23.8**), pues, como se ha señalado antes, vivir en concordancia con la naturaleza no difiere de vivir según virtud, y si la virtud es conocimiento (cf. nuestro capítulo 26), no parece constituir una modificación demasiado importante argumentar, como hace Herilo, que el fin es vivir refiriendo todo a vivir con conocimiento (un argumento ligeramente diferente para mostrar por qué la fórmula de Herilo del fin no difiere sustancialmente de la de Zenón se encuentra en Ioppolo 1985: 61-62). Algunos intérpretes (Tsekourakis 1974: 81) han sugerido, sin embargo, que la noción de conocimiento de Herilo apunta más bien a un "conocimiento intelectual". Pero si esto fuera cierto, no se entendería por qué Herilo enfatiza el hecho de que el fin es "*vivir* refiriendo todo a *vivir* con conocimiento", de lo cual parece seguirse que el conocimiento del que habla es un conocimiento referido a la acción (Ioppolo 1985: 64-65). La tesis de Herilo de que "el fin no es uno sino que cambia de acuerdo con las circunstancias y los hechos" (**23.6**), sin embargo, parece presentar una posición más relativista, por así decir, del fin, pues éste, según él, varía. Pero si se pone atención en la analogía que da Herilo, se advierte que ése no es el caso: lo que permanece es el bronce, lo que cambia es la estatua particular o "circunstancial". Si llevamos la analogía al caso de la acción, habrá que decir que lo que permanece es el tipo de acción, que siempre debe ser recta, lo que cambia es el contenido. La contribución más interesante de Herilo, sin embargo, es la distinción entre "fin" (τέλος) y "fin subordinado" (ὑποτελίς). Este último pueden alcanzarlo los que no son sabios, aquél solamente los sabios. Esto se ajusta bastante bien a la distinción entre "ser feliz" (el "fin", es decir el logro efectivo de la felicidad) y "felicidad" en la versión ortodoxa, probablemente inaugurada por Crisipo. La noción de "fin subordinado" de Herilo da cuenta del hecho de que antes de que el ser humano sea capaz de usar la facultad del razonamiento, tiene una tendencia instintiva a pensar en su vida como un todo. En una doxografía que nos recuerda la doctrina estoica de la "familiaridad" se argumenta que "la primera afección familiar al animal" es el fin subordinado, y que la consciencia que el animal tiene de su propia constitución surge a partir de dicha afección primaria. Esa afección no es aún racional sino carente de razón (ἄλογον; Estobeo, *Ecl.* 2.47, 12-14). Es decir, el fin subordinado parece coincidir con la "meta", como el "cuerpo propuesto", que es lo inmediato en la propia consideración del ser vivo.

En cuanto a Aristón, es interesante notar que su caracterización del fin lo acerca bastante al planteo escéptico de Timón y Enesidemo (y probablemente también de Pirrón), quienes consideraban que el fin de la vida era la suspensión del juicio (ἐποχή), a la cual seguía la imperturbabilidad (ἀταραξία; DL 9.107); ésta es al menos la interpretación que ofrece Cicerón (*De fin.* 2.43) cuando sugiere que para Aristón no hay diferencia entre un estado de perfecta salud y uno de gravísima enfermedad. En nuestro texto **23.7** la imperturbabilidad sería ese "estado de indiferencia" (τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα) respecto de lo que está en medio de virtud y vicio. En realidad, la posición de Aristón es un poco más refinada y apunta a cuestionar una doctrina básica del estoicismo ortodoxo (Zenón): la doctrina de los indiferentes. De acuerdo con Aristón, llamar a ciertas cosas (como salud) "preferidos" es equivalente a llamarlas "bienes". Pero si lo único bueno es la virtud, se sigue que la diferencia entre bien e indiferentes preferidos es sólo nominal (cf. Sexto, *AM* 11.64-67). Éste es, en efecto, el modo que entendieron ya los antiguos la objeción de Aristón a su maestro Zenón: "Aristón, que había sido discípulo de Zenón, aprobó en los hechos lo que su maestro estableció de palabra: que nada es un bien a no ser la virtud, y nada es un mal a no ser lo que es contrario a la virtud" (Cicerón *Acad.* 2.130; *SVF* 1.362). Pero la analogía del sabio con el actor competente, capaz de representar bien cualquier papel (tanto el de Tersites –el más despreciable de los griegos– como el de Agamenón –el más noble de los griegos –), se propone mostrar que el sabio pone el fin en la coherencia con su razón, sin importar cuál sea su papel específico en un momento dado (cf. Alesse 1994: 70, y antes Ioppolo, 1980: 163).



Por último, en el texto **23.9** hemos incluido un pasaje en el que Galeno, apoyado en el estoico Posidonio, critica la interpretación del fin de los seguidores de Crisipo como "vivir en concordancia con la naturaleza". Según la objeción que Galeno pone en boca de Posidonio, éste último habría objetado que si el vivir en coherencia se restringe a lo que es posible hacer en vista de lo que es primero por naturaleza, se lo asemeja a proponer el placer o el bienestar como meta. Pero estas cosas siguen necesariamente al fin, pero placer y bienestar no son el fin. Ahora bien, no hay ningún pasaje en el que "los seguidores de Crisipo" (¿Antípatro?) aleguen que vivir en coherencia como lo que se restringe a lo que es primero por naturaleza sea semejante a proponer el placer o el bienestar como meta. La objeción de Posidonio, sin embargo, tiene una razón de ser: si las "cosas primeras por naturaleza" (cf. texto **23.3**) son los indiferentes preferidos (cf. nuestro capítulo 26), entonces es coherente objetar que se está proponiendo el placer como meta o fin. En efecto, el placer (como la vida, salud, riqueza o fama) es un indiferente preferido. El otro aspecto interesante de la crítica de Galeno se concentra en la definición del fin de Crisipo: "vivir según la experiencia de las cosas que suceden de acuerdo con la naturaleza universal", una versión ligeramente modificada respecto de la que encontramos en el texto **23.1**. La objeción que Galeno pone en boca de Posidonio consistiría en decir que la formulación del fin de Crisipo no deja lugar a las diferencias individuales ("vivir en coherencia cuando esto no tiende indignamente a dar con las diferencias"). Pero eso no es lo que dice la fórmula de Crisipo como la presenta nuestro texto **23.1**, donde es claro que la noción de "naturaleza" incluye la propia naturaleza individual y la naturaleza universal, siendo esta última el parámetro de corrección de la primera. Lo que probablemente hay que entender, sin embargo, es que Posidonio está objetando postular a la naturaleza universal como parámetro de la individual.

# Textos Anotados
# Felicidad y fin final

## 23.1 DL 7.87-89 (*SVF* 3.4. LS 59J, 61A, 63C)

Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ Περὶ ἡδονῆς καὶ Ποσειδώνιος καὶ Ἑκάτων ἐν τοῖς Περὶ τελῶν πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὥς φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν· μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διί, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν. ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ῥητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ. Ἀρχέδημος δὲ τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν.

Φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ᾗ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ᾗ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.

**9** κατά τε τὴν Cobet, Marcovich : κατά γε τὴν PF : κατ' ἀρετὴν BD / αὐτοῦ BPF : αὑτοῦ Huebner, Marcovich / ἐνεργοῦντα Reiske **10** ὅπερ BPF : ὥσπερ Huebner **11** ἀρχόμενος $P^1Q$ / ὢν Aldobr. Menag. : ἐν BPF / δις $BP^1Q$ **12** τῶν πάντων F **14** <τῶν> ὅλων Cobet : ὅλου BPFD **18** μὲν om. F

**3** ἄγει γὰρ ... ἡ φύσις Cf. Musonio Rufo, *Dissert.* 17.89.15-16: "Pues la naturaleza de cada uno lo conduce a la virtud".

**5-6** τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν ... ὥς φησι Χρύσιππος Para la interpretación de Galeno de la definición de Crisipo del fin cf. *infra* **23.9**.

**7-8** μέρη γάρ ... τῆς τοῦ ὅλου Sobre la relevancia de estas líneas para una "ética cosmológica" en el estoicismo, cf. Boeri 2009a: 176-182. Para la relevancia del pseudo platónico *Epinomis* en la cosmología, teología y ética estoicas cf. Alesse 2012 (especialmente 221 ss.).

**10-11** ὁ νόμος ὁ κοινός, ... ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διί Para la identificación de la ley universal con la recta razón y con Zeus cf. el "Himno a Zeus" de Cleantes (**17.2**) con los comentarios de Meijer 2007: 209-228

**13** εὔροιαν βίου Cf. Epicteto, *Diss.* 1.4.3-4: "Si la virtud contiene esta promesa (ἐπαγγελία) de producir la felicidad, la impasibilidad y un 'correcto fluir', el progreso (προκοπή) hacia ella es también de todos modos un progreso hacia cada una de estas cosas".

**14** τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος Para la idea del "δαίμων o divinidad en nosotros" cf. Platón, *Fed.* 107D; *Rep.* 617E; *Tim.* 90B-D. Cf. también Marco Aurelio, *ASI* 5.27; 10.13.

**14-15** πρὸς τὴν ... βούλησιν Evitamos traducir βούλησις por "voluntad"; tanto para los estoicos como para Aristóteles la βούλησις es un tipo peculiar de deseo (ὄρεξις): "deseo racional" (para Aristóteles cf. *DA* 414b2; 432b5-6; 433a26-27) "o deseo razonable" (para los estoicos cf. Estobeo, *Ecl.* 2.87, 21-22). En el caso de Aristóteles es claro que cuando el deseo está asociado a la parte racional del alma es βούλησις, en tanto que cuando lo está a la parte irracional es apetito (ἐπιθυμία) o "furia" (θυμός). En el caso de los estoicos, en cambio, la βούλησις es el tipo de deseo que experimenta el sabio (es una de las tres



εὐπάθειαι, para las cuales cf. nuestro capítulo 25 y los textos allí citados y comentados), aquel cuya alma está dispuesta racional o virtuosamente *en su totalidad*, no una de las partes de su alma. Para un pormenorizado examen de la historia de la palabra βούλησις véase Dihle 1982: 20-47.

## 23.2 Epicteto, *Diss.* 1.4. 28-29; 2.13. 8-9; 2.16. 27-28; 3.22.97; 3.24.2-4; 4.4, 39-40

Τί οὖν ἡμῖν παρέχει Χρύσιππος; ἵνα γνῷς, φησίν, ὅτι οὐ ψευδῆ ταῦτά ἐστιν, ἐξ ὧν ἡ εὔροιά ἐστι καὶ ἀπάθεια ἀπαντᾷ, λάβε μου τὰ βιβλία καὶ γνώσῃ ὡς ἀκολουθά τε καὶ σύμφωνά ἐστι τῇ φύσει τὰ ἀπαθῆ με ποιοῦντα [...].

οὐκ οἶδεν ὅτι θέλει τὰ μὴ διδόμενα καὶ οὐ θέλει τὰ ἀναγκαῖα καὶ οὐκ οἶδεν οὔτε τὰ ἴδια οὔτε τὰ ἀλλότρια. εἰ δέ γ' ᾔδει, οὐδέποτ' ἂν ἐνεποδίζετο, οὐδέποτ' ἐκωλύετο, οὐκ ἂν ἠγωνία. [...] τίνα δ' ἐστὶ ταῦτα; ἃ δεῖ τὸν ἄνθρωπον ὅλην τὴν ἡμέραν μελετῶντα μηδεν<ὶ> προσπάσχειν τῶν ἀλλοτρίων, μηθ' ἑταίρῳ μήτε τόπῳ μήτε γυμνασίοις, ἀλλὰ μηδὲ τῷ σώματι τῷ αὑτοῦ, μεμνῆσθαι δὲ τοῦ νόμου καὶ τοῦτον πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχειν. τίς δ' ὁ νόμος ὁ θεῖος; τὰ ἴδια τηρεῖν, τῶν ἀλλοτρίων μὴ ἀντιποιεῖσθαι, ἀλλὰ διδομένοις μὲν χρῆσθαι, [...]. διὰ τοῦτο οὔτε περίεργος οὔτε πολυπράγμων ἐστὶν ὁ οὕτω διακείμενος· οὐ γὰρ τὰ ἀλλότρια πολυπραγμονεῖ, ὅταν τὰ ἀνθρώπινα ἐπισκοπῇ, ἀλλὰ τὰ ἴδια. [...].ἂν δέ τις ἀτυχῇ, μέμνησο, ὅτι παρ' αὑτὸν ἀτυχεῖ. ὁ γὰρ θεὸς πάντας ἀνθρώπους ἐπὶ τὸ εὐδαιμονεῖν, ἐπὶ τὸ εὐσταθεῖν ἐποίησεν. πρὸς τοῦτο ἀφορμὰς ἔδωκεν, τὰ μὲν ἴδια δοὺς ἑκάστῳ, τὰ δ' ἀλλότρια· τὰ μὲν κωλυτὰ καὶ ἀφαιρετὰ καὶ ἀναγκαστὰ οὐκ ἴδια, τὰ δ' ἀκώλυτα ἴδια· τὴν δ' οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὥσπερ ἦν ἄξιον τὸν κηδόμενον ἡμῶν καὶ πατρικῶς προιστάμενον, ἐν τοῖς ἰδίοις. [...]

Μία ὁδὸς ἐπὶ εὔροιαν (τοῦτο καὶ ὄρθρου καὶ μεθ' ἡμέραν καὶ νύκτωρ ἔστω πρόχειρον), ἀπόστασις τῶν ἀπροαιρέτων, τὸ μηδὲν ἴδιον ἡγεῖσθαι, τὸ παραδοῦναι πάντα τῷ δαιμονίῳ, τῇ τύχῃ, ἐκείνους ἐπιτρόπους αὐτῶν ποιήσασθαι, οὓς καὶ ὁ Ζεὺς πεποίηκεν, αὐτὸν δὲ πρὸς ἑνὶ εἶναι μόνῳ, τῷ ἰδίῳ, τῷ ἀκωλύτῳ, [...].

**1** ὑμῖν ed. Bas. Marg **4** ἀκολουθα suppl. Schenkl **11** μηδὲν S: corr. $S_c$ **12** μήτ' S : corr. s **13** αὐτοῦ S: corr. s **15** τί s : τίς R

**2** εὔροια El "correcto fluir" de la vida en que consiste la felicidad es la armonía entre el δαίμων de cada uno de nosotros y el deseo del administrador del universo (cf. *supra* **23.1**). Como se ve aquí, Epicteto interpreta el correcto fluir como una ἀπάθεια (también como una ἀταραξία; cf. *Diss.* 2.2), que se traduce en el cuidado de lo que es propio de un ser racional: las libres de impedimento, esto es, el uso (correcto) de las presentaciones, que depende del agente.

## 23.3 Estobeo, *Ecl.* 2.75, 7-77, 5 (*SVF* 3.3; LS 63B y 58K)

Τοῦ δὲ ἀνθρώπου ὄντος ζῴου λογικοῦ θνητοῦ, φύσει πολιτικοῦ, φασὶ καὶ τὴν ἀρετὴν πᾶσαν τὴν περὶ ἄνθρωπον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ζωὴν ἀκόλουθον ὑπάρ-

χειν καὶ ὁμολογουμένην φύσει.

Τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε· 'τὸ ὁμολογουμένως ζῆν'· τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαιμονούντων. Οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιαρθροῦντες οὕτως ἐξέφερον ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν' ὑπολαβόντες ἔλαττον εἶναι κατηγόρημα τὸ ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ῥηθέν. Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἵρεσιν προσέθηκε τῇ φύσει' καὶ οὕτως ἀπέδωκε· τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν'. Ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι, ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον· ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων'. Διογένης δέ· εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ'. Ἀρχέδημος δέ· πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντας ζῆν'. Ἀντίπατρος δέ· ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς'. Πολλάκις δὲ καὶ οὕτως ἀπεδίδου· 'πᾶν τὸ καθ' αὐτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν'.

Τὸ δὲ τέλος λέγεσθαι τριχῶς ὑπὸ τῶν ἐκ τῆς αἱρέσεως ταύτης· τό τε γὰρ τελικὸν ἀγαθὸν λέγεσθαι τέλος ἐν τῇ φιλολόγῳ συνηθείᾳ, ὡς τὴν ὁμολογίαν λέγουσι τέλος εἶναι· λέγουσι δὲ καὶ τὸν σκοπὸν τέλος, οἷον τὸν ὁμολογούμενον βίον ἀναφορικῶς λέγοντες ἐπὶ τὸ παρακείμενον κατηγόρημα· κατὰ δὲ τὸ τρίτον σημαινόμενον λέγουσι τέλος τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν, ἐφ' ὃ πάντα τὰ ἄλλα ἀναφέρεσθαι.

Διαφέρειν δὲ τέλος καὶ σκοπὸν ἡγοῦνται· σκοπὸν μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἐκκείμενον σῶμα, οὗ τυχεῖν ἐφίεσθαι <*> τοὺς τῆς εὐδαιμονίας στοχαζομένους, διὰ τὸ πάντα μὲν σπουδαῖον εὐδαιμονεῖν, πάντα δὲ φαῦλον ἐκ τῶν ἐναντίων κακοδαιμονεῖν.

**7** μαχομένων ζώων FP : μαχομένως ζώντων schol. Luc. **16** εὐλογιστίαν FP : εὐλόγιστον ζωὴν schol. Luc. : εὐλογιστεῖν DL 7.88, Plut. *CN* 1072C **26** οἷον τὸ P **29** ἐφ' ᾧ FP **32** σῶμα F : δῶμα P : σῆμα Heeren **33** lacunam statuit Wachsmuth / ante τῆς add. περὶ Heeren

**1-2** Τοῦ δὲ ἀνθρώπου … φύσει πολιτικοῦ Cf. capítulo 30, texto **30.1**.

**2-4** τὴν ἀρετὴν πᾶσαν … ὁμολογουμένην φύσει Cf. capítulo 26, texto **26.1**.

**9-10** ὁμολογουμένως τῇ φύσει … κατηγόρημα En un sentido técnico estricto un predicado (κατηγόρημα) es lo que se afirma de algo, o una cosa (o "estado de cosas"; πρᾶγμα) puesta junto a alguna o algunas cosas. Un predicado (como τὸ φρονεῖν, "ser prudente" o "comportarse prudentemente": Simplicio, *in cat.*388, 24-27 = *SVF* 2.173) es un "decible" (λεκτόν) incompleto que se construye con un caso nominativo para producir una proposición. Una proposición, en cambio, es una "cosa completa" en la medida en que es un "decible completo", es decir un decible que tiene un enunciado completo (por ejemplo, "lo debido es comportarse con prudencia", una proposición que comprende el predicado "comportarse con prudencia"). Sobre los "decibles" en general y los decibles "incompletos" cf. Atherton 1993 y el capítulo 8, textos **8.2** y **8.4**.

**20-22** πᾶν … προηγουμένων κατὰ φύσιν Para la teoría de los indiferentes (*i.e.* ítems que no son ni buenos ni malos, sino neutros desde el punto de vista moral), preferidos (*i.e.* ítems que no son ni buenos ni malos pero racionalmente preferidos) y dispreferidos (*i.e.* ítems que no son ni buenos ni malos pero racionalmente dispreferidos) cf. nuestro capítulo 26 con nuestro comentario.



**24-25** τό τε γὰρ τελικὸν ἀγαθὸν … ὁμολογίαν λέγουσι Se trata del uso técnico estoico que identifica el fin con la concordancia en la medida en que el fin consiste en la concordancia con la naturaleza.

**31-32** Διαφέρειν δὲ τέλος καὶ σκοπὸν ...τὸ ἐκκείμενον σῶμα El "cuerpo propuesto" es, probablemente, el objeto físico externo La distinción estoica fue incorporada en la discusión filosófica en la antigüedad tardía. Galeno, un crítico extremadamente hostil de los estoicos, acepta la distinción entre meta y fin al distinguir la meta de la medicina de su fin: la meta es la salud, pero el fin *tener* salud (*De sectis*, 1.3.1; *Scripta Minora*). Lo mismo puede advertirse en Aristón (probablemente un colega o estudiante de Critolao alrededor del 150 a.C., pero no el estoico Aristón ni el peripatético que fue jefe del Peripato), quien, al hablar de la retórica, dice que la persuasión es propuesta o establecida (ἐκκεῖσθαι) como la meta (σκοπός) de la retórica, en tanto que su fin (τέλος) es lograr la persuasión (τυχεῖν τῆς πειθοῦς). Véase Sexto Empírico, *AM* 2.61 y Boeri 2001: 745-750.

## 23.4 Estobeo, *Ecl.* 2.77, 16-78, 6

Τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἕνεκα· τοῦτο δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταὐτοῦ ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν. Τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὡρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον· εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὔροια βίου. Κέχρηται δὲ καὶ Κλεάνθης τῷ ὅρῳ τούτῳ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασι καὶ ὁ Χρύσιππος καὶ οἱ ἀπὸ τούτων πάντες, τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι λέγοντες οὐχ ἑτέραν τοῦ εὐδαίμονος βίου, καίτοι γε λέγοντες, τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκοπὸν ἐκκεῖσθαι, τέλος δ' εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταυτὸν εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν.

Δῆλον οὖν ἐκ τούτων, ὅτι ἰσοδυναμεῖ τὸ κατὰ φύσιν ζῆν' καὶ τὸ καλῶς ζῆν' καὶ τὸ εὖ ζῆν' καὶ πάλιν τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ' καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ τὸ μέτοχον ἀρετῆς'· καὶ ὅτι πᾶν ἀγαθὸν καλόν, ὁμοίως δὲ καὶ πᾶν αἰσχρὸν κακόν· δι' ὃ καὶ τὸ Στωικὸν τέλος ἶσον δύνασθαι τῷ κατ' ἀρετὴν βίῳ.

**2** αὐτὸ δὲ πράττεται om. P **4** τοῦ ὄντος FP: ταὐτοῦ ὄντος Heeren **6** εὔρροια FP: corr. Heeren εὔροια **14** πάλιν corr. Meineke pro πᾶν **15** καὶ ἀγαθὸν FP: κἀγαθόν scri. Wachsmuth / ἢ τὸ FP : καὶ τὸ Canter

**10-12** τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκοπὸν … τέλος δ' εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας La distinción "felicidad-meta", por un lado, y "alcanzar la felicidad-fin", por el otro, refiere a la distinción ontológica más general cuerpo-incorpóreo (cf. nuestro comentario a este pasaje y, para la distinción ontológica más general, nuestro capítulo 2).

## 23.5 Clemente, *Strom.* 2.21.129.1-5 (*SVF* 1.180)

Πάλιν δ' αὖ Ζήνων μὲν ὁ Στωϊκὸς τέλος ἡγεῖται τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, Κλεάνθης δὲ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, <Διογένης δὲ τὸ τέλος κεῖσθαι ἡγεῖτο> ἐν τῷ εὐλογιστεῖν, ὃ ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ κεῖσθαι διελάμβανεν. ὅ τε Ἀντίπατρος ὁ τούτου γνώριμος τὸ τέλος κεῖσθαι ἐν τῷ διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως ἐκλέγεσθαι μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλέγεσθαι δὲ τὰ παρὰ φύσιν ὑπολαμβάνει. Ἀρχέδημός τε αὖ οὕτως ἐξηγεῖτο εἶναι τὸ τέλος, <ζῆν> ἐκλεγόμενον τὰ κατὰ φύσιν μέγιστα καὶ κυριώτατα, οὐχ οἷόν τε ὄντα ὑπερβαίνειν. πρὸς τούτοις ἔτι Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφήνατο· ἐπὶ πᾶσί τε ὁ Ποσειδώνιος τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὴν κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς.

τινὲς δὲ τῶν νεωτέρων Στωϊκῶν οὕτως ἀπέδοσαν, τέλος εἶναι τὸ ζῆν ἀκολούθως τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ.

**2-3** <Διογένης ... κεῖσθαι ἡγεῖτο> suppl. Stählin (cf. DL 7.88 et textus **23.3** supra) **4** ὑπελάμβανεν von Arnim **7** <ζῆν> ἐκλεγόμενον von Arnim : ἐκλεγομένους *L* **11** αὐτὴν *L* : αὐτὸν Sylburg

**5-6** ἐκλέγεσθαι μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλέγεσθαι δὲ τὰ παρὰ φύσιν Éste es otro modo de hablar de indiferentes preferidos y dispreferidos (cf. nuestro capítulo 26).

**9** τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος Para la tesis de la "tendencia" o "inclinación" natural del ser humano hacia la virtud cf. Estobeo, *Ecl.* 2.62, 7-14; 107, 16-108, 3 y Musonio Rufo, *Dissert.* 2-3 (citados y discutidos en nuestro capítulo 26).

**12** μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς Para el regreso de Posidonio al modelo platónico tripartito de partes en conflicto cf. Galeno, *PHP* 332, 22-334, 15 y, especialmente, Galeno, *PHP* 318, 12-26 (Frag. 160 EK; cf. *SVF* 3.229a).

## 23.6 DL 7.165 (*SVF* 1.411; LS 58I; *FDS* 144)

Ἥριλλος δ' ὁ Χαλκηδόνιος τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἐστὶ ζῆν ἀεὶ πάντ' ἀναφέροντα πρὸς τὸ μετ' ἐπιστήμης ζῆν καὶ μὴ τῇ ἀγνοίᾳ διαβεβλημένον. εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀνυπόπτωτον ὑπὸ λόγου. ποτὲ δ' ἔλεγε μὴ ἓν εἶναι τέλος, ἀλλὰ κατὰ τὰς περιστάσεις καὶ τὰ πράγματ' ἀλλάττεσθαι αὐτό, ὡς καὶ τὸν αὐτὸν χαλκὸν ἢ Ἀλεξάνδρου γινόμενον ἀνδριάντα ἢ Σωκράτους. διαφέρειν δὲ τέλος καὶ ὑποτελίδα· τῆς μὲν γὰρ καὶ τοὺς μὴ σοφοὺς στοχάζεσθαι, τοῦ δὲ μόνον τὸν σοφόν. τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα εἶναι.

**1** Καρχηδόνιος ed. princ., Long : Χαλκηδόνιος BFP Gigante, Hülser, Marcovich **4** προσδέξει ἀνυπόπτωτον P[1]Q (et DL 7.47) : πρὸς δεξιὰν ὑπόπτωτον BF / λόγων B[2]PFD **5** μηδὲν εἶναι von Arnim, Long, Marcovich : μὴ ἓν εἶναι Ioppolo

**1** Ἥριλλος δ' ὁ Καρχηδόνιος Herilo es el estoico "heterodoxo", discípulo directo de Zenón de Citio. Algunas fuentes (Cicerón, *Orat.* 3.62) hablan de Herilo como del fundador de una nueva escuela o secta (los "herileos"). Para los detalles de las tesis de Herilo cf. Ioppolo 1985: 60-68.

**3-4** εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην … ἀνυπόπτωτον ὑπὸ λόγου Para esta importante tesis de la epistemología estoica cf. nuestro capítulo 7, textos **7.5** y **7.8** (con nuestro comentario *ad locum*).

**5** μὴ ἓν εἶναι La mayor parte de los editores (von Arnim, Long, Marcovich) lee μηδὲν εἶναι; pero si ése fuera el caso, como acertadamente, en nuestra opinión, señala Ioppolo (1985: 60, n.11), lo que Herilo estaría diciendo es que no hay ningún fin y, a la vez, que el fin es el conocimiento. El que propone leer μὴ ἓν εἶναι es von Arnim (en un trabajo posterior a los *SVF*; cf. von Arnim 1912, col. 64, citado por Ioppolo 1985: 60, n.11), quien, sin embargo, edita el texto μηδὲν εἶναι en *SVF* 1.411.

**5** κατὰ τὰς περιστάσεις Para el valor de las "circunstancias" en la distinción de los actos debidos (καθήκοντα) cf. DL 7.109, nuestro capítulo 28 y Boeri 2009a: 194-197.

**7-9** διαφέρειν δὲ τέλος καὶ ὑποτελίδα· ... τοῦ δὲ μόνον τὸν σοφόν En *Ecl.* 2.47, 12-18 Estobeo, sin atribuirlo a ningún autor estoico, ofrece la siguiente definición de ὑποτελίς: "Fin subordinado es el primer estado afectivo familiar al animal (τὸ πρῶτον οἰκεῖον τοῦ ζῴου πάθος), a partir del cual dicho animal comenzó a ser consciente (συναισθάνεσθαι) de su propia constitución, [estado afectivo que], sin ser racional, sino irracional [se da] según las razones naturales y seminales (τοὺς φυσικοὺς καὶ σπερματικοὺς λόγους), como [ocurre] con la facultad nutritiva y sensitiva [...]. En efecto, el animal, una vez nacido, se familiarizó completa y directamente desde el comienzo con algo (ᾠκειώθη τινὶ πάντως εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς), lo que, precisamente, es el fin subordinado (ὑποτελίς), el cual se da en alguna de las tres [siguientes] cosas: pues [se da] o en el placer, o en la tranquilidad o en las cosas primeras según naturaleza". La presencia de la tesis de la autoconsciencia como auto-reconocimiento de la propia constitución haría pensar que hay un estoico detrás de este texto (cf. nuestro capítulo 22, textos **22.1** y **22.4**).

## 23.7 DL 7.160 (*SVF* 1.351; LS58G; *FDS* 139)

Ἀρίστων ὁ Χῖος ὁ Φάλανθος ἐπικαλούμενος Σειρήν. τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρὸς τὰ μεταξὺ ἀρετῆς



καὶ κακίας μηδ' ἡντινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα, ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα· εἶναι γὰρ ὅμοιον τὸν σοφὸν τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ, ὃς ἄν τε Θερσίτου ἄν τε Ἀγαμέμνονος πρόσωπον ἀναλάβῃ, ἑκάτερον ὑποκρίνεται προσηκόντως.

**2** τι codd. et Suida **4-5** τὸν σοφὸν τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ BP : ὑποκριτῇ τὸν σοφὸν τῷ ἀγαθῷ F

## 23.8 Cicerón, *De off.* 3.13

Etenim quod summum bonum a Stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc, ut opinor, sententiam, cum cum virtute congruere simper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere si ea virtuti non repugnarent. Quod cum ita sit, putant quidam hanc comparationem non recte introductam nec omnino de eo genere quicquam praecipiendum fuisse.

**3** sententiam ζ : sententiam naturam ξ

## 23.9 Galeno, *PHP* 326, 24-328, 30 (*SVF* 3.12; Frag. 187 EK)

ἐν τούτοις φανερῶς ὁ Ποσειδώνιος ἐδίδαξε πηλίκον ἁμαρτάνουσιν οἱ περὶ τὸν Χρύσιππον οὐ μόνον ἐν τοῖς περὶ τῶν παθῶν λογισμοῖς, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ τέλους. οὐ γὰρ ὡς ἐκεῖνοι λέγουσιν ἀλλ' ὡς ὁ Πλάτων ἐδίδαξε, τὸ τῇ φύσει ζῆν ὁμολογουμένως ἐστίν. ὄντος γὰρ ἐν ἡμῖν τοῦ μὲν βελτίονος τῆς ψυχῆς μέρους τοῦ δὲ χείρονος, ὁ μὲν τῷ βελτίονι συνεπόμενος ὁμολογουμένως ἂν λέγοιτο τῇ φύσει ζῆν, ὁ δὲ τῷ χείρονι μᾶλλον ἑπόμενος ἀνομολογουμένως· ἔστι δ' οὗτος μὲν ὁ κατὰ πάθος ζῶν, ἐκεῖνος δὲ ὁ κατὰ λόγον. οὐκ ἀρκεσθεὶς δὲ τούτοις ὁ Ποσειδώνιος ἐναργέστερόν τε καὶ σφοδρότερον καθάπτεται τῶν περὶ τὸν Χρύσιππον ὡς οὐκ ὀρθῶς ἐξηγουμένων τὸ τέλος. ἔχει δὲ ἡ ῥῆσις ὧδε· "ἃ δὴ παρέντες ἔνιοι τὸ ὁμολογουμένως ζῆν συστέλλουσιν εἰς τὸ πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν, ὅμοιον αὐτῷ ποιοῦντες τῷ σκοπὸν ἐκτίθεσθαι τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν ἀοχλησίαν ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον. ἔστι δὲ μάχην ἐμφαῖνον κατ' αὐτὴν τὴν ἐκφοράν, καλὸν δὲ καὶ εὐδαιμονικὸν οὐδέν· παρέπεται γὰρ κατὰ τὸ ἀναγκαῖον τῷ τέλει, τέλος δὲ οὐκ ἔστιν. ἀλλὰ καὶ τούτου διαληφθέντος ὀρθῶς, ἔξεστι μὲν αὐτῷ χρῆσθαι πρὸς τὸ διακόπτειν τὰς ἀπορίας ἃς οἱ σοφισταὶ προτείνουσι, μὴ μέντοι γε τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὅλην φύσιν συμβαινόντων ζῆν, ὅπερ ἰσοδυναμεῖ τῷ ὁμολογουμένως εἰπεῖν ζῆν ἡνίκα μὴ τοῦτο μικροπρεπῶς συντείνει εἰς τὸ τῶν διαφορῶν τυγχάνειν." ἤρκει μὲν οὖν ἴσως καὶ τοῦτο πρὸς ἔνδειξιν τῆς ἀτοπίας ὧν ὁ Χρύσιππος εἴρηκε περὶ τοῦ τέλους ἐξηγούμενος ὅπως ἄν τις τυγχάνοι τοῦ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν· ἄμεινον μὴν

ἡγοῦμαι καὶ τὰ τούτοις ἑξῆς ὑπὸ τοῦ Ποσειδωνίου γεγραμμένα παραθέσθαι τόνδε τὸν τρόπον ἔχοντα· "ταύτην τε δὴ τὴν ἀτοπίαν διέλυσεν ἡ αἰτία τῶν παθῶν ὁραθεῖσα καὶ τὰς ἀρχὰς ἔδειξε τῆς ἐν τοῖς ὀρεκτοῖς καὶ φευκτοῖς διαστροφῆς καὶ τοὺς τρόπους τῆς ἀσκήσεως διεῖλε καὶ τὰ διαπορούμενα περὶ τῆς ἐκ πάθους ὁρμῆς ἐξέφηνεν". οὐ σμικρά γε οὐδὲ τὰ τυχόντα φησὶν ἡμᾶς ἀπολαύσειν ἀγαθὰ τῆς αἰτίας τῶν παθῶν εὑρεθείσης. εἰς γὰρ τὸ μαθεῖν ἀκριβῶς οἷόν τι τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ἐστιν, ἐκ τῆς τῶν παθῶν αἰτίας εὑρεθείσης ὠφελήθημεν. ὁ μὲν γὰρ κατὰ πάθος οὐχ ὁμολογουμένως ζῇ τῇ φύσει, ὁ δὲ μὴ κατὰ πάθος ὁμολογουμένως ζῇ τῇ φύσει.

**2** φανερῶς φασι L **4** ante περὶ add. τοῖς L **8-9** συνεπόμενον L **10** μᾶλλον ἑπόμενος] μαχουμένως τε καὶ L **11** ἐκείνως L **25** ἃς om. L / μὴ om. L **26-27** ἰσοδυναμεῖν Hirzel **27** τῷ] τὸ H L / εἶπε Hirzel / ζῆν ἡνίκα] ζήνωνι· καὶ L **28** συντείνειν HL : συντείνει corr. Cornarius **31** τυγχάνει L / ὁμολογημένως H **36** ὀρεκτοῖς] ὁρακτοῖς H L : αἱρετοῖς Müller

**1-3** ἐν τούτοις φανερῶς ὁ Ποσειδώνιος ἐδίδαξε ... οἱ περὶ τὸν Χρύσιππον En el pasaje inmediatamente anterior Galeno pone en boca de Posidonio la tesis de que la causa de los estados pasionales (y de la discordia e infelicidad) es que las personas no siguen a su δαίμων, que es afín a la divinidad que gobierna el universo, sino que siguen la parte peor y bestial en ellos. Como es obvio, Galeno aprueba la tesis de Posidonio porque parte de una psicología de partes en conflicto como la platónica.

**13** τῶν περὶ τὸν Χρύσιππον Entre los "seguidores de Crisipo" se encuentra, probablemente, Antípatro; cf. texto **23.3**.

**18-22** τῷ σκοπὸν ἐκτίθεσθαι τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν ἀοχλησίαν... τέλος δὲ οὐκ ἔστιν De Lacy (1984, vol. 4, 655) sugiere que aquí está presente la diferencia entre "meta" y "fin". El contexto, sin embargo, parece indicar lo contrario. Entre los que proponen la ἀοχλησία como fin podría encontrarse Epicuro (cf. *CM* 127, aunque en este pasaje no dice estrictamente que la ἀοχλησία sea el fin, sino que hay "deseos necesarios para el *bienestar* del cuerpo").

**25-26** τῷ κατ' ἐμπειρίαν ... συμβαινόντων ζῆν Ésta es una reformulación ligeramente modificada de la definición del fin de Crisipo (cf. **23.1**).

### 23.10 Cicerón, *De fin.* 4.40 (*SVF* 1.412)

Introduci enim virtus nullo modo potest, nisi omnia, quae leget quaque reiciet, unam referentur ad summan. Nam si omnino + nos neglegemus, in Aristonea vitia incidemus et peccata obliviscemurque, quae virtuti ipsi principia dederimus; sin ea non neglegemus neque tamen summi boni referemus, non multum ab Erilli levitate aberrabimus. Duarum enim vitarum nobis erunt instituta capienda. Facit enim ille duo seiuncta ultima bonorum, quae ut essent vera, coniungi debuerunt; nunc ita separantur, ut disiuncta sint, quo nihil potest esse perversius.

**1** legi E / reficiet EPCR **2** referantur LPCROr. / omnino ea neglegemus Or. / incidemus transp. post peccata LPCROr. (incidimus LC) **3** inteligemus E / referimus R Eerilli (LP)CROr. **4** aberravimus E

**1-2** unam referentur ad summan Es decir, una totalidad o "suma" de bien.

**4** non multum ab Erilli levitate aberrabimus En *De fin.* 4.36 Cicerón alega que la posición intelectualista de Herilo (que identifica el fin con el conocimiento, *i.e.* el fin es "referir todo a vivir con conocimiento") se centra en el conocimiento y abandona la acción (cognitionem amplexarentur, actionem relinquerent). Pero Herilo (y seguramente también Crisipo) podría argumentar que ese conocimiento nunca se encuentra separado de la acción, sino que se trata de un saber internalizado en un sentido práctico efectivo (cf. capítulo 26, texto **26.19**).



### 23.11 Estobeo, *Ecl.* 2.63, 25-64, 12 (LS 63G)

Ὅμοιον γὰρ ἔλεγεν εἶναι ὁ Παναίτιος τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀρετῶν, ὡς εἰ πολλοῖς τοξόταις εἷς σκοπὸς εἴη κείμενος, ἔχοι δ' οὗτος ἐν αὐτῷ γραμμὰς διαφόρους τοῖς χρώμασιν· εἶθ' ἕκαστος μὲν στοχάζοιτο τοῦ τυχεῖν τοῦ σκοποῦ, ἤδη δ' ὁ μὲν διὰ τοῦ πατάξαι εἰς τὴν λευκὴν εἰ τύχοι γραμμήν, ὁ δὲ διὰ τοῦ εἰς τὴν μέλαιναν, ἄλλος <δὲ> διὰ τὸ εἰς ἄλλο τι χρῶμα γραμμῆς. Καθάπερ γὰρ τούτους ὡς μὲν ἀνωτάτω τέλος ποιεῖσθαι τὸ τυχεῖν τοῦ σκοποῦ, ἤδη δ' ἄλλον κατ' ἄλλον τρόπον προτίθεσθαι τὴν τεῦξιν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰς ἀρετὰς πάσας ποιεῖσθαι μὲν τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν, ὅ ἐστι κείμενον ἐν τῷ ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει, τούτου δ' ἄλλον κατ' ἄλλον τυγχάνειν.

**3** ὡσει FP : ἔχει m. 1 **4** γραμμεὺς F **6** τὸ ὑποτάξαι FP : τοῦ πατάξαι Usener **6-7** εἰ τύχει P : ἐπιτύχοι Wyttenbach **7** δὲ om. FP: add. Heeren **8** διὰ τὸ FP, Meineke: διὰ τοῦ corr. Heeren, Wachsmuth **9-10** τοῦ σκοποῦ ... προτίθεσθαι om. F, habet P **13** ἄλλην Heine : ἄλλον codd.

**6-7** ὁ μὲν διὰ τοῦ πατάξαι εἰς τὴν λευκὴν εἰ τύχοι γραμμήν, ὁ δὲ διὰ τοῦ εἰς τὴν μέλαιναν Las líneas coloreadas deben ser las diferentes virtudes. Cf. Alesse 1994: 44, quien hace la interesante sugerencia de que para Panecio el fin no es seguir la naturaleza común a todos los seres humanos, sino el ser coherente con el propio carácter. Este enfoque puede tener un importante adelanto en nuestro texto **23.1**, donde se habla de "hacer todo de acuerdo con la armonía de la divinidad en cada uno de nosotros" (κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος).

# Capítulo 24
# Teoría de la acción

**24.1 Estobeo, *Ecl.* 2.86, 17-88, 2 (*SVF* 3.169, 171, 173; *LS* 53Q)**

Dicen que lo que pone en movimiento al impulso no es otra cosa sino la presentación directamente impulsiva de lo que es debido. El impulso es, en sentido genérico, un movimiento del alma hacia algo, y se considera que son sus especies el impulso que se produce en los animales racionales y el que se produce en los irracionales. Sin embargo, [estas dos especies] no han recibido un nombre. El deseo, en efecto, no es el impulso racional sino una especie de impulso racional. Uno podría definir con propiedad al impulso racional al decir que es un movimiento de la mente hacia algo en el dominio de la acción. Repulsión, en cambio, se opone al impulso y es un cierto movimiento <de la mente apartado de algo en el dominio de la acción>. Asimismo, de un modo peculiar también llaman apetición a un impulso, porque [la apetición] es una especie de impulso práctico. Y la apetición es un movimiento de la mente hacia algo futuro. De modo que, hasta aquí, "impulso" se dice de cuatro modos en tanto que "repulsión" de dos. Sin embargo, cuando también se agrega la disposición impulsiva, a la cual obviamente llaman "impulso" de un modo peculiar, y desde la cual surge el impulso, <"impulso"> se entiende de cinco maneras. Las especies de impulso práctico son muchas y, entre ellas, se encuentran las siguientes: propósito, proyecto, preparación, emprendimiento, <decisión,> elección, anhelo, volición. Ahora bien, dicen que un propósito es una indicación de acabamiento; un proyecto, un impulso anterior a un impulso; una preparación, una acción anterior a la acción; un emprendimiento, un impulso hacia algo que ya está a la mano; una decisión, un anhelo que surge de una reconsideración; una elección, una decisión anterior a una decisión; un anhelo, un deseo razonable; una volición, un anhelo voluntario.

**24.2 Plutarco, *SR* 1057A (*SVF* 3.177; LS 53S; *FDS* 363A)**

En las disputas contra los académicos, ¿sobre qué ha versado el argumento más significativo no sólo para el mismo Crisipo sino también para Antípatro? Sobre el hecho de que no hay ni acción ni impulso sin asentimiento, sino que se refieren a ficciones e hipótesis vanas quienes creen que, generándose una presentación apropiada, de inmediato se da el impulso, no habiendo ellos ni cedido ni asentido.

**24.3 Clemente, *Strom.* 6.8.69.1 (*FDS* 298)**

El impulso, siendo un movimiento, se encuentra después de un asentimiento. Pues el que tiene un impulso hacia una acción tiene, en primer lugar, el conocimiento de la acción, y, en segundo lugar, el impulso.

**24.4 Filón, *Leg. Alleg.* 1.30 (*SVF* 2.844; LS 53P; *FDS* 299)**

En efecto, el animal aventaja al inanimado en dos cosas: en la presentación y en el impulso. Ahora bien, la presentación se constituye de acuerdo con el ingreso del objeto externo que provoca una impresión en el intelecto a través de la percepción. Por su parte, el impulso, hermano de la presentación, se constituye de acuerdo con la fuerza tensional del intelecto, la cual, cuando se extiende a través de la percepción, entra en contacto con el objeto subyacente y va hacia él, intentando llegar a él y abarcarlo.

**24.5 Epicteto, *Diss.* 2.6.9-10 (*SVF* 3.191; LS 58J)**

Si siempre recuerdas lo que es tuyo y lo que es ajeno, nunca serás perturbado. Por ello, bien dijo Crisipo que "en tanto que las cosas futuras no me sean manifiestas, me ajusto siem-



pre a las que están mejor adaptadas para la obtención de aquellas que están de acuerdo con la naturaleza, pues dios mismo hizo que yo tenga la capacidad de seleccionarlas. Sin embargo, si yo supiera que me está destinado estar enfermo en este momento, también tendría un impulso por esto, pues también el pie, si tuviera inteligencia, tendría un impulso por estar enlodado".

**24.6 Galeno, *De motu musculorum libri ii* 4.402, 12-403, 16 (*SVF* 2.450; LS 47K)**

Sea un ave en lo alto que parece permanecer en el mismo lugar. ¿Acaso debe decirse que ésta se encuentra inmóvil, como si resultara hallarse suspendida desde arriba o, más bien, que se mueve hacia arriba en la misma medida en que lo conduce hacia abajo el peso de su cuerpo? Esto último me parece más veraz. En todo caso, al haber sido privado de alma o de tensión muscular, se verá que rápidamente cae a tierra, por lo cual es manifiesto que la tendencia hacia abajo, connatural al peso del cuerpo, compensaba el desplazamiento hacia arriba que iba de acuerdo con la tensión del alma. No podemos investigar en la presente ocasión si, en todas las cosas constituidas de ese modo, cuando el cuerpo es llevado unas veces hacia abajo y otras hacia arriba, padeciendo [fuerzas] contrarias alternadamente, ese cuerpo parece permanecer en el mismo lugar (debido al hecho de que los cambios son rápidos y enérgicos y los movimientos se realizan según intervalos cortísimos) o realmente ocupa un solo lugar durante todo el tiempo. En efecto, es más justo ocuparse de tales asuntos en las teorías físicas sobre el movimiento. Sin embargo, en vista de las circunstancias presentes, es suficiente haber descubierto lo siguiente: no diferirá en nada llamar tensional, o de otra forma que uno pudiera desear, a la generación de determinada clase de actividad; sin embargo, es posible y mejor saber [que es una actividad] para no creer que los músculos están inactivos cuando se tiene la mano estirada.

**24.7 Séneca, *Ep.* 113. 23 (*SVF* 2.836; LS 53L; *FDS* 443)**

No pienses que yo, de entre los nuestros, soy el primero en hablar no por mandato, sino a partir de mi juicio: entre Cleantes y su discípulo Crisipo no hay acuerdo sobre qué es el acto de caminar. Cleantes dice que es el hálito que se estira desde la parte conductora del alma hasta los pies; Crisipo, que es la parte conductora misma.

**24.8 Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 178, 17-28**

Todos están de acuerdo en que el ser humano es, por naturaleza, superior a los demás animales en que, a diferencia de ellos, no es arrastrado por sus presentaciones, sino que tiene, por ella, un juez de las presentaciones que le acaecen acerca de ciertas cosas elegibles, usando el cual, si, al ser examinadas, las cosas que se presentan parecen tal y como le parecieron al principio, y lo son, asiente a la presentación, y de este modo sigue a las cosas que se presentan; en cambio, si le parecen distintas, o alguna otra cosa le parece más elegible, elige ésta, abandonando lo que al principio le pareció elegible. En todo caso, muchas cosas que nos parecían distintas en primeras presentaciones, una vez que el razonamiento las refutó, ya no permanecen en nuestra preconcepción. Por eso, si bien habrían sido realizadas en la medida en que se dio la presentación que de ellas se tiene, no se realizaron por haber deliberado acerca de ellas, si es que efectivamente nosotros tenemos el control tanto de haber deliberado como de la elección de aquellas cosas que proceden de la deliberación.

**24.9 Clemente, *Strom.* 2.20.110.4-111.2 (*SVF* 2.714)**

Entre las cosas que son puestas en movimiento, unas son movidas según el impulso y la presentación, como los animales, mientras que otras según la translación, como los inanimados. Sin embargo, afirman que, también entre los inanimados, las plantas, al crecer, son movidas por translación, si uno les concede que las plantas son inanimadas. De la disposición, [participan] las piedras, de la naturaleza, las plantas, y tanto del impulso y la presentación como de las cosas que se enunciaron antes, incluso los animales irracionales. Pero, la capaci-

dad racional, siendo privativa del alma humana, no deben producir impulsos del mismo modo en que los animales irracionales, sino seleccionar las presentaciones y no dejarse llevar por ellas.

**24.10 Epicteto, *Diss.* 1.28.28-33**

Por ello, no es posible admirarse suficientemente de lo que ocurre. Cuando queremos juzgar sobre pesos, no juzgamos al azar y cuando [queremos juzgar] sobre las cosas derechas o torcidas, no es al azar. En general, cuando para nosotros hace una diferencia conocer la verdad del caso, nunca ninguno de nosotros hace algo al azar. Sin embargo, cuando se trata de la causa primaria y única del obrar correcta o incorrectamente, del ser feliz o desdichado, del fallar o acertar, sólo entonces actuamos al azar y somos precipitados. En ningún lugar hay algo parecido a una balanza, en ningún lugar, algo parecido a una regla, sino que algo se presenta y de inmediato realizo lo que se presenta. Pues ¿soy yo mejor que Agamenón o Aquiles en vista de que ellos, por haber seguido las cosas que se les presentan, realizan y padecen semejantes males, mientras que a mí, en cambio, me basta lo que se me presenta? Y ¿qué tragedia tiene otro principio? ¿Qué es el *Atreo* de Eurípides? Lo que aparece en una presentación. ¿Qué es el *Edipo* de Sófocles? Lo que aparece en una presentación. ¿El *Fénix*? Lo que aparece en una presentación. ¿El *Hipólito*? Lo que aparece es una presentación. Ahora bien, en opinión de ustedes ¿de quién es propio no dedicar ninguna atención a esto? ¿Cómo se llama a los que siguen cualquier cosa que se presente? Locos. ¿Estamos nosotros haciendo algo distinto?

**24.11 Estobeo, *Ecl.* 2.111, 18-112, 8 (*SVF* 3.548; LS 41G)**

Pero afirman que el sabio nunca hace una suposición falsa ni asiente en modo alguno a algo que no sea cognitivo, por cuanto él tampoco opina ni ignora nada, pues la ignorancia es un asentimiento cambiante y débil. Sin embargo, el sabio no supone nada débilmente sino, más bien, con seguridad y firmeza. Ésa es la razón por la cual no opina nada. En efecto, las opiniones son de dos tipos: el asentimiento a lo no-cognitivo y la suposición débil. Esos [tipos de opinión] son ajenos a la disposición del sabio, por lo cual el precipitarse y el asentir antes de una cognición se dan en la persona vil precipitada, pero tales cosas no caen en el dominio del hombre naturalmente bien dispuesto, perfecto y excelente.

**24.12 Epicteto, *Diss.* 3.3.2-5 (LS 60F)**

Así como toda alma por naturaleza acepta lo verdadero, niega lo falso y suspende el juicio ante lo no evidente, así también es movida con deseo ante el bien, con evitación ante el mal y, ante lo que no es ni malo ni bueno, de ninguna de las dos maneras. Y así como no le es posible ni al banquero ni al comerciante rechazar la moneda del César, sino que, si la muestras, él tendrá que entregarte, quiera o no quiera, la mercancía a cambio de ella, así también ocurre en el caso del alma. Cuando se le presenta lo bueno, inmediatamente se mueve hacia ello, cuando el mal, se aparta de ello. El alma nunca rechazará una presentación evidente del bien, no menos que la moneda de César. De esto depende todo movimiento, tanto del ser humano como de dios. Por eso es preferible el bien a todo parentesco; nada hay para mí o para mi padre, sino para el bien. ¿Tan duro eres? Sí, así soy por naturaleza. El dios me ha dado esta moneda.

**24.13 Epicteto, *Ench.* 2**

Recuerda que la promesa del deseo es la obtención de aquello que deseas y la promesa de la evitación es que no habrás de encontrarte con eso que se evita. Aquel que falla en el deseo no es afortunado, pero aquel que, en la evitación, se encuentra [con lo que se evita] es desafortunado. Por consiguiente, si, de las cosas que dependen de tí, evitas únicamente las que son contrarias a la naturaleza, no te encontrarás con ninguna de las cosas que evitas. Pero si evitas la enfermedad, la muerte o la pobreza, serás desafortunado. Por tanto, lleva tu evitación lejos de todas las cosas que no dependen de nosotros y cambia su rumbo en dirección de las cosas contrarias a la naturaleza que dependen de nosotros. Sin embargo, por el momento, anula completamente el deseo, pues si deseas alguna de las cosas que no dependen de nosotros, es necesario que falles en la obtención de las cosas que dependen de nosotros, y ya ninguna de las cosas que es bello desear está a tu alcance. Usa únicamente el impulso y la repulsión, pero muy ligeramente, esto es, con reserva y no de manera estricta.



**24.14 Epicteto, *Diss.* 2.18.23-28**

Oponiendo estas cosas a la presentación, vencerás, pues no fuiste jalado por ella. Pero en primer lugar, una vez que no te dejaste arrastrar por su agudeza, di más bien "espérame un poco, presentación, deja que yo vea quién eres y qué representas, deja que te someta a prueba". Por lo demás, no permitas que te lleve por el hecho de que en ella las cosas que siguen aparecen perfectamente delineadas, pues de lo contrario, apoderándose de tí, te guiará a donde ella quiera. Más bien, intercámbiala por otra presentación, bella y noble, y deshecha ésta, la sórdida. Y si te acostumbras a ejercitarte de este modo, verás qué hombros, qué tendones y qué vigor se crean. Por ahora, sólo discursos serviles y nada más. Ésta es la persona que de verdad se ejercita: la que se entrena a sí misma para enfrentarse a tales presentaciones. Mantente firme, ¡desdichado! ¡No te dejes arrastrar! El combate es grande y, la obra, divina: es para bien de un reino y para bien de la libertad, del correcto fluir y de la imperturbabilidad.

**24.15 Plutarco, *SR* 1045B-C (*SVF* 2.973)**

Ciertos filósofos, creyendo proporcionar a los impulsos una liberación respecto del estar necesariamente sometidos a las causas externas, establecen un movimiento adventicio en la parte conductora del alma, volviéndose manifiesta sobre todo en el caso de indiscernibles. En efecto, cada vez que es necesario tomar una de dos cosas siendo las dos de igual fuerza y estando ambas dispuestas del mismo modo, pero no habiendo ninguna causa que lleve a cualquiera de ellas en virtud de que una no difiere en nada de la otra, esta fuerza adventicia, adoptando una inclinación a partir de sí misma, resuelve la dificultad. En la creencia de que [estos filósofos] violentan sin causa a la naturaleza, Crisipo, contradiciéndolos, recurre al juego de dados y a la balanza, y muchas cosas que no son capaces de caer o inclinarse de modos distintos en tiempos distintos sin cierta causa, es decir, [sin cierta] diferencia ya sea respecto de todo lo que hay en ellas o respecto de las cosas que suceden afuera [de ellas]. En efecto, [dice que] lo incausado y lo espontáneo son inexistentes por completo y [que], en estos [movimientos], concebidos y llamados por algunos 'adventicios', se cuelan causas no evidentes que nos pasan desapercibidas al conducir el impulso hacia una de las dos cosas.

## COMENTARIO

Los tres conceptos centrales de la teoría estoica de la acción son los de presentación impulsiva (φαντασία ὁρμητική), asentimiento (συγκατάθεσις) e impulso (ὁρμή). En el capítulo 6, estudiamos los conceptos de presentación y de asentimiento en general. El presente capítulo, dedicado a cómo estos dos conceptos funcionan en contextos prácticos, pone en relieve nuevos aspectos de ellos y se ocupa en detalle del tercero.

Los textos **24.1-4** y **24.6** se ocupan de describir los tres conceptos e indicar el modo en que se combinan entre sí para producir una acción. Los textos **24.7** y **24.8** se dan a la tarea más básica de definir qué es una acción y, en especial, de determinar a qué clase de movimiento pertenece. Los ocho textos siguientes –**24.9** a **24.15**– se centran en el examen crítico de presentaciones impulsivas, el cual representa, en un sentido que especificaremos más tarde, el equivalente de la deliberación en el aristotelismo. Según el estoicismo, este examen es característico de la acción plenamente racional. En ella, intervienen los tres factores ya descritos

–presentación impulsiva, asentimiento e impulso– porque son comunes a todas las acciones. Pero en la acción plenamente racional, el examen de presentaciones es un cuarto factor: se trata de un razonamiento que precede al asentimiento, en el cual el agente investiga la veracidad de las presentaciones impulsivas que recibe, lo cual, según los estoicos, no hace el agente precipitado. En **24.5**, a su vez, ofrece una idea de los criterios a los cuales acude el agente plenamente racional en examen para determinar la veracidad de una presentación impulsiva.

La presentación impulsiva, el asentimiento y el impulso son tres condiciones necesarias para que una acción se lleve a cabo.

(1) La presentación impulsiva es un tipo de presentación (φαντασία), la cual, según vimos en el capítulo 6, es, de modo genérico, un cierto estado epistémico dotado de contenido proposicional. En el caso específico de una presentación *impulsiva*, el contenido, de acuerdo con **24.1**, es una proposición cuya forma es *Es debido que yo haga F* o, según lo sugiere **24.3**, *Es bueno o beneficioso que yo haga F*. En todo caso, se trata una proposición en la cual se atribuye un valor positivo a que el agente realice una determinada acción o, en términos técnicos, un valor positivo al hecho de que el predicado que expresa la acción sea satisfecho por el agente. Como suele suceder con las presentaciones en general las presentaciones impulsivas son provocadas, en última instancia, por un objeto o estado de cosas externo al agente. Para tomar un ejemplo, al ver un niño atrapado en una casa en llamas y tener la presentación de que es debido, bueno o provechoso que intente salvarlo, la presentación es impulsiva pues es provocada por el niño atrapado en la casa en llamas y posee el contenido proposicional característico de las presentaciones impulsivas.

(2) El asentimiento es la segunda condición necesaria para que una acción se lleve a cabo. Según indicamos en el capítulo 6, todo asentimiento es un tipo de acto mental mediante el cual la persona acepta como verdadero el contenido proposicional de una presentación. En el ejemplo anterior, la proposición que el agente acepta como verdadera al asentir a la presentación es la de que, efectivamente, *Es debido (bueno o provechoso) que yo intente salvar al niño*. Puede ocurrir que un agente no asienta a una proposición de este tipo, en cuyo caso tampoco realizará la acción. El texto de **24.2** de Plutarco sobre Crisipo y Antípatro hace hincapié en esta indispensabilidad del asentimiento para la acción.

(3) La tercera condición necesaria para una acción es el impulso. Según **24.1**, un impulso es un "movimiento del alma hacia algo" y, en el caso de los humanos, un "movimiento de la *mente* hacia algo en la esfera del actuar" (φορὰν διανοίας ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν). Mientras que el objeto del asentimiento es, como vimos, una proposición, el objeto del impulso es la acción que se presenta como valiosa en la esa proposición. En nuestro ejemplo, esta acción es intentar salvar al niño atrapado en la casa en llamas. Según el texto: "los actos de asentimiento van dirigidos a una cosa, mientras que los impulsos a otra: los actos de asentimiento a ciertas proposiciones pero los impulsos a los predicados que están de cierto modo contenidos en las proposiciones a las cuales se da asentimiento". Para seguir con nuestro ejemplo, al asentir a la proposición *Es debido (bueno o provechoso) que intente salvar al niño de la casa en llamas*, tengo un impulso hacia esa acción. Según **24.1**, otra propiedad importante del concepto estoico de impulso es que es genérico, pues bajo él se subsume la gran variedad de estados de deseo y, en particular, los siete tipos siguientes: propósito, proyecto, preparación, emprendimiento, decisión, elección, anhelo y voluntad.

Hasta aquí nos hemos referido al asentimiento y el impulso como si se tratara de sucesos distintos, siendo uno de ellos, el asentimiento, anterior al otro. Sin embargo, al interior mismo de las fuentes, hay cierta controversia sobre este asunto. De acuerdo nuevamente con **24.1** (Estobeo), todo impulso humano es un acto de asentimiento, esto es, hay una identidad numérica entre el impulso que va dirigido a una acción *F* y el acto de asentimiento a la proposición en que *F* aparece como valiosa. Una intuición que parece subyacer a esta tesis es que asentir a



una proposición evaluativa como ésta consiste en adoptar una pro-actitud respecto de la acción y, dado que en el estoicismo todas las pro-actitudes son impulsos, asentir a una proposición evaluativa consiste en ejercer un impulso hacia la acción. Esta tesis de la identidad es una versión fuerte de una idea que figura en ciertas teorías contemporáneas de la acción como, por ejemplo, la de Davidson (1970: 23), a saber, la idea de que quien acepta como verdadera una proposición como *Debo de hacer F*, necesariamente adopta una pro-actitud respecto de esa acción.

En otras fuentes, sin embargo, no aparece esta tesis de la identidad. Por ejemplo, el texto **24.2** (Plutarco) se limita a afirmar que un acto de asentimiento es condición necesaria para que se dé un impulso, lo cual no implica por sí solo identidad numérica. El texto **24.3** (Clemente) va más allá en este sentido, pues sostiene que el asentimiento es *previo* al impulso, lo cual parece excluir que puedan ser numéricamente el mismo. Algunos estudiosos recientes, entre ellos Brad Inwood (1985: 42-66 y 92-95), han desarrollado una interpretación de la teoría estoica de la acción basado en esta lectura: asentimiento e impulso son dos sucesos estrechamente relacionados, pero lógica y ontológicamente separados. Según Inwood, los impulsos son "paralelos" a los actos de asentimiento en el sentido de que éstos causan (en el sentido de causa principal) a aquéllos sin ser idénticos a ellos. En concreto, el asentimiento a una proposición como *Debo hacer F* es causa (principal) de un impulso, el cual, a su vez, involucra la emisión de una orden que el agente dirige a sí mismo mediante el imperativo *Haz F*. Esta interpretación descansa, en gran medida, en el testimonio de Plutarco sobre Crisipo en **24.5**, según el cual "el impulso es la razón prescriptiva del ser humano" y "la repulsión y la evitación son la razón prohibitiva".

La controversia sobre la relación entre asentimiento e impulso, sin embargo, no afecta la idea básica de que los impulsos son pro-actitudes respecto de acciones, que dependen– ya sea por causalidad o identidad – de actos de asentimiento entendidos como la aceptación por parte del agente de ciertas proposiciones evaluativas sobre acciones. Podemos entonces resumir así la secuencia mediante la cual se genera una acción de acuerdo con la teoría estoica: (i) el agente recibe de un objeto o estado de cosas una presentación impulsiva cuyo contenido es una proposición del tipo *Es debido (bueno o provechoso) que yo lleve a cabo la acción F*, (ii) el agente asiente a la presentación, aceptando como verdadera esa proposición y (iii) tiene un impulso para actuar de cierto modo. Si nada externo obstruye el impulso (o el agente no cambia de parecer), el agente realiza la acción.

Como hemos visto, es relativamente abundante la información sobre la teoría estoica de la *sicología* de las acciones. En cambio, se sabe poco acerca de qué era, según ellos, una acción y, en particular, cuál es su lugar dentro de la ontología estoica y cómo se relacionan las acciones con los movimientos del cuerpo. En lo que sigue, ofrecemos una reconstrucción posible.

A un nivel ontológico básico, las acciones pertenecen al conjunto de los sucesos o movimientos (γιγνόμενα, κινήσεις), los cuales, dentro de la ontología estoica, son entidades corpóreas analizables en términos de la posesión por parte de un cuerpo de ciertas cualidades y disposiciones. Por ejemplo, una acción como el caminar de Platón de la Academia a las murallas de Atenas, se analiza en términos de, por una parte, (a) las cualidades en virtud de las cuales el cuerpo que camina ese trayecto es Platón y no otra persona, esto es, como vimos en el capítulo 3, las cualidades que hacen de él un individuo peculiarmente cualificado, un ἰδίως ποιόν y de, por otra, (b) la disposición (ἕξις) en virtud de la cual Platón está dispuesto de cierto modo (πως ἔχον), a saber, de modo a caminar.

Ahora bien, ¿qué clase de movimiento o suceso son las acciones? Toda acción requiere un impulso, el cual, como ya vimos es un movimiento del alma (texto **24.1**). Pero la acción misma no es este movimiento del alma. En efecto, no todo impulso desemboca en una acción, pues puede surgir un obstáculo externo imprevisto que obstaculiza el impulso. Por ejemplo, al

ejercer un impulso por llegar nadando al otro lado del río, puede suceder que la fuerte corriente me impida llegar al otro lado. En un caso como éste, tengo un impulso pero la acción correspondiente nunca se realiza porque éste se ve frustrado por un obstáculo externo. A partir de esto, puede concluirse, según lo apuntamos, que el movimiento síquico en que consiste el impulso –un movimiento del alma hacia algo– no debe identificarse con la acción. Sin embargo, una acción tampoco debe identificarse, por otra parte, con un movimiento de las partes del cuerpo. Ciertas acciones presuponen necesariamente ciertos movimientos de las partes del cuerpo. Por ejemplo, caminar requiere cierto movimiento de las piernas y, sonreír, cierto movimiento del rostro. Pero no toda acción requiere un movimiento de ese tipo. Por ejemplo, permanecer inmóvil o, según el testimonio de Galeno en **24.6**, conservar la mano estirada, son sucesos que los estoicos considerarían como acciones pues responden (o, al menos, *pueden* responder) a un acto de asentimiento y un impulso. Pero son acciones que, por su naturaleza, presuponen la *ausencia* de movimientos del cuerpo o, al menos, de sus extremidades. Por consiguiente, una definición general de acción acorde con el estoicismo, debe respetar cuando menos dos restricciones: no puede identificarse ni con el movimiento de un impulso ni con algún tipo de movimiento del cuerpo.

Una definición que se ajustaría a estas dos restricciones es la que podemos reconstruir a partir de los testimonios de Galeno en **24.6** y Séneca en **24.7**. Según Galeno, una acción como conservar la mano extendida presupone una cierta tensión muscular, la cual es parte de la actividad tensional (τονικὴ ἐνέργεια) del hálito (πνεῦμα) que, bajo la forma del alma, se difunde a través de la totalidad del cuerpo, cohesionándolo y controlándolo. Esta actividad, explica Galeno, debe entenderse por analogía con la de un ave que planea: es el resultado de una tensión entre dos fuerzas opuestas pero iguales, a saber, el peso del ave, por una parte, y la fuerza ejercida por sus alas sobre el aire que la soporta, por otra. La analogía sería ésta: así como la inmovilidad del pájaro presupone la intervención de dos fuerzas activas, así también una acción como mantener la mano estirada presupone una cierta tensión del hálito, resultado de un movimiento que éste realiza con la misma fuerza en direcciones opuestas. El texto **24.6** no nos informa si, de acuerdo con la teoría estoica a la que se refiere, la acción consiste en esta actividad tensional del hálito o sólo la presupone. Pero el texto **24.7** indica que, según Cleantes, lo primero es el caso. Es importante notar que, según él, incluso las acciones que involucran el movimiento de partes del cuerpo no consisten en este movimiento, sino en esa actividad tensional del hálito de la que habla **24.6**. "Cleantes dice que [caminar] es el hálito que se estira desde la parte conductora del alma hasta los pies." En el texto no se ofrecen detalles sobre cómo funciona exactamente el ejemplo, pero algo que podemos tal vez inferir es que el equilibrio de fuerzas opuestas en que consiste la actividad tensional del hálito es el que se da entre el movimiento alternado que el hálito imparte a cada una de las piernas. En él, el desplazamiento rítmico de la pierna izquierda hacia adelante debe estar seguido y contrabalanceado por el de la derecha.

El texto **24.7** no entra en detalles sobre la teoría de Cleantes, aunque una reconstrucción posible es la siguiente: las acciones, según Cleantes, son aquellos actividades tensionales del alma causadas por el movimiento de un impulso; estas actividades pueden, a su vez, dependiendo de la acción que se trate, causar o no ciertos movimientos del cuerpo: en la acción de caminar, la actividad tensional imparte a las piernas un cierto movimiento, mientras que, en la acción de conservar la mano estirada, la actividad, al contrario, inhibe cualquier movimiento de la mano. En cualquier caso, la acción no consiste en un movimiento del cuerpo, sino del alma: uno distinto de, pero causado por el movimiento del impulso, el cual también es un movimiento del alma. En suma, una acción como caminar involucraría tres movimientos distintos: (a) el del impulso, (b) la actividad tensional del alma causada por (a) y en la cual consiste la acción propiamente dicha y, finalmente, (c) el movimiento de las piernas característico del caminar, el cual es causado por (b), pero es distinto tanto de (a) como de (b).



Hasta ahora nos hemos ocupado de la sicología común a todas las acciones y, desde el punto de vista ontológico y físico, de la definición de acción que parece haber ofrecido Cleantes. Pasemos ahora a un tipo particular de acción, a saber, la plenamente racional. Se trata de aquella en la cual interviene el uso pleno y completo de la razón que distinguiría, en última instancia, al sabio estoico.

La acción plenamente racional se distingue por la sicología que la subyace y, en particular, por el examen crítico de presentaciones impulsivas que precede al asentimiento y al impulso. Una fuente importante para entender este examen es el texto **27.8** de Alejandro de Afrodisia, en el cual se presenta a la razón como juez de presentaciones. ¿En qué consiste el examen al cual la razón las somete? Uno de sus rasgos esenciales es que determina, con la ayuda de criterios a los que nos referiremos más adelante, si realmente son valiosas las acciones que las presentaciones impulsivas presentan como tales. Si no lo son, se le niega asentimiento a la presentación. En cambio, "si, al ser examinadas, las cosas que causaron sus presentaciones parecen tal y como le parecieron al principio, y lo son, asiente a la presentación, y de este modo sigue a las cosas que la causaron".El examen crítico de presentaciones es clave en la ética estoica. El motivo es simple: si es realizado exitosamente, éste nos permite sólo asentir a presentaciones impulsivas verdaderas. Con ello, garantiza que nuestros impulsos nunca se verán impedidos por obstáculos externos y, por consiguiente, que nunca experimentaremos frustración, la cual sería contraria a la serenidad (ἀταραξία) y la felicidad (εὐδαιμονία) entendida como un "correcto fluir" (εὔροια. cf. los textos **23.1**, **23.2** y **23.4** del capítulo 23).

El éxito de un examen adecuado de presentaciones depende, en parte, de la fuerza que posee el agente para no dejarse llevar por ellas cuando surgen, como se indica en **24.14** y otros textos clave dentro del estoicismo sobre el examen crítico de presentaciones (por ejemplo, el texto **29.7**). Desde este punto de vista, la sicología de la acción plenamente racional se distingue claramente de la sicología de un agente que no es plenamente racional: en el primer caso, el agente no se deja llevar por sus presentaciones, sino que las somete a un examen que puede conducirla a negarles asentimiento; en el segundo caso, en cambio, el agente se deja llevar por sus presentaciones y les da asentimiento sin haberlas examinado previamente y, por este motivo, se comporta de modo similar al de un animal irracional. En el estoicismo, este último fenómeno se conoce como la "precipitación" y es descrito con precisión en los textos **24.10** y **24.11** (cf. **6.17** y **7.13**). Una parte considerable de la ética estoica tardía, la de Epicteto en particular, está orientada a corregir la precipitación de las personas a través de ejercicios mentales destinados crear y consolidar en ellas la capacidad de no dejarse llevar por las presentaciones que reciben. Un texto que pone en relieve la importancia de este tema en Epicteto es **24.14**: no dejarse llevar por nuestras presentaciones es condición necesaria para alcanzar el correcto fluir de la vida (εὔροια) en que, según veremos en el capítulo, consiste la felicidad.

Por último, debe subrayarse que, según algunos estoicos, la plena racionalidad no exige que el agente *siempre* examine sus presentaciones antes de asentir o no asentir a ellas. En primer lugar, según se indica en **24.12**, el propio Epicteto considera que es imposible no asentir *inmediatamente* a una presentación clara de lo que es bueno (cf. **6.21** y **6.22**). En segundo lugar, la noción de impulso "con reserva" (μεθ' ὑπεξαιρέσεως) que aparece en **24.13** sugiere una táctica alternativa para lidiar con presentaciones impulsivas. Según lo ha mostrado Tad Brennan (2000), un impulso con reserva es aquel que va acompañado de una creencia condicional cuyo contenido podemos especificar de este modo: "la acción *F* hacia la cual se dirige el impulso es debida (καθῆκον) si y sólo si *F* no va en contra de la voluntad divina". Gracias a esta creencia, no se suscita un sentimiento de frustración en el agente si éste termina enfrentándose con un obstáculo que le impide realizar *F*, pues si surge tal obstáculo, diría Epicteto, es porque

*F* era contraria a la voluntad divina y, por lo tanto, no era un acto realmente debido cuya no-realización amerite un sentimiento de frustración. En este caso, el agente no se detuvo a examinar la presentación impulsiva antes de asentir a ella. Su única protección contra el riesgo de que sea falsa es la creencia antes mencionada, la cual le permite evitar la frustración que experimentaría si fuera falsa. En tercer y último lugar, según lo ha mostrado George Boys-Stones (1996), el texto **24.15** sugiere que, en la época helenística, ciertos estoicos -probablemente inspirados por la doctrina de Aristón de extracción cínica según la cual, salvo la virtud y el vicio, todo es igual y totalmente carente de valor- sostuvieron que nuestras elecciones en general sólo pueden estar guiadas por un movimiento adventicio del alma, en el cual no interviene en ningún sentido el razonamiento característico del examen crítico de presentaciones.

¿Cuáles son los criterios que debe emplear el agente plenamente racional para aceptar o rechazar una presentación cuando la somete a un examen crítico? Un texto que podría arrojar luz sobre esto es el **27.2**, del capítulo 27. En efecto, vimos al inicio, a través de del texto **24.1** que, según la teoría estoica de la acción, una presentación directamente impulsiva presenta una acción como "debida" (καθῆκον αὐτόθεν). Por consiguiente, en su examen crítico, el agente deberá preguntarse, entre otras cosas, si la acción es en verdad *debida* y en modo y grado lo es. En efecto, según lo apunta **27.2**, hay varios modos y grados en que una acción puede ser debida: algunas lo son directa o incondicionalmente (καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως), mientras que otras lo son sólo condicionalmente, asimismo algunas lo son siempre y otras no siempre. Dependiendo de cómo el agente termine clasificando la acción, él dará o no asentimiento a la presentación impulsiva inicial. Por ejemplo, si el examen crítico determina quela acción sólo es condicionalmente debida, no habrá necesariamente asentimiento, pues el agente podrá posponer la acción para otra ocasión o simplemente no realizarla nunca (si nunca se presentan las condiciones bajo las cuales es debida).

El texto **24.5**, de Epicteto sobre Crisipo, aborda el tema de los criterios desde un ángulo distinto. Lo dicho en él no contradice **27.2**, sino que lo complementa. Epicteto, citando a Crisipo y concordando con él, argumenta que, para seleccionar adecuadamente qué acción realizo en un momento dado, es necesario determinar si ésta está "de acuerdo con la naturaleza", en el sentido de que, si me está destinado (καθείμαρται) realizarla en ese momento o no. Por lo tanto, la selección adecuada presupone el conocimiento de qué acciones estoy destinado realizar, lo cual, a su vez, presupone, según lo sugiere Epicteto al introducir la cita, el conocimiento de lo que nos es propio y lo que nos es ajeno, esto es, de uno mismo. El vínculo entre este este texto y **27.2** es estrecho pues en **27.2** el criterio era si una acción es debida o no, cuando la noción de selección empleada en **24.5** (ἐκλογή) es justamente el impulso que va dirigido a actos debidos (al respecto véanse nuestras nn. al texto **24.1**).

Para concluir este comentario, conviene indicar que el examen crítico de presentaciones, además de constituir, como ya vimos, una pieza clave de la teoría estoica de la felicidad, es un concepto central de la teoría estoica de la responsabilidad moral y la libertad y, por lo tanto, un puente importante entre estas dos teorías. En el capítulo 28 nos ocuparemos en detalle de este tema.

# Textos Anotados
# Teoría de la acción

**24.1 Estobeo, *Ecl.* 2.86, 17-88, 2 (*SVF* 3.169, 171, 173; *LS* 53Q)**

Τὸ δὲ κινοῦν τὴν ὁρμὴν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ' ἢ φαντασίαν ὁρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν, τὴν δὲ ὁρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπί τι κατὰ τὸ γένος. ταύτης δ' ἐν εἴδει θεωρεῖσθαι τήν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὁρμὴν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις· οὐ κατωνομασμέναι δ' εἰσίν. ἡ γὰρ ὄρεξις οὐκ ἔστι λογικὴ ὁρμή, ἀλλὰ λογικῆς ὁρμῆς εἶδος. Τὴν δὲ λογικὴν ὁρμὴν δεόντως ἄν τις ἀφορίζοιτο, λέγων εἶναι φορὰν διανοίας ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν· ταύτῃ δ' ἀντιτίθεσθαι ἀφορμήν, φοράν τινα <διανοίας ἀπό τινος τῶν ἐν τῷ μὴ πράττειν>. Ἰδίως δὲ καὶ τὴν ὄρουσιν ὁρμὴν λέγουσι τῆς πρακτικῆς ὁρμῆς οὖσαν εἶδος. εἶναι δὲ τὴν ὄρουσιν φορὰν διανοίας ἐπί τι μέλλον. Ὥστε μέχρι μὲν τούτων τετραχῶς ὁρμὴν λέγεσθαι, διχῶς δ' ἀφορμήν· προστεθείσης δὲ καὶ τῆς ἕξεως τῆς ὁρμητικῆς, ἣν δὴ καὶ ἰδίως ὁρμὴν λέγουσιν, ἀφ' ἧς συμβαίνει ὁρμᾶν, <ὁρμὴν> πενταχῶς.

Τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἴδη πλείονα εἶναι, ἐν οἷς καὶ ταῦτα· πρόθεσιν, ἐπιβολήν, παρασκευήν, ἐγχείρησιν, <αἵρεσιν,>προαίρεσιν, βούλησιν, θέλησιν. Πρόθεσιν μὲν οὖν εἶναι λέγουσι σημείωσιν ἐπιτελέσεως· ἐπιβολὴν δὲ ὁρμὴν πρὸ ὁρμῆς· παρασκευὴν δὲ πρᾶξιν πρὸ πράξεως· ἐγχείρησιν δὲ ὁρμὴν ἐπί τινος ἐν χερσὶν ἤδη ὄντος· αἵρεσιν δὲ βούλησιν ἐξ ἀναλογισμοῦ· προαίρεσιν δὲ αἵρεσιν πρὸ αἱρέσεως· βούλησιν δὲ εὔλογον ὄρεξιν· θέλησιν δὲ ἑκούσιον βούλησιν.

**2** ἀλλ' ἢ corr. Meurer : ἀλλά codd. / αὐτόθεν F : αὐτό P **4** ταύτης δ' ἐν εἴδει Hirzel : ταύτης δ' ἔνι ἀεὶ F : δ' ἄγι ἀεὶ (om. ταύτης) P **6** κατωνομασμέναι corr. Heeren : κατωνομασμένα FP **8** ἄν τις ἀφορίζοιτο Salmasius : ἀνταφορίζοιτο FP **9** ἀντιθέσθαι F: ἀντίθεσθαι P : ἀντιτίθεσθαι corr. Heeren **10-11** <διανοίας ἀπό τινος τῶν ἐν τῷ μὴ πράττειν> add. Wachsmuth, cf. *PHP* 4.2 **11** ὄρουσιν codd. : ὄρεξιν Zeller **12** εἰδέναι δὲ τὴν ὄρουσιν P : τὴν δὲ ὄρουσιν εἰδέναι δὲ F : εἶναι δὲ τὴν ὄρουσιν Canter **16** <ὁρμὴν> add. Wachsmuth **17** πενταχῶς F : πανταχοῦ P **19-20** ἐγχείρησιν (om. δὲ) **20** <αἵρεσιν,> add. Salmasius / βούλησιν om. P P **24** ἐγχείρεσιν codd. : ἐν χερσὶν corr. Salmasius **26** ἑκούσιον FP : ἑκουσίαν vulg.

Este texto es la continuación de **27.1** y antecede **6.15**. El valor de **24.1** como testimonio sobre la teoría estoica de la acción radica principalmente en que recoge dos de sus elementos capitales: (1) la definición de los rasgos que debe de tener una presentación para suscitar un impulso, o ser impulsiva y (2) la definición del impulso y la repulsión como los estados conativos básicos y genéricos, de los cuales todos los demás estados conativos son especies Para un estudio clásico sobre estos dos elementos, cf. Inwood 1985: 42-101, 224-242 y 243-249.

**1-2** φαντασίαν ὁρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν Suponemos que αὐτόθεν modifica a ὁρμητικὴν: la presentación que representa a algo como καθῆκον es capaz de suscitar directamente (αὐτόθεν), esto es, sin mediación alguna, el asentimiento del agente. Cf. Long y Sedley 1987: vol. 1, 317: "an impression

capable of directly impelling a proper function". Sin embargo, también podría modificar a καθήκοντος ("presentación impulsiva de lo que es directamente debido"). Cf. Inwood 1985: "a hormetic presentation of what is obviously [or immediately] appropriate". Nos inclinamos por la primera lectura porque en las clasificaciones canónicas de tipos de καθήκοντα en el estoicismo no figura la noción de καθῆκον αὐτόθεν (véase, por ejemplo, **27.2**), además de que sería extraño que los estoicos afirmaran que las presentaciones impulsivas se limitan a expresar un solo tipo de καθῆκον.

**6-7** ἡ γὰρ ὄρεξις οὐκ ἔστι λογικὴ ὁρμή, ἀλλὰ λογικῆς ὁρμῆς εἶδος Lo que se entiende aquí por impulso racional es simplemente un impulso que se da en un ser racional, dotado de razón o διάνοια, por oposición al que se da en un ser no-racional, carente de razón. La aclaración que se hace en estas líneas es que el término ὄρεξις no es coextensivo con el término λογικὴ ὁρμή: hay impulsos racionales que no son ὄρεξις, el cual es sólo una *especie* de λογικὴ ὁρμή. Sobre el impulso como el género más amplio de todos los estados conativos, véase también el testimonio de Orígenes en *SVF* 3.170. Dentro del estoicismo, esto cambia con Epicteto quien afirma que ὄρεξις no es una especie de ὁρμή, ni un género subordinado a él: ὄρεξις y ὁρμή son dos géneros coordinados y mutuamente excluyentes. La diferencia entre ambos es que un ὄρεξις tiene como objeto al bien aparente (cf. *Diss.* 1.4.1-2 y 3.3.2), mientras que un impulso tiene como objeto lo debido (καθῆκον, cf. 3.2.1-2) siendo que para Epicteto, a diferencia de lo que sostuvieron los estoicos helenísticos, lo bueno no es una especie de lo καθῆκον (cf. 3.3.5). Sobre este asunto, véase Bonhöffer 1890: 19-28, Inwood 1985: 116-119, Long-Sedley 1987: vol. 2.342 y Brennan 2000: 172.

**11-12** τῆς πρακτικῆς ὁρμῆς El impulso práctico parece ser, junto con la disposición impulsiva en la línea 15 (ἕξις ὁρμητική), uno de los "cinco" sub-géneros del impulso (cf. 17: πενταχῶς). El impulso práctico, a su vez, posee diversas especies (18-19: τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἴδη πλείονα εἶναι). En el caso de los seres humanos, en quienes se da el impulso práctico *racional*, estas especies parecen ser las siguientes: deseo (ὄρεξις), apetición (ὄρουσις), propósito (πρόθεσις), proyecto (ἐπιβολή), preparación (παρασκευή), emprendimiento (ἐγχείρησις), decisión (αἵρεσις), elección (προαίρεσις), anhelo (βούλησις), volición (θέλησις). Cf. **8.14**. Para una discusión pormenorizada de las dificultades exegéticas que el texto plantea en torno al problema de las especies de impulso, cf. Inwood 1985: 112-118 y 224-242. Nótese también que el carácter *práctico* del impulso práctico no debe entenderse en el sentido de que habría impulsos "no-prácticos" como, sin embargo, parecerían sugerirlo las líneas 88,1-2 de este texto. Véanse más abajo nuestras notas al respecto. Para una interpretación distinta, cf. Gourinat 1996: 87 y 2007: 222-223. Según Gourinat, una pasión o emoción (πάθος), cuando no conlleva esencialmente una acción, sería un impulso no-práctico.

## 24.2 Plutarco, *SR* 1057A (*SVF* 3.177; LS 53S; *FDS* 363A)

καὶ μὴν ἔν γε τοῖς πρὸς τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς ἀγῶσιν ὁ πλεῖστος λόγος αὐτῷ τε Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ περὶ τίνος γέγονε; περὶ τοῦ μήτε πράττειν μήθ' ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτως, ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιοῦντας οἰκείας φαντασίας γενομένης εὐθὺς ὁρμᾶν μὴ εἴξαντας μηδὲ συγκαταθεμένους. '

**2-4** ὁ πλεῖστος λόγος αὐτῷ τε Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ περὶ τίνος γέγονε; περὶ τοῦ Pohlenz et Cherniss cum $gX^3$ : ὁ πλεῖστος αὐτῷ τε Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ τόνος γέγονε· περὶ τοῦ O : ὁ πλεῖστος αὐτῷ τε Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ πόνος περὶ τίνος γέγονε; περὶ τοῦ Pohlenz in app. crit. **5-6** ὑποθέσεις τὰς ἀξίως τῆς οἰκείας φαντασίας γενομένας $gX^3B$

A diferencia de **24.1**, este texto no afirma la identidad entre impulso y asentimiento sino sólo la tesis más débil (aunque compatible con la tesis de la identidad) de que el asentimiento es condición necesaria para el impulso. Esta misma tesis aparece claramente formulada en Cicerón, *Acad.* 2. 24-25 (*SVF* 2.116) y 108 (*SVF* 2.73). Sin embargo, hay dos fuentes en las cuales parece afirmarse que el impulso es anterior al asentimiento. Una de ellas es el testimonio de Cicerón en el texto **14.28** y, la otra, Séneca *Ep.* 113.18: "omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei inritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum". ("Todo animal racional no hace nada si no es motivado en primer lugar por alguna presentación de un objeto, enseguida viene el impulso y enseguida el asentimiento confirma el impulso".) Para este problema, cf Ioppolo 1988: 407-417, Inwood 1993: 166 n. 29 y Bobzien 1998: 247. El texto **30.27** es el principal testimonio sobre la relación que establecieron los estoicos



entre los impulsos y los imperativos. El estudio más detallado de esta relación figura en Inwood 1985: 46-47, 61-66 y 92-95.

## 24.3 Clemente, *Strom.* 6.8.69.1 (*FDS* 298)

εὑρίσκεται δ' ἡ ὁρμὴ μετά τινα συγκατάθεσιν κίνησις οὖσα· ὁ γὰρ ὁρμήσας εἴς τινα πρᾶξιν πρότερον τὴν γνῶσιν τῆς πράξεως λαμβάνει, δεύτερον δὲ τὴν ὁρμήν.

A diferencia de **24.1** y **24.2**, este texto no parece ser compatible con la tesis de la identidad impulso-asentimiento, pues la sucesión indicada por πρότερον – δεύτερον parece ser física y temporal (por oposición a puramente lógica). Es posible que algunos estoicos hayan recurrido a la no-dentidad para explicar la debilidad de la voluntad. Al respecto, cf. Boeri 2005 y Gourinat 2007.

## 24.4 Filón, *Leg. Alleg.* 1.30 (*SVF* 2.844; LS 53P; *FDS* 299)

τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῴου δυσὶ προὔχει, φαντασίᾳ καὶ ὁρμῇ· ἡ μὲν οὖν φαντασία συνίσταται κατὰ τὴν τοῦ ἐκτὸς πρόσοδον τυποῦντος νοῦν δι' αἰσθήσεως, ἡ δὲ ὁρμή, τὸ ἀδελφὸν τῆς φαντασίας, κατὰ τὴν τοῦ νοῦ τονικὴν δύναμιν, ἣν τείνας δι' αἰσθήσεως ἅπτεται τοῦ ὑποκειμένου καὶ πρὸς αὐτὸ χωρεῖ γλιχόμενος ἐφικέσθαι καὶ συλλαβεῖν αὐτό.

**3** τοῦ om. FL / πρόοδον UFL : πρὸς ὁδὸν versio Armenia **4** τονικὴν] γενικὴν versio Armenia

**5** ἅπτεται τοῦ ὑποκειμένου καὶ πρὸς αὐτὸ χωρεῖ Se trata de dos momentos distintos: el primero corresponde al movimiento del alma en que consiste la percepción, mediante el cual el alma entra en contacto con el objeto (ἅπτεται τοῦ ὑποκειμένου); el segundo también corresponde a un movimiento del alma y es aquél en que consiste el impulso (cf. **24.1**: τὴν δὲ ὁρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπί τι κατὰ τὸ γένος). El texto sugiere que este segundo movimiento es uno mediante el cual el agente *intenta* (γλιχόμενος) llegar al objeto. El impulso sería esta intención para actuar. Nótese que ninguno de estos dos movimientos ya es la acción misma. Al respecto, véase nuestro comentario.

## 24.5 Epicteto, *Diss.* 2.6.9-10 (*SVF* 3.191; LS 58J)

ἀεὶ μεμνημένος ὅ τι σὸν καὶ τί ἀλλότριον [καὶ] οὐ ταραχθήσῃ. διὰ τοῦτο καλῶς ὁ Χρύσιππος λέγει ὅτι 'μέχρις ἂν ἄδηλά μοι ᾖ τὰ ἑξῆς, ἀεὶ τῶν εὐφυεστέρων ἔχομαι πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν· αὐτὸς γάρ μ' ὁ θεὸς ἐποίησεν τούτων ἐκλεκτικόν. εἰ δέ γε ᾔδειν ὅτι νοσεῖν μοι καθείμαρται νῦν, καὶ ὥρμων ἂν ἐπ' αὐτό· καὶ γὰρ ὁ πούς, εἰ φρένας εἶχεν, ὥρμα ἂν ἐπὶ τὸ πηλοῦσθαι. '

**1** <ἔσο> ἀεὶ μεμνημένος Schenkl in app. crit. cum s **2** καὶ del. S **4** τῶν <πρὸς ἐκλογὴν> κατὰ φύσιν add. Renner **6** τούτων ἐκλεκτικόν ἐποίησεν s

Aunque en este texto no figura el término de impulso con "reserva" (μεθ' ὑπεξαιρέσεως), nos parece que está implícito en la teoría expuesta aquí. Cf. nuestras nn. al texto **24.14**.

**4** τὰ ἑξῆς literalmente significa "las consecuencias" o "las cosas que vienen a continuación", aunque es evidente por el contexto que Crisipo se refiere en un sentido temporal a aquellas que vienen a continuación *del presente*, de ahí nuestra traducción "las cosas futuras". Cf. Long-Sedley 1987: vol. 1.356 ("the future").

**7** καθείμαρται término técnico de la teoría de los sucesos co-destinados de Crisipo. Cf. **28.6**.

## 24.6 Galeno, *De motu musculorum libri ii* 4.402, 12-403, 16 (*SVF* 2.450; LS 47K)

ἔστω τις ὑψηλὸς ὄρνις ἐν ταὐτῷ τόπῳ φαινόμενος μένειν. πότερον ἀκίνητον εἶναι τοῦτον λεκτέον, ὥσπερ εἰ καὶ κρεμάμενος ἄνω-

θεν ἔτυχεν, ἢ κινεῖσθαι τὴν ἐπὶ τὰ ἄνω κίνησιν εἰς τοσοῦτον, εἰς ὅσον ἤγαγεν αὐτὸν κάτω τὸ τοῦ σώματος βάρος; ἐμοὶ μὲν τοῦτο ἀληθέστερον εἶναι δοκεῖ. στερήσας γοῦν αὐτὸν τῆς ψυχῆς, ἢ τοῦ τῶν μυῶν τόνου, ταχέως ἐπὶ τὴν γῆν ὄψει καταφερόμενον· ᾧ δῆλον, ὅτι τὴν σύμφυτον τῷ τοῦ σώματος βάρει κάτω ῥοπὴν εἰς ἴσον ἀντεσήκου τῇ κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς τόνον ἄνω φορᾷ. πότερον οὖν ἐν ταῖς τοιαύταις ἁπάσαις καταστάσεσι ποτὲ μὲν κάτω, ποτὲ δὲ ἄνω τὸ σῶμα φέρεται τἀναντία πάσχον ἐν μέρει, διὰ δὲ τὸ ταχείας τε καὶ ὀξυρρόπους γίνεσθαι τὰς μεταβολὰς καὶ κατὰ βραχυτάτων διαστημάτων φέρεσθαι τὰς κινήσεις ἐν ταὐτῷ φαίνεται τόπῳ μένειν, ἢ ὄντως ἕνα διὰ παντὸς τοῦ χρόνου κατέχει τόπον, οὐ τοῦ παρόντος καιροῦ διελθεῖν· ἐν γὰρ τοῖς φυσικοῖς περὶ κινήσεως λόγοις τὰ τοιαῦτα ἐρευνᾶσθαι δικαιότερον· ἀλλ' ἀρκεῖ πρός γε τὰ παρόντα τοῦτο ἐξευρῆσθαι, τὸ γίγνεσθαί τι καὶ τοιοῦτον εἶδος ἐνεργείας, ὃ καλεῖν μὲν εἴτε τονικὸν, εἴτ' ἄλλως, ὡς ἂν ἐθέλῃς, οὐ διοίσει. γινώσκειν δ', οἷόν ἐστι, κάλλιον ὑπὲρ τοῦ μὴ δοκεῖν ἀργοὺς εἶναι τοὺς μῦς, ἀνατεταμένης τῆς χειρός.

**12** τἀναντία πάσχον ἐν μέρει Las fuerzas opuestas que intervienen en la inmovilidad del ave actúan alternadamente (ἐν μέρει), en el sentido de que, en cada aleteo, el ave sube lo que había descendido inmediatamente antes bajo la acción de su peso. Esto parece implicar, contrariamente a lo que afirman las líneas siguientes, que el ave no se mantiene realmente en un mismo lugar, sino que sube y baja muy rápidamente. En el argumento de Galeno, este fenómeno sirve para ilustrar, por analogía, lo que sucede al *interior* del alma cuando ocurre una acción, a saber, el movimiento tensionante del hálito (πνεῦμα) síquico en direcciones opuestas. Este movimiento o actividad (τονικὴ ἐνέργεια: 403, 13) es, según argumentamos en el comentario, la acción misma. Sobre el fundamento físico de esta teoría, cf. Sambursky 1959: 32-33. Sobre el movimiento tensionante del hálito cósmico, cf. nuestro capítulo 12.

## 24.7 Séneca, *Ep.* 113.23 (*SVF* 2.836; LS 53L; *FDS* 443)

Ne putes autem primum <me> ex nostris non ex praescripto loqui, sed meae sententiae esse: inter Cleanthen et discipulus eius Chrysippum non convenit, quid sit ambulatio. Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale.

**1** *primum* <*me*> Hermes : <*me*> *primum* ς **3** *ambulatio*] *animatio* Madvig

En el comentario explicamos el lugar central que ocupa este texto en nuestra reconstrucción de la teoría estoica de la acción.

**5** *Chrysippus ipsum principale* No es claro cuál es exactamente la postura de Crisipo ni, por tanto, en qué se aparta de la Cleantes. Es posible que el propósito de Crisipo al afirmar la identidad entre acción y ἡγεμονικόν, haya sido simplemente poner énfasis en la idea de que una acción no consiste en un movimiento del *cuerpo*. Al respecto, cf. Bobzien 1998: 241. Otra posible interpretación es la que se ofrece en Inwood 1985: 50-51.

## 24.8 Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 178, 17-28

ὁμολογεῖται δὴ πρὸς ἁπάντων τὸ τῶν ἄλλων ζῴων τὸν ἄνθρωπον τοῦτο παρὰ τῆς φύσεως ἔχειν πλέον τὸ μὴ ὁμοίως ἐκείνοις ταῖς φαντασίαις ἕπεσθαι, ἀλλ' ἔχειν παρ' αὐτῆς κριτὴν τῶν προσπιπτουσῶν φαντασιῶν περί τινων ὡς αἱρετῶν τὸν λόγον, ᾧ χρώμενος, εἰ μὲν ἐξεταζόμενα



τὰ φαντασθέντα, οἷα τὴν ἀρχὴν ἐφάνη, καὶ ἔστι, συγκατατίθεταί τε τῇ φαντασίᾳ καὶ οὕτως μέτεισιν αὐτά, εἰ δὲ ἀλλοῖα φαίνεται ἢ ἄλλο τι αὖ αἱρετώτερον, ἐκεῖνο αἱρεῖται καταλείπων τὸ τὴν ἀρχὴν ὡς αἱρετὸν αὐτῷ φανέν. πολλὰ γοῦν ταῖς πρώταις φαντασίαις ἡμῖν ἀλλοῖα δόξαντα οὐκέτ' ἔμεινεν ἐπὶ τῆς προλήψεως ἐλέγξαντος αὐτὰ τοῦ λόγου. διὸ πραχθέντα ἂν ὅσον ἐπὶ τῇ αὐτῶν γενομένῃ φαντασίᾳ [γενομένῃ], διὰ τὸ βουλεύσασθαι περὶ αὐτῶν οὐκ ἐπράχθη, ἡμῶν τοῦ τε βουλεύσασθαι καὶ τῆς αἱρέσεως τῶν ἐκ τῆς βουλῆς ὄντων κυρίων.

**6** ἢ $B^1ES$ : εἰ $VB^2a^{12}$ : καὶ Lond. O **10** γενομένῃ$^2$ del. V : γενομένῃ $B^2$ : γινομένῃ $a^{12}$

La teoría expuesta en este pasaje del capítulo 11 del tratado es la que Alejandro presenta como propia de los peripatéticos. En cierta medida, la teoría tiene su origen en Aristóteles, quien ya emplea ocasionalmente el término κρίσις y sus cognados para referirse, como es el caso aquí, a un examen crítico de opciones alternativas. Véase por ejemplo *Met.* B 995b2-4: ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρῖναι τὸν ὥσπερ ἀντιδίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀκηκοότα πάντων ("Además, es necesario que se encuentre en una mejor posición para juzgar aquel que ha oído los argumentos que se oponen como en un litigio".) Sin embargo, la idea de que la diferencia específica del ser humano al interior del género animal radica en el tipo de examen crítico de presentaciones descrito en este pasaje, fue desarrollada por los estoicos, según lo prueba **24.9** y textos clave sobre la *scala naturae* en los estoicos como **29.3**. Al respecto, cf. Inwood 1985: 18-41 y Hahm 1998. Para un análisis del proceso de selección descrito en este texto, cf. Salles 2005a: 57-9.

## 24.9 Clemente, *Strom.* 2.20.110.4-111.2 (*SVF* 2.714)

Τῶν γὰρ κινουμένων τὰ μὲν καθ' ὁρμὴν καὶ φαντασίαν κινεῖται, ὡς τὰ ζῷα, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, ὡς τὰ ἄψυχα. κινεῖσθαι δὲ καὶ τῶν ἀψύχων τὰ φυτὰ μεταβατικῶς φασιν εἰς αὔξησιν, εἴ τις αὐτοῖς ἄψυχα εἶναι συγχωρήσει τὰ φυτά. ἕξεως μὲν οὖν οἱ λίθοι, φύσεως δὲ τὰ φυτά, ὁρμῆς δὲ καὶ φαντασίας τῶν τε αὖ δυεῖν τῶν προειρημένων καὶ τὰ ἄλογα μετέχει ζῷα. ἡ λογικὴ δὲ δύναμις, ἰδία οὖσα τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς, οὐχ ὡσαύτως τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὁρμᾶν ὀφείλει, ἀλλὰ καὶ διακρίνειν τὰς φαντασίας καὶ μὴ συναποφέρεσθαι αὐταῖς.

**1** τὰ Stählin : ἃ L **5** ὁρμῆς δὲ Hiller : ὁρμῆς τε L

Véanse nuestras nn. al texto anterior.

## 24.10 Epicteto, *Diss.* 1.28.28-33

Διὰ τοῦτο γὰρ οὐκ ἔστιν ἱκανῶς θαυμάσαι τὸ γινόμενον. ὅπου βάρη κρῖναι θέλομεν, οὐκ εἰκῇ κρίνομεν· ὅπου τὰ εὐθέα καὶ στρεβλά, οὐκ εἰκῇ· ἁπλῶς ὅπου διαφέρει ἡμῖν γνῶναι τὸ κατὰ τὸν τόπον ἀληθές, οὐδέποθ' ἡμῶν οὐδεὶς οὐδὲν εἰκῇ ποιήσει. ὅπου δὲ τὸ πρῶτον καὶ μόνον αἴτιόν ἐστι τοῦ κατορθοῦν ἢ ἁμαρτάνειν, τοῦ εὐροεῖν ἢ δυσροεῖν, τοῦ ἀτυχεῖν ἢ εὐτυχεῖν, ἐνθάδε μόνον εἰκαῖοι καὶ προπετεῖς. οὐδαμοῦ ὅμοιόν τι ζυγῷ, οὐδαμοῦ ὅμοιόν τι κανόνι, ἀλλὰ τι ἐφάνη καὶ εὐθὺς ποιῶ τὸ φανέν. κρείσσων γάρ εἰμι τοῦ Ἀγαμέμνονος ἢ τοῦ Ἀχιλλέως, ἵν' ἐκεῖνοι μὲν διὰ τὸ ἀκολουθῆσαι τοῖς φαινομένοις τοιαῦτα κακὰ ποιήσωσι καὶ πάθωσιν, ἐμοὶ δὲ μὴ ἀρκῇ τὸ φαινόμενον; καὶ ποία τραγῳδία ἄλλην ἀρχὴν ἔχει; Ἀτρεὺς Εὐριπίδου τί ἐστιν; τὸ φαινόμενον. Οἰδίπους Σοφοκλέους τί ἐστιν; τὸ φαινόμενον.

Φοῖνιξ; τὸ φαινόμενον. Ἱππόλυτος; τὸ φαινόμενον. τούτου οὖν μηδεμίαν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι τίνος ὑμῖν δοκεῖ; τίνες δὲ λέγονται οἱ παντὶ τῷ φαινομένῳ ἀκολουθοῦντες; Μαινόμενοι. Ἡμεῖς οὖν ἄλλο τι ποιοῦμεν;

**1** τιμῆσαι Upton **13** μὴ del. Schweighauser **17** ὑμῖν s : ἡμῖν <εἶναι> Wolf

**8** προπετεῖς Aunque el término προπέτεια y sus cognados no es uno de los más frecuentes en Epicteto (cf. *Diss*. 2.1.9-10, 3.22.104, 4.1.2, 4.4.46, 4.8.1-2 y 4.13.5), la προπέτεια, entendida como una disposición a dejarse llevar por sus presentaciones, es un tema fundamental dentro de su filosofía, pues es uno de los principales obstáculos a vencer para el progreso moral (cf. **24.14**).

**9** εὐθὺς Cf. Aristóteles, *De motu animalium* 701a14-15. El significado de este término aquí no es temporal, puesto que, en términos generales, una acción no necesariamente ocurre justo después de la aceptación de una presentación (por ejemplo, si asiento a la presentación impulsiva de que debo ir mañana a la playa en vez de al trabajo, la acción de ir a la playa sucederá mañana, no ahora). El significado de εὐθύς en estas líneas tal vez sea lógico: la acción se sigue inmediatamente de la aceptación de la presentación impulsiva, en el sentido de no hay de por medio ninguna selección o examen crítico de presentaciones.

**19** Μαινόμενοι Son Μαινόμενοι los agentes que son precipitados en el sentido en que se describe el fenómeno de la προπέτεια al inicio del texto. El término griego μανία y sus distintos cognados también pueden referirse al fenómeno de la locura o demencia, estudiado por otros estoicos y el propio Epicteto en relación con problemas epistemológicos (cf. texto **6.5** y *Diss*. 3.2.5), pero no es el objeto **24.10**.

## 24.11 Estobeo, *Ecl*. 2.111, 18-112, 8 (*SVF* 3.548; LS 41G)

Ψεῦδος δ' ὑπολαμβάνειν οὐδέποτέ φασι τὸν σοφόν, οὐδὲ τὸ παράπαν ἀκαταλήπτῳ τινὶ συγκατατίθεσθαι, διὰ τὸ μηδὲ δοξάζειν αὐτόν, μηδ' ἀγνοεῖν μηδέν. Τὴν γὰρ ἄγνοιαν μεταπτωτικὴν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ ἀσθενῆ. Μηδὲν δ' ὑπολαμβάνειν ἀσθενῶς, ἀλλὰ μᾶλλον ἀσφαλῶς καὶ βεβαίως, διὸ καὶ μηδὲ δοξάζειν τὸν σοφόν. Διττὰς γὰρ εἶναι δόξας, τὴν μὲν ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσιν, τὴν δὲ ὑπόληψιν ἀσθενῆ· ταύτας <δ'> ἀλλοτρίους εἶναι τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσεως· δι' ὃ καὶ τὸ προπίπτειν πρὸ καταλήψεως <καὶ> συγκατατίθεσθαι κατὰ τὸν προπετῆ φαῦλον εἶναι καὶ μὴ πίπτειν εἰς τὸν εὐφυῆ καὶ τέλειον ἄνδρα καὶ σπουδαῖον.

**2** συγκατατίθεσθαι P : συγκατίθεσθαι F **4** μεταπτωτὴν FP corr. Usener / δὲ ἀσθενῆ Salmasius **6** τὸν om. Heeren **7** ἀκαταλήπτῳ Wachsmuth : ἀκαταλήπτων FP : ἀκατάληπτον vulg. **8** δ' post ταύτας add. Heeren **9** διότι Mullach **10** <καὶ> add. Salmasius / φαῦλον Wachsmuth : μᾶλλον FP : φαύλου Salmasius

Este texto, que indica la presencia del concepto de προπέτεια en el estoicismo temprano (cf. también *PHerc*. 1020 citado en *SVF* 2.131 y estudiado en Görler 1977: 85-6), debe entenderse en el marco de dos contextos: el de la teoría estoica del asentimiento, en relación con su concepto de asentimiento "débil" (véase, por ejemplo, el texto **6.17** y, en general, nuestro capítulo 6) y el de la teoría estoica del conocimiento (véase, por ejemplo, el texto **7.13** y, en general, nuestro capítulo 7).

## 24.12 Epicteto, *Diss*. 3.3.2-5 (LS 60F)

πέφυκεν δὲ πᾶσα ψυχὴ ὥσπερ τῷ ἀληθεῖ ἐπινεύειν, πρὸς τὸ ψεῦδος ἀνανεύειν, πρὸς τὸ ἄδηλον ἐπέχειν, οὕτως πρὸς μὲν τὸ ἀγαθὸν ὀρεκτικῶς κινεῖσθαι, πρὸς δὲ τὸ κακὸν ἐκκλιτικῶς, πρὸς δὲ τὸ μήτε κακὸν μήτ' ἀγαθὸν οὐδετέρως. ὡς γὰρ τὸ τοῦ Καίσαρος νόμισμα οὐκ ἔξεστιν ἀποδοκιμάσαι τῷ τραπεζίτῃ οὐδὲ τῷ λαχανοπώλῃ, ἀλλ' ἂν δείξῃς, θέλει οὐ



θέλει, προέσθαι αὐτὸν δεῖ τὸ ἀντ' αὐτοῦ πωλούμενον, οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς. τὸ ἀγαθὸν φανὲν εὐθὺς ἐκίνησεν ἐφ' αὐτό, τὸ κακὸν ἀφ' αὐτοῦ. οὐδέποτε δ' ἀγαθοῦ φαντασίαν ἐναργῆ ἀποδοκιμάσει ψυχή, οὐ μᾶλλον ἢ τὸ Καίσαρος νόμισμα. ἔνθεν ἐξήρτηται πᾶσα κίνησις καὶ ἀνθρώπου καὶ θεοῦ.

Διὰ τοῦτο πάσης οἰκειότητος προκρίνεται τὸ ἀγαθόν. οὐδὲν ἐμοὶ καὶ τῷ πατρί, ἀλλὰ τῷ ἀγαθῷ. 'οὕτως εἶ σκληρός; 'οὕτως γὰρ πέφυκα· τοῦτό μοι τὸ νόμισμα δέδωκεν ὁ θεός.

**10** ἀφ' αὐτοῦ S corr. s **11** ἐνεργῆ S corr. s

Sobre este pasaje, véase Salles 2005a: 56 n. 17. Según se indica en Dobbin 1998: 219, Epicteto introduce en este pasaje un cierto grado de determinismo psicológico (tal como también parece suceder en el texto **6.22**). Sobre este tipo determinismo en el estoicismo temprano, cf. Cicerón, *Acad*. 2.37-38. Para un estudio clásico sobre el problema en el estoicismo y el escepticismo, véase Burnyeat 1980: 37-42.

## 24.13 Epicteto, *Ench*. 2

Μέμνησο ὅτι ὀρέξεως μὲν ἐπαγγελία ἐπιτυχία, οὗ ὀρέγῃ, ἐκκλίσεως δὲ ἐπαγγελία τὸ μὴ περιπεσεῖν ἐκείνῳ, ὃ ἐκκλίνεται καὶ· ὁ μὲν <ἐν> ὀρέξει ἀποτυγχάνων ἀτυχής, ὁ δὲ <ἐν> ἐκκλίσει περιπίπτων δυστυχής. ἂν μὲν οὖν μόνα ἐκκλίνῃς τὰ παρὰ φύσιν τῶν ἐπὶ σοί, οὐδενί ὧν ἐκκλίνεις, περιπεσῃ· νόσον δ' ἂν ἐκκλίνῃς ἢ θάνατον ἢ πενίαν, δυστυχήσεις. ἆρον οὖν τὴν ἔκκλισιν ἀπὸ πάντων τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν καὶ μετάθες ἐπὶ τὰ παρὰ φύσιν τῶν ἐφ' ἡμῖν. τὴν ὄρεξιν δὲ παντελῶς ἐπὶ τοῦ παρόντος ἄνελε· ἄν τε γὰρ ὀρέγῃ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν τινος, ἀτυχεῖν ἀνάγκη τῶν τε ἐφ' ἡμῖν, ὅσων ὀρέγεσθαι καλὸν ἄν, οὐδὲν οὐδέπω σοι πάρεστι. μόνῳ δὲ τῷ ὁρμᾶν καὶ ἀφορμᾶν χρῶ, κούφως μέντοι καὶ μεθ' ὑπεξαιρέσεως καὶ ἀνειμένως.

**1** ἐπιτυχία S : τὸ ἐπιτυχεῖν Boter cum ACY : τὸ τυχεῖν Simpl. **3** <ἐν> bis add. Nil / ὀρέξει ACSiδ : ὀρέξῃ Yy : ὀρέξεως Par. Christ. et Vat **9** εὐτυχεῖν AC : ἀποτυγχάνεῖν Par. Christ. **10** οὐδὲν om BC **11** κούφως Boter cum *Si*GHT : κούφως μέντοι ACYy*SiJ* / καὶ μεθ' ὑπεξαιρέσεως post καὶ ἀνειμένως transp. Simpl.

Sobre este este texto y, en general, la noción de impulso con reserva, cf. Brennan: 2000. Según lo mencionamos en el comentario, concordamos con Brennan sobre cómo reconstruir el contenido de los impulsos con reserva. Para otras interpretaciones, discutidas por Brennan, cf. Inwood 1985: 121-122, Long-Sedley 1987: vol. 2.417 y Nussbaum 1994: 399. Para una interpretación más reciente, cf. Stephens 2007: 97-109 y Salles 2012: 108-116. Aunque el tema del impulso con reserva es fundamental en el estoicismo, el término mismo μεθ' ὑπεξαιρέσεως es raro en las fuentes estoicas (cf. Marco Aurelio, *ASI* 4.1, 5.20, 6.50 y 11.37 y Estobeo, *Ecl*. 2.115, 5-9 y *exceptio* en Séneca, *Ben* 4.34 y 4.39). Otros pasajes de Epicteto en que esta noción está supuesta son **24.14**, **24.16**, *Diss*. 3.24.84-87 y 4.1.67-73, así como **29.10**.

## 24.14 Epicteto, *Diss*. 2.18.23-28

ταῦτα ἀντιθεὶς νικήσεις τὴν φαντασίαν, οὐχ ἑλκυσθήσῃ ὑπ' αὐτῆς. τὸ πρῶτον δ' ὑπὸ τῆς ὀξύτητος μὴ συναρπασθῇς, ἀλλ' εἰπὲ 'ἔκδεξαί με μικρόν, φαντασία· ἄφες ἴδω τίς εἶ καὶ περὶ τίνος, ἄφες σε δοκιμάσω. 'καὶ τὸ λοιπὸν μὴ ἐφῇς αὐτῇ προάγειν ἀναζωγραφούσῃ τὰ ἑξῆς. εἰ δὲ μή, οἴχεταί σε ἔχουσα ὅπου ἂν θέλῃ. ἀλλὰ μᾶλλον ἄλλην τινὰ ἀντεισάγαγε καλὴν καὶ γενναίαν φαντασίαν καὶ ταύ-

την τὴν ῥυπαρὰν ἔκβαλε. κἂν ἐθισθῇς οὕτως γυμνάζεσθαι, ὄψει, οἷοι ὦμοι γίνονται, οἷα νεῦρα, οἷοι τόνοι· νῦν δὲ μόνον τὰ λογάρια καὶ πλέον οὐδὲ ἕν.
Οὗτός ἐστιν ὁ ταῖς ἀληθείαις ἀσκητὴς ὁ πρὸς τὰς τοιαύτας φαντασίας γυμνάζων ἑαυτόν. μεῖνον, τάλας, μὴ συναρπασθῇς. μέγας ὁ ἀγών ἐστιν, θεῖον τὸ ἔργον, ὑπὲρ βασιλείας, ὑπὲρ ἐλευθερίας, ὑπὲρ εὐροίας, ὑπὲρ ἀταραξίας.

**1-2** ἀντιτιθεὶς s **2** οὐχ S (χ in ras.) : οὐδ' Coraes 1827 / ἑλκυσθήσῃ S : σθή in ras. Sc **6** ἐφῆς S corr. Sd **7** ἔχουσα codd. : ἕλκουσα Coraes 1827

Sobre este texto, cf. nuestras nn.a **24.10** y **24.11**. El término εὔροια en la línea 188, 12 se usa en el contexto de la teoría estoica de la felicidad para definir qué es la εὐδαιμονία. Cf. **23.1, 23.2** y **23.4**.

### 24.15 Plutarco, *SR* 1045B-C (*SVF* 2.973)

Τοῦ κατηναγκάσθαι δοκοῦντες ὑπὸ τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν ταῖς ὁρμαῖς ἀπόλυσιν πορίζειν ἔνιοι τῶν φιλοσόφων ἐπελευστικήν τινα κίνησιν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ κατασκευάζουσιν, ἐπὶ τῶν ἀπαραλλάκτων μάλιστα γινομένην ἔκδηλον· ὅταν γὰρ δυοῖν ἴσον δυναμένων καὶ ὁμοίως ἐχόντων θάτερον ᾖ λαβεῖν ἀνάγκη, μηδεμιᾶς αἰτίας ἐπὶ θάτερον ἀγούσης τῷ μηδὲν τοῦ ἑτέρου διαφέρειν, ἡ ἐπελευστικὴ δύναμις αὕτη τῆς ψυχῆς ἐπίκλισιν ἐξ αὑτῆς λαβοῦσα διέκοψε τὴν ἀπορίαν. πρὸς τούτους ὁ Χρύσιππος ἀντιλέγων, ὡς βιαζομένους τῷ ἀναιτίῳ τὴν φύσιν, ἐν πολλοῖς παρατίθησι τὸν ἀστράγαλον καὶ τὸν ζυγὸν καὶ πολλὰ τῶν μὴ δυναμένων ἄλλοτ' ἄλλας λαμβάνειν πτώσεις καὶ ῥοπὰς ἄνευ τινὸς αἰτίας καὶ διαφορᾶς ἢ περὶ αὐτὰ πάντως ἢ περὶ τὰ ἔξωθεν γινομένης· τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον· ἐν δὲ ταῖς πλαττομέναις ὑπ' ἐνίων καὶ λεγομέναις ταύταις ἐπελεύσεσιν αἰτίας ἀδήλους ὑποτρέχειν καὶ λανθάνειν ἡμᾶς ἐπὶ θάτερα τὴν ὁρμὴν ἀγούσας.

**1** δοκοῦντες Pohlenz cum Madvig : δοκοῦντος Ω **2** πορίζειν <ἐθέλοντες> von Arnim **4** ἀπαραλλάκτων von Arnim, Pohlenz, Cherniss cum A in mg. : παραλλάκτων codd. **5** δυοῖν gEB : δυεῖν O **7** μηδενὶ codd. : μηδὲν von Arnim, Pohlenz, Cherniss cum Stegmann **8** αὕτη δύναμις g / ἐπίκλησιν codd. : ἐπίκλισιν von Arnim, Pohlenz, Cherniss cum Stegmann **9** τούτοις XgE **10** ἀναιτίῳ g ἐναντίῳ O **10-11** τὴν – μὴ om. g **17** ὑποτρέφειν Vaticanus Gr. 1676

Sobre este texto, cf. Cherniss 1976: 508-509, Ioppolo 1980: 183 n. 32, Long-Sedley 1987: vol. 2.339, Boys-Stones 1996 y Bobzien 1998: 34-38 y 274-276. Los filósofos a los que se refiere Plutarco pueden ser estoicos, como ha sostenido Boys-Stones (cf. nuestro comentario). Pero, si lo son, no son ortodoxos, sino adversarios de los ortodoxos, pues Crisipo *contra* esta teoría (aun cuando, como señala Plutarco, el propio Crisipo parece haber postulado, en su teoría de la decisión, la existencia de una cierta "inclinación aleatoria" –ἐπίκλισιν– semejante, al menos en apariencia, a la ἐπελευστικὴ δύναμις criticada aquí. Cf. *SR* 1045D).

# Capítulo 25
# Las pasiones o estados emocionales

### 25.1 DL 7.110-116 (*SVF* 1.205; LS 65F)

La distorsión para la mente –de la cual brotan muchas pasiones, es decir, las causas de la inestabilidad– sobreviene a partir de las falsedades. Pero según Zenón la pasión misma es un movimiento irracional del alma y contrario a la naturaleza, o un impulso excesivo. Hay, según dicen Hecatón en *Sobre las pasiones* II y Zenón en *Sobre las pasiones*, cuatro géneros de pasiones principales: dolor, miedo, apetito, placer. Creen que las pasiones son juicios, según dice Crisipo en su libro *Sobre las pasiones*, pues la avaricia es la creencia de que el dinero es algo noble y, de manera semejante, la embriaguez, la intemperancia y las demás [pasiones]. El dolor es una contracción irracional, y sus especies son compasión, envidia, celos, rivalidad, aflicción, turbación, disgusto, tristeza, confusión. Ahora bien, la compasión es un dolor por quien sufre inmerecidamente; la envidia un dolor por los bienes ajenos; los celos un dolor porque en otro está presente lo que uno apetece; la rivalidad un dolor porque en otro está presente lo que uno mismo también posee; el pesar un dolor agobiante; la turbación un dolor angustiante y que produce dificultad para avanzar; el disgusto un dolor que permanece o se expande y que se debe a cálculos [sobre lo ocurrido]; la tristeza, un dolor penoso; la confusión, un dolor irracional que atormenta e impide ver las cosas presentes. El temor es una expectativa de un mal. Los siguientes [estados pasionales] también llevan al miedo: espanto, vacilación, vergüenza, susto, agitación, congoja. Ahora bien, el espanto es un miedo que produce terror; la vergüenza, miedo a la mala reputación; la vacilación, un miedo ante una actividad a desarrollar; el susto, un miedo producido por la presentación de una cosa no habitual; la agitación un miedo acompañado de excitación en la voz; la congoja, un miedo producido por una cosa incierta. El apetito es un deseo irracional, al cual también se subordinan las siguientes [pasiones]: necesidad insatisfecha, odio, amor al triunfo, ira, deseo erótico, cólera, ímpetu. Una necesidad insatisfecha es un apetito que se da en un fracaso y que, como se encuentra separada de su objeto, se ordena y arrastra hacia él en vano; el odio es un apetito de que, de un modo progresivo y duradero, a alguien le vaya mal. El amor al triunfo es un apetito que es propio de una escuela. La ira es un apetito de venganza de quien parece haber sido injuriado de una manera indebida; el deseo erótico es un apetito que no se da en relación con los virtuosos, pues es una tendencia a hacer una amistad a causa de una belleza manifiesta. La cólera es una ira antigua y vengativa, pero que espera por una oportunidad, cosa que queda clara a partir de lo siguiente: "pues si precisamente en ese día reprime la furia, sin embargo, conserva el resentimiento para el futuro, hasta que lo cumple". Y el ímpetu es una ira que comienza. El placer, por su parte, es una exaltación irracional sobre algo que parece que es elegible; a él se subordinan encantamiento, goce malévolo, deleite, disipación. Ahora bien, encantamiento es un placer que encanta a través de los oídos; el goce malévolo es un placer por los males ajenos; el deleite, como si se tratara de un giro, es una conversión del alma [que se dirige] hacia lo que es disoluto; la dispersión, en cambio, es una disolución de la virtud. Tal como se habla de ciertas flaquezas que se dan en el cuerpo, como podagra y artritis, así también el amor a la fama, al placer y cosas semejantes [son flaquezas] que se dan en el alma. En efecto, la flaqueza es una enfermedad acompañada de debilidad, y la enfermedad es una fuerte creencia en algo que parece elegible. Y tal como se habla de ciertas predisposiciones que se dan en el cuerpo, como catarro y diarrea, así también se habla de propensiones que se dan en el alma, tales como envidia, conmiseración, discordias y cosas semejantes.

**25.2 Estobeo, *Ecl.* 2.88, 8-93, 13 (*SVF* 3.378; 389; 394; LS 65A, 65C, 65E)**

Afirman que una pasión es un impulso excesivo y desobediente a la razón selectiva, o un movimiento <irracional> del alma que es contrario a la naturaleza –todas las pasiones pertenecen a lo rector del alma–, por lo cual también toda excitación es pasión y, a su vez, toda pasión es excitación. Puesto que la pasión es de tal índole, hay que suponer que en tanto unas pasiones son primarias y fundantes, otras, en cambio, se refieren a éstas. Primarias en género son estas cuatro: apetito, temor, dolor, placer. Ahora bien, apetito y temor preceden, aquél con relación a lo que se muestra como bueno, éste en relación a lo que se muestra como malo. Placer y dolor, por su parte, sobrevienen al apetito y al temor: placer toda vez que logramos aquello que apetecíamos o evitamos lo que temíamos. Dolor, en cambio, toda vez que no logramos lo que apetecíamos o nos encontramos con lo que temíamos. Pero en el caso de todas las pasiones del alma, cuando dicen que son opiniones, adoptan [la expresión] "opinión" en vez de "suposición débil" y "vivaz" en vez de "[factor] motor de una contracción o una expansión irracionales". [Las expresiones] "irracional" y "contrario a la naturaleza" no [se utilizan con su significado] común, sino que "irracional" es igual a "desobediente a la razón". Toda pasión, en efecto, es violenta dado que los que se encuentran inmersos en estados pasionales con frecuencia se dan cuenta de que no conviene hacer esto, pero al ser arrastrados por la vehemencia como por un caballo desobediente, son conducidos a hacerlo, por referencia a lo cual también muchas veces al hablar comparan esto al dicho: "Pese a mi convicción, la naturaleza me fuerza". En efecto, ahora llama "convicción" a la comprensión y al conocimiento de las cosas rectas. En el esbozo de la explicación de la pasión se adopta [la expresión] "contrario a la naturaleza" como algo que sucede en contra de la razón recta y natural. Pero todos los que se encuentran inmersos en estados pasionales rechazan la razón, si bien no como quienes han sido totalmente engañados en cualquier cosa, sino de una manera peculiar. En efecto, quienes han sido engañados en razón de que los principios son átomos, una vez que se les ha enseñado que no lo son, se apartan de ese juicio. No obstante, los que se encuentran inmersos en estados pasionales, aun cuando lo advierten o aun cuando se les enseñe que no hay que sentir dolor o temor o, en general, que su alma no debe estar inmersa en estados pasionales, sin embargo, no dejan de lado tales estados, sino que son conducidos por las pasiones a ser dominados por la tiranía [que ellas les imponen]. Ahora bien, dicen que el apetito es un deseo desobediente a la razón, que su causa es creer que un bien se aproxima, y que cuando dicho bien está presente nos encontraremos bien, por cuanto la creencia misma de que ese bien sea en verdad el objeto de deseo contiene el [carácter] vivaz que mueve desordenadamente. Temor, por su parte, es una desviación desobediente a la razón, cuya causa es creer que algo malo se aproxima, porque tal creencia contiene el [carácter] vivaz que promueve que ello mismo sea realmente evitable. Dolor es una contracción del alma desobediente a la razón, cuya causa es creer que un mal vivaz está presente, ante el cual es apropiado contraerse. Placer, en cambio, es una expansión del alma desobediente a la razón, cuya causa es creer que un bien vivaz está presente, por el cual es apropiado expandirse. Ahora bien, las siguientes [emociones] se clasifican bajo el apetito: ira y sus especies –ímpetu, furia, cólera, resentimiento, amarguras y [estados emocionales] por el estilo–, deseos sexuales intensos, anhelos, ansias, amor a los placeres, a la riqueza, a la fama y cosas semejantes. Bajo el placer, en cambio, el goce malévolo, autogratificaciones, encantamientos y cosas semejantes. Bajo el temor, vacilaciones, angustias, consternación, vergüenzas, zozobras, supersticiones, pavor y terrores. Bajo el dolor, envidia, celos, malevolencia, compasión, pesadumbre, disgusto, aflicción, tribulación, pena, fastidio. Pues bien, ira es el apetito de castigar al que parece haber cometido injusticia contra lo que conviene; ímpetu es una ira en su comienzo; furia es ira inflamada; cólera es una ira aplazada y guardada desde hace tiempo; resentimiento es una ira que acecha por la oportunidad de venganza; amargura es una ira que estalla de repente; deseo erótico es una tendencia a hacer amigos por causa de belleza manifiesta; anhelo es un apetito amoroso por lo que está ausente; ansia es un apetito por la compañía del amigo ausente; amor al placer es un apetito por los placeres, amor a la riqueza lo es por la riqueza, amor al honor por el honor. El goce malévolo es un placer por los males ajenos; autogratificación es un placer por las situaciones inesperadas; encantamiento es un placer que se logra gracias a una visión engañosa. Vacilación es un temor por una actividad futura; angustia es el temor al fracaso o, [dicho] de otra manera, el temor a la frustración; consternación es el temor por una presentación desacostumbrada; vergüenza es el temor por la falta de reputación; zozobra es un temor apremiante acompañado de un sonido de la voz; superstición es el temor a los dioses o a las divinidades; pavor es el temor a lo terrible; terror es un temor causado por la razón. Envidia es un dolor por los bienes ajenos; los celos son un dolor por el hecho de que otra persona obtenga lo que uno desea y no [obtiene]; pero los celos también se entienden de otra manera: como un elogio de lo que se carece, y todavía de otra manera, como una imitación [de lo que se consideraría] mejor [que lo que se posee]. Rivalidad es un dolor por el hecho de que otro también obtiene lo que uno deseaba; compasión es un dolor porque alguien parece estar sufriendo inmerecidamente; pesar es un dolor por una muerte prematura; disgusto es un dolor opresivo; aflicción es un dolor que lleva a silencio; tribulación es un dolor en la conversación; tristeza es un dolor penetrante y dañino; tormento es un dolor acompañado de maltrato. De estas pasiones, unas muestran de dónde provienen, tal como compasión, envidia, goce malévolo, vergüenza. Otras, en cambio, muestran la naturaleza peculiar del movimiento, como pena, terror. La proclividad es una propensión hacia la pasión, que es como una de las funciones contrarias a la naturaleza; por ejemplo, depresión, irascibilidad, malevolencia, apasionamiento y cosas semejantes. La proclividad también se produce en relación con otras funciones que son contrarias a la naturaleza; por ejemplo, en relación con robos, adulterios y soberbias, en virtud de las cuales las personas son llamadas ladronas, adúlteras y soberbias. La enfermedad, por otra parte, es una opinión propia del deseo que se ha extendido hasta convertirse en un estado habitual y se ha hecho firme, estado según el cual las personas suponen que lo que no es digno de ser elegido es extremadamente digno de ser elegido, tal como la pasión por las mujeres, por el vino o por el dinero. Hay ciertos [estados pasionales] que también son contrarios a estas enfermedades y se producen por rencor, tal como la misoginia, la aversión al vino y la misantropía. Las enfermedades que ocurren junto con debilidad son llamadas "flaquezas morales".



**25.3 Plutarco, *VM* 441C-E (*SVF* 1.202; LS 61B)**

También consideran que lo pasional y lo irracional no se distinguen de lo racional por una diferencia ni por la naturaleza del alma, sino que la misma parte del alma, a la que sin duda llaman "mente" y "lo rector", se vuelve vicio y virtud cuando se transforma y cambia completamente no sólo en los estados pasionales, sino también en los cambios de condición o disposición, y [dicen] que en sí misma no contiene nada irracional. Y [lo rector] se llama "irracional" cuando, por la fuerza excesiva del impulso, fuerza que además se ha vuelto dominante, es arrastrado hacia algo absurdo y contrario a la razón selectiva. La pasión también es, en efecto, una razón perversa e intemperante que adquiere fuerza y vigor a partir de un juicio malo y erróneo. Sin embargo, parece que ninguno de estos filósofos se dio cuenta de qué manera cada uno de nosotros es, en verdad, doble y compuesto, pues no advirtió nuestra otra doble naturaleza, sino sólo la que es más evidente: la mezcla de alma y cuerpo.

**25.4 Galeno, *PHP* 246, 36-248, 3 (*SVF* 1.209; LS 65K)**

Pero cuando a continuación se investiga si hay que considerar que las pasiones son cierto tipo de juicios o que siguen a los juicios [Crisipo] se aparta de los antiguos en ambas [alternativas]. Y lo hace por considerar la [alternativa] que es mucho peor y [, al hacerlo,] sin duda se encuentra en conflicto con Zenón, consigo mismo y con muchos otros estoicos, quienes no suponen que las pasiones del alma son los juicios mismos del alma, sino las contracciones irracionales, los abatimientos y aflicciones, las expansiones y exaltaciones que se dan en esos [juicios]. Al menos Posidonio se apartó completamente de ambas opiniones, pues [cree que

las pasiones] no son juicios ni sobrevienen a ellos, sino que sigue la explicación antigua y considera que en todo las pasiones se generan a causa de la facultad colérica y apetitiva. Y no pocas veces en su propio tratado *Sobre las pasiones* le pregunta a Crisipo cuál es la causa del impulso excesivo, pues la razón no sería capaz de exceder su propias actividades y medidas.

**25.5 Galeno, *PHP* 292, 17-25 (*SVF* 3.461)**

Pues bien, en el libro I de su tratado *Sobre las pasiones* Crisipo procura demostrar que las pasiones son ciertos juicios de lo racional; Zenón, en cambio, consideraba que las pasiones del alma no son los juicios mismos, sino contracciones, exaltaciones, expansiones y abatimientos que les sobrevienen a tales juicios. Posidonio, en cambio, en desacuerdo con ambos, no sólo elogia sino que a la vez admite la doctrina de Platón y contradice las afirmaciones de Crisipo al mostrar que las pasiones no son juicios ni ocurren a los juicios, sino que son ciertos movimientos de facultades irracionales diferentes, a las que Platón llama "apetitiva" y "colérica".

**25.6 Galeno, *PHP* 280, 19-30 (*SVF* 1.212)**

Pasaré a algunas respuestas que Posidonio da a Crisipo: "Esta definición de ceguera", dice, (*sc.* Posidonio), "como también muchas otras definiciones de pasiones formuladas por Zenón y escritas por Crisipo, claramente refutan su opinión (*sc.* la de Crisipo). Pues [Zenón] afirma que el dolor es una opinión reciente de que hay presente un mal para uno mismo". También allí a veces, diciéndolo de un modo más breve, afirman: "dolor es una opinión reciente de la presencia de un mal". Ciertamente, dice que "lo reciente" lo es en el tiempo y pide que le digan cuál es la causa por la cual cuando la opinión del mal es reciente contrae el alma y produce dolor, pero cuando pasó el tiempo, no la contrae en absoluto o ya no la contrae de igual manera.

**25.7 Cicerón, *TD* 3.74-75 (*SVF* 1.212)**

Pero aquí me aducen sus términos medios (*sc.* los de las perturbaciones o estados pasionales); si ellas (*sc.* las perturbaciones) son naturales, ¿cuál es la tarea de la consolación? En efecto, la naturaleza misma determinará la medida; pero si son asuntos de opinión se elimina la opinión por completo. Creo que se ha dicho suficientemente que el dolor es la opinión de un mal presente, opinión en la cual se incluye aquello de que "hay que sufrir el dolor". Zenón correctamente añade a esta definición que aquella opinión de un mal presente es reciente. Pero esta palabra "reciente" la interpretan del siguiente modo: pretenden que no solamente es "reciente" aquello que ha ocurrido hace poco, sino que, en aquel supuesto mal, hace tiempo se llama "reciente" a aquella fuerza que se encuentra en él por largo tiempo, a tal punto que tiene vigor y tiene una cierta lozanía. Es como el caso de Artemisa, esposa de Mausolo, rey de Caria, que construyó aquel célebre sepulcro en Halicarnaso; durante todo el tiempo que vivió [Artemisa], lo hizo sumida en su dolor y, mientras se consumía en él, murió. Para ella aquella opinión (o creencia) era cada día "reciente", y aquella opinión solamente dejó de llamarse "reciente" cuando se secó debido al paso del tiempo.

**25.8 Cicerón, *TD* 4.11-21; 23-24 (*SVF* 3.403; 410; 415)**

Pero utilicemos las definiciones y distinciones de los estoicos, quienes me parece que al describir estas perturbaciones examinan este asunto con mucha agudeza. Éste es, por lo tanto, el modo en que Zenón define "perturbación" –que él llama *páthos*–: una agitación del alma contraria a la recta razón y contraria a la naturaleza. De un modo más breve, la perturbación es un impulso excesivo y, quieren decir que es "excesivo" porque se ha alejado demasiado de la firmeza de la naturaleza. Sostienen, sin embargo, que las clases de perturbaciones se generan de dos supuestos bienes y de dos supuestos males, de modo tal que hay cuatro clases [de perturbación]: de los bienes [proceden] el apetito y el goce, de manera que el goce se refiere a



los bienes presentes, y el apetito a los futuros. Piensan que el miedo y el dolor se generan de los males –el miedo de [los males] futuros, el dolor de los presentes. En efecto, estos [males] que se teme que vengan son los mismos que afectan cuando está presente el dolor. El goce y el apetito, sin embargo, dependen de la opinión de los bienes (*sc.* de lo que se opina que es un bien), porque el apetito, cuando se lo seduce e inflama, es arrastrado a aquello que parece un bien, en tanto que el goce, cuando obtuvo lo que deseaba, se desborda y se regocija. Pues es evidente que todos por naturaleza persiguen lo que les parece bien y evitan lo contrario; es por eso que en el momento en que se nos presenta algo que tiene la apariencia de un bien, es la naturaleza misma la que nos empuja a obtenerlo. Y cuando ello ocurre con firmeza y prudencia, a un deseo de esta índole los estoicos lo llaman *boúlesis*, y nosotros lo llamaremos "voluntad", la cual ellos piensan que solamente se da en el sabio y que definen así: "voluntad es la que desea algo racionalmente". Pero si ese deseo es incitado de un modo excesivo contrario a la razón, es apetito o deseo desenfrenado, los que se encuentran en todos los necios. Del mismo modo, cuando somos movidos de un modo tal que nos encontramos en [presencia de] un cierto bien ello sucede de dos maneras: cuando el alma se mueve de un modo plácido y firme conforme a la razón, entonces se llama "regocijo". Pero cuando el alma se desborda de un modo carente de firmeza e inmoderado puede llamarse entonces goce desmedido o excesivo, al cual definen así: "exaltación irracional del alma". Puesto que por naturaleza deseamos los bienes, así también por naturaleza nos apartamos del mal; si ese apartamiento se hace racionalmente, llámese "precaución" y entiéndase que únicamente se da en el sabio. Si, en cambio, se hace irracionalmente y acompañado de un espanto abyecto y abatido, llámese "miedo". El miedo es, por tanto, una precaución contraria a la razón. Pero al sabio no le afecta en nada el mal presente, mientras que el dolor es propio de los necios y son afectados por los supuestos males, y [dichos males] abaten y contraen sus almas, ya que ellos no se someten a la razón. Por eso, ésta es la primera definición: el dolor es una contracción del alma contraria a la razón. De esta manera hay cuatro perturbaciones y tres firmezas, porque ninguna firmeza se opone al dolor. Pero [los estoicos] creen que todas las perturbaciones se generan a causa del juicio y la opinión. Es por eso que las definen de un modo más preciso para que se entienda no sólo cuán viciosas son, sino también cuánto dependen de nosotros. El dolor, es, por tanto, una opinión reciente de un mal presente, ante el cual parece que es correcto que el alma se encuentre abatida y contraída; el goce es la opinión reciente de un bien presente, ante el cual parece que es correcto exaltarse; el miedo es una opinión de un mal amenazante que parece que es intolerable; el apetito es la opinión de que un bien, que ya se encuentra presente para nuestro uso y que es inminente, va a llegar. Pero no dicen que las perturbaciones únicamente se ubican en ellos que, dije, son juicios y opiniones de las perturbaciones, sino aquellas cosas que como efectos [proceden] de las perturbaciones, de modo que el dolor produce una especie de mordisco doloroso; el miedo una especie de retroceso y evitación del alma; el goce una hilaridad excesiva; el apetito un ansia desenfrenada. Sin embrago, sostienen que la opinión, que incluimos en las definiciones dadas antes, es un asentimiento débil. Pero a cada una de las perturbaciones se les subordinan muchas especies del mismo género, como la envidia al dolor –en efecto, hay que usar la palabra menos usada en vista de la claridad, porque "envidia" se dice no sólo respecto de quien envidia, sino también respecto de quien es envidiado–, la rivalidad, los celos, la compasión, la angustia, el pesar, la tristeza, la tribulación, el dolor, el lamento, la inquietud, la pena, la aflicción, la desesperación, y si hay algunas otras que sean de la misma índole. Al miedo, en cambio, se subordinan la pereza, la vergüenza, el terror, el temor, el pavor, la consternación, la turbación, el espanto. Al placer [se subordinan] la malevolencia, que se alegra por el mal ajeno; la delectación, la jactancia y cosas similares. Al apetito [se subordina] la ira, la furia, el odio, la enemistad, la discordia, la insaciabilidad, el ansia, y las demás [emociones] de este tipo. Pero definen estas [perturbaciones] del siguiente

modo: dicen que envidia es un dolor por la prosperidad de otra persona, aunque dicha prosperidad en nada dañe al envidioso. Por cierto que no se dice correctamente "tener envidia" si alguien se duele por la prosperidad de quien lo daña; por ejemplo [es incorrecto decir] que Agamenón [envidia] a Héctor. En cambio, aquel a quien las condiciones favorables del otro no lo dañan en absoluto y, no obstante, le duele que disfrute de tales condiciones, ése desde luego siente envidia. Pero "rivalidad" también se dice de dos maneras, de modo que este término se da tanto en el dominio del elogio como en el del vicio. En efecto, se llama "rivalidad" no sólo a la imitación de la virtud –aunque en este lugar no la usamos [en ese sentido], pues corresponde al elogio–, sino que también se llama "rivalidad" al dolor que se produce cuando uno había deseado algo, el otro lo posee y él mismo carece de ello. Los celos, por su parte –aquella [emoción] con la que quiero entender [el griego] *zelotupía*– es el dolor que procede del hecho de que otra persona posea lo que uno mismo deseaba. La compasión es el dolor producido por la desgracia de otra persona que se encuentra angustiada a causa de una injusticia (pues nadie se conmueve por el suplicio de un parricida o un traidor). La angustia es un dolor que oprime; el pesar es un dolor producido por la muerte prematura de un ser querido; la tristeza es un dolor con llanto; la tribulación es un dolor agotador; el dolor es una aflicción atormentadora; el lamento es un dolor con gritos; la inquietud es un dolor que se da con un pensamiento; la pena es un dolor permanente; la aflicción es un dolor acompañado de una conmoción corpórea; la desesperación es un dolor que carece de la esperanza de que las cosas mejoren. En cuanto a las [perturbaciones] subordinadas al miedo, las definen así: la pereza es un miedo ante un esfuerzo que se sigue [a continuación]; el terror es un miedo estremecedor, y por él ocurre que el rubor siga a la vergüenza, la palidez al terror, el estremecimiento al crepitar de los dientes. El temor es el miedo ante un mal que se aproxima; el pavor un miedo que saca a la mente de su lugar, de donde se sigue aquello de Ennio: "Entonces el pavor de mi agotado corazón expulsa toda sabiduría". La consternación es el miedo que sigue y prácticamente acompaña al pavor; la turbación es un miedo que sacude lo que se piensa; el espanto es un miedo permanente. Describen las partes del placer de la siguiente manera: la malevolencia es un placer [producido] por el mal ajeno sin que haya ganancia; la delectación es un placer que cautiva el alma mediante una dulzura auditiva, y tal como son estas [afecciones] auditivas, tales son la visuales, táctiles, olfativas, gustativas. Todas ellas son placeres de un solo tipo que, al modo de líquidos, riegan el alma. La jactancia es el placer insólito que se regocija y enorgullece. Las [perturbaciones] subordinadas al apetito las definen así: ira es el apetito de castigar a quien nos parece que nos ha herido con una injusticia; la furia, en cambio, es una ira que está naciendo y que enseguida existe (la que en griego se dice *thýmosis*); odio es una ira inveterada; enemistad es la ira que pone atención al momento de la venganza; discordia es una ira muy amarga, que se concibe en lo íntimo del alma y del corazón; insaciabilidad es un apetito insaciable; anhelo es el apetito de ver a quien aún no está delante de uno. También distinguen lo siguiente: que el apetito se encuentra entre aquellas cosas que se dicen de alguien o de algunos, las que los dialécticos llaman *kategorémata*, tal como "tener riquezas", "obtener honores", en tanto que la insaciabilidad lo es de las mismas cosas, tal como de honores o de dinero. Pero dicen que la fuente de todas las perturbaciones es la intemperancia, que es la desaparición de la recta razón por parte de la mente en su totalidad, la cual es tan adversa a la prescripción de la razón que los apetitos del alma de ninguna manera son capaces de regirse o contenerse. Por consiguiente, del mismo modo en que la templanza apacigua los apetitos, hace que ellos obedezcan a la recta razón, y conserva los juicios atentamente examinados de la mente, así también la intemperancia, su enemiga, inflama, perturba y excita toda la estabilidad del alma, de manera tal que los dolores, el miedo y todas las demás perturbaciones se originan a partir de ella. Tal como cuando la sangre se encuentra corrompida o la mucosidad o la bilis abundan, en el cuerpo nacen las enfermedades y flaquezas, así [también] la



turbación de las opiniones perversas que se contradicen entre sí mismas despoja al alma de su salud y la perturba con enfermedades. Pero a partir de las perturbaciones proceden las enfermedades –a las que ellos llaman *nosémata*–, y aquellas cosas que son contrarias a estas enfermedades, que tienen una aversión viciosa y una repugnancia respecto de ciertas cosas, y luego las flaquezas que los estoicos llaman *arrostémata*, y del mismo modo las aversiones contrarias que se le oponen. En este lugar los estoicos despliegan enormes esfuerzos, en particular Crisipo, de modo de establecer una semejanza entre las enfermedades del cuerpo y las del alma. Examinemos lo que se refiere a nuestro tema y dejemos de lado estos detalles que en modo alguno son necesarios. Compréndase, por tanto, que la perturbación, dado que las opiniones se agitan de un modo inconstante y turbulento, siempre se encuentra en movimiento. Pero cuando este fervor y excitación se han arraigado y fijado, como si fuera en las venas y en la médula, entonces surgen no sólo la enfermedad, sino también la flaqueza y la aversión, las cuales son contrarias a estas enfermedad y flaquezas.

**25.9 Galeno, *PHP* 254, 13-256, 14 (*SVF* 3.476)**

Crisipo mismo también muestra esto (*sc.* que no hay un tercer significado de "irracional" además de los dos indicados: [i] en el sentido de carecer por completo de la razón, y [ii] en el de hacer un uso incorrecto de la razón) en el siguiente pasaje: "Por tanto, también algunos dicen con propiedad que la pasión del alma es un movimiento contra naturaleza, como ocurre en el caso del temor, el apetito y [emociones] similares. Pues todos los movimientos y estados de este tipo son desobedientes a y rechazadores de la razón. Por eso también afirmamos que tales personas son movidas irracionalmente, [aunque] no en el sentido de argumentar mal, como si uno hablara de una persona que argumenta en la dirección contraria a lo razonable, sino en el sentido del rechazo de la razón". En estas líneas Crisipo claramente muestra los dos significados de la expresión "irracional" que, en realidad, existe entre los griegos: uno es el sentido de lo que es contrario a lo razonable, otro el sentido de no participar en nada de la razón. Ahora bien, lo que se opone a lo razonable es error y juicio perverso; el otro [significado se refiere a] lo que se da independientemente de toda razón, el impulso y movimiento pasionales. Si hubiese más significados de la palabra "irracional", no habría dudado en hablar sobre ellos y en mostrar que no se está usando ninguno de tales significados cuando se dice que la pasión del alma es irracional, sino únicamente el significado que él mismo mencionó: el que se da en el rechazo de la razón. Pues todo lo que uno juzga mal no constituye un rechazo de la razón, sino que se trata de un error respecto de ella. Sin embargo, todos los impulsos que se llevan a cabo siguiendo a la furia o al apetito, aunque no asienten a la razón, los denomina "irracionales" siguiendo el otro de los significados de esta palabra, a saber, aquel en el cual estábamos diciendo que el sonido *i* [en la palabra "*i*rracional"] niega y suprime el significado de la palabra de la que es un prefijo. Pues el movimiento del alma desobediente a la razón es irracional de acuerdo con el significado según el cual no se incluye ningún uso de la razón en absoluto. Porque si usamos la razón incluso en el [movimiento mencionado], se sigue que Crisipo se expresó incorrectamente en el libro I de su tratado *Sobre las pasiones* cuando afirma que una persona no "es llevada erróneamente incluso cuando descuida alguna cosa según la razón", sino "de un modo que rechaza y desobedece la razón". Y de nuevo [estaba equivocado] en *La terapéutica de las pasiones* cuando dice eso mismo que yo cité poco antes del pasaje en el que negaba que en la definición de "pasión" se quisiera decir lo opuesto de "razonable", sino que significaba otra cosa, a saber, "desobediente y rechazador de la razón". Y un poco más adelante dice: "Y estados de este tipo son incontinentes; es como si las personas no tuvieran control, sino que fuesen arrastradas, como los corredores que, a causa de la tensión, son llevados demasiado lejos y no tienen control sobre un movimiento de este tipo. Pero aquellos que se mueven siguiendo a la razón, como si fuera su conductora, y se manejan con ella, cualquiera fuere tal razón, tienen control sobre o no están afectados por un

movimiento de esa índole o por los impulsos según ese movimiento". Aquí de nuevo el agregado "cualquiera fuere tal razón" claramente muestra la distinción entre "errores" y "pasión".

**25.10 Galeno, *PHP* 240, 11-242, 11 (*SVF* 3.462; LS 65J)**

En efecto, no sólo difiere consigo mismo en estas cosas, sino también cuando, al escribir acerca de las definiciones de pasión, afirma que ella es tanto un movimiento irracional del alma contrario a la naturaleza como un impulso excesivo. Y luego, al explicar el [término] "irracional", sostiene que se dice independientemente de la razón y del juicio, y toma como ejemplo del impulso excesivo a los que corren impetuosamente. Ambas cosas, en efecto, se encuentran en conflicto con la tesis de que las pasiones son juicios. Lo veremos más claramente luego de citar sus mismas palabras; el primer pasaje es del siguiente modo: "primero, hay que considerar que el animal racional por naturaleza sigue a la razón y actúa siguiendo a la razón, como si fuera su guía. Sin embargo, con frecuencia, cuando es demasiado presionado, se mueve de otra manera hacia ciertas cosas y se aparta de ciertas cosas desobedeciendo a la razón. Ambas definiciones se refieren a este movimiento: el movimiento contrario a la naturaleza y el exceso en los impulsos surge así irracionalmente. Pues, de este modo, "irracional" hay que entenderlo como desobediente a la razón y rechazador de ella; y de acuerdo con ese movimiento, sostenemos en el uso habitual que ciertas personas son presionadas y que se mueven irracionalmente sin razón ni juicio. Pues señalamos estas cosas no como si [la persona] se moviera erróneamente y descuidara algo que es según la razón, sino que especialmente [nos referimos] a ese movimiento que dicha persona describe, porque el animal racional no se mueve por naturaleza de esta manera en conformidad con su alma, sino según la razón". Ahora bien, uno de los pasajes de Crisipo que expone la primera de las definiciones de "pasión" termina aquí; el pasaje que queda, en el que expone la otra definición, está escrito después de éste en el libro I de su tratado *Sobre las pasiones*, y te lo presentaré ahora mismo: "De acuerdo con esto, también se ha mencionado el exceso de impulso, porque excede la medida de los impulsos, incluso la que es natural, que concuerda consigo mismos. Lo que se ha dicho se volvería más comprensible a través de lo siguiente: por ejemplo, cuando una persona camina según el impulso el movimiento de sus piernas no es excesivo, sino que, en cierto modo, es conmensurable con el impulso, de modo que puede detenerse cuando el caminante lo desea y cambiar de dirección. Pero en el caso de los que corren según el impulso ya no se produce algo de la índole indicada, sino que el movimiento de las piernas es a tal punto excesivo con relación al impulso, que los corredores son arrastrados, no pueden cambiar de dirección ni obedecer [a la razón] ni bien las piernas empiezan a moverse. Creo que algo semejante a esos [movimientos] también sucede con los impulsos debido a un exceso en la medida racional, de modo que cuando un corredor se impulsa no obedece a la razón. Y mientras el exceso de carrera es llamado "contrario al impulso", el exceso de impulso es llamado "contrario a la razón". En efecto, la medida del impulso natural es la que es según la razón y es de la magnitud que la razón considera adecuada. Por tanto, también resulta obvio que cuando el exceso surge en este sentido y de este modo se dice que el impulso no sólo es excesivo, sino también contrario a la naturaleza, es decir, es un movimiento irracional del alma.

**25.11 Galeno, *PHP* 260, 10-262, 28 (*SVF* 3.476, 479)**

[Crisipo] dice que las pasiones surgen independientemente de toda razón, y de nuevo, que son propias de la facultad racional solamente, de modo que por este motivo no se dan en los animales irracionales. También dice que surgen independientemente del juicio y, de nuevo, que son juicios. A veces termina en la afirmación de que los movimientos pasionales se producen "al azar", lo cual, si uno examinara con precisión la expresión, no es diferente de "incausado". Así, después de los pasajes que he citado hace un momento, a continuación agrega: "la excitación también se ha asignado apropiadamente al género de las pasiones, según este 'ser agitado' y 'ser llevado al azar' ". Crisipo, si por "al azar" quieres decir "incausado", estás en contradicción contigo mismo, con Aristóteles, con Platón y con las nociones de todos los seres humanos y, mucho antes, con la naturaleza misma de las cosas, porque nada puede ocurrir de un modo incausado. Pero si para ti la expresión "por azar" significa "independiente de la razón", lo irracional compartiría, de esta manera al menos, [algo con la razón], y lo que estábamos preguntando desde el principio aún no se ha respondido: este movimiento contrario a la razón, que no es producido por la razón pero que es producido por una causa, te preguntamos, ¿qué causa lo produjo? Desde luego que nosotros sostenemos que a veces lo produce la facultad colérica y otras veces la apetitiva. Tú, sin embargo, ni estás de acuerdo con esto ni te atreves a decir que [su causa es la facultad] racional, sino que, habiendo afirmado que se produce al azar, consideras que has respondido lo que se estaba investigando e ignoras lo que se dice: que todo lo que se produce al azar o por espontaneidad se denomina así de acuerdo al conocimiento que tenemos de ello. En verdad, ninguna de estas cosas sucede así, como también [lo ha dicho] el extremadamente divino Hipócrates: "en cuanto a nosotros es espontáneo, en cuanto a la causa no lo es". De este modo, cuando en su tratado ético *Sobre las pasiones* y en el libro I de sus estudios *Sobre la razón* Crisipo interpreta que la pasión es un impulso excesivo, sostiene que el exceso de movimiento sobrepasa la medida de la razón, aunque, ciertamente, no agrega la causa del exceso. Y en este punto habría sido conveniente no complicar ni confundir la explicación extendiéndola de un modo superfluo, sino que debería haber dado por terminado el asunto y decir cuál es la causa de que el impulso se vuelva excesivo. Pues tal como cuando los que corren cuesta abajo el peso de su cuerpo junto con su deseo es la causa del movimiento, así también en las pasiones del alma debería haber explicado cuál es esa otra cosa que, al ser agregada a la facultad racional, se convierte en causa de un movimiento sin medida y, como el mismo Crisipo suele decir, "descarriado". Ahora bien, el pasaje en su obra *Terapéutica de las pasiones* es el siguiente: "También se dice con propiedad que la pasión es un impulso excesivo, como si se dijera que el movimiento excesivo está entre los movimientos descarriados, y que se produce exceso en ese movimiento debido al rechazo a la razón, y que lo que carece de ese exceso preserva [la razón]. Pues el impulso que sobrepasa a la razón y apresuradamente se mueve en contra de ella con propiedad se llamaría 'excesivo' y, en este sentido, se produciría contra naturaleza y sería irracional, como lo hemos indicado". "El impulso que sobrepasa a la razón", dice, "y apresuradamente se mueve en contra de ella" produce el movimiento pasional descarriado. Seguramente entonces, Crisipo, la razón no es causa del movimiento descarriado y sin medida pues tú mismo convienes en que tal movimiento se produce en contra de la razón. No puede admitirse, sin embargo, que algo se produzca al mismo tiempo contra la razón y por la razón; pero de todos modos debe ser producido por una causa. Aquella causa, sin embargo, no es racional; en consecuencia, es una facultad irracional la que produce la pasión. "En cuando a estas cosas, somos vencidos no por otros, sino por nuestras propias alas"; por cierto, nobilísimo Crisipo, nos es posible ambas cosas: o que las pasión en nada se diferencie del error o que las pasiones les sobrevengan a los errores. Pues habiendo formulado cualquiera de los dos juicios, no nos veríamos forzados a responder la causa del movimiento desmedido que es contrario a la razón. Sin embargo, no toleraste decir ninguna de las dos afirmaciones por vergüenza a contradecirte con los fenómenos manifiestos, aunque no te das cuenta de que te estás contradiciendo contigo mismo cuando sostienes que ciertos movimientos se generan en contra de la razón, rechazan la razón y se desbocan respecto de ella, y luego, un poco después, dices que estos mismos [movimientos] son generados por la facultad racional.

**25.12 Séneca, *ir.* 1.3.2-8; 1.7.1-4; 1.8.1-7; 1.16, 1; 1.16, 7; 1.20.1-2; 2.1.3-4; 2.2.2-5; 2.4.1 (*SVF* 1.215)**

Para que sepas, dice, que la ira no es un deseo de castigo, los que son más débiles con frecuencia se ponen iracundos con los más poderosos y no desean un castigo que no esperan. Primero dijimos que es un deseo de lograr un castigo, no una posibilidad. Sin embargo, los seres humanos también desean aquello que no pueden. Luego, no hay nadie que sea tan humilde que no pueda esperar el castigo de un hombre, incluido el más importante. Todos somos capaces de dañar. La definición de Aristóteles no es muy diferente de la nuestra, pues dice que la ira es el deseo de devolver el dolor; en qué se distingue nuestra definición y ésta, es largo de examinar. Contra ambas [definiciones] se argumenta que las fieras se ponen iracundas aunque no se encuentren irritadas por la injusticia ni a causa del castigo o el dolor ajeno, pues aun cuando éste sea el efecto [de su conducta], no es lo que buscan. Pero debe decirse que las fieras y todos [los demás animales], excepto el ser humano, carecen de ira pues aunque [la ira] es enemiga de la razón, nunca surge si no es allí donde hay lugar para la razón. Las fieras tienen impulsos (rabia, ferocidad, agresión), pero no tienen más ira que lo que tienen afán de placer, aunque en relación con ciertos placeres, son más intemperantes que el ser humano. No hay razón para creer a quien dice "el verraco olvida estar iracundo, y la cierva no confía en la carrera, ni los osos atacan a las valerosas manadas". Por "estar iracundo" quiere decir "excitarse", "abalanzarse". Sin duda, [las bestias] no saben más estar iracundas que perdonar. Los animales que carecen de lenguaje carecen de pasiones humanas, pero tienen impulsos similares a ellas; de otro modo, si en ellos hubiera amor y odio, tendrían amistad y animosidad, desacuerdo y acuerdo. Algunos vestigios de ellas quedan en las bestias, pero los bienes y los males pertenecen a los corazones humanos. A ninguna criatura, salvo al ser humano, se le ha conferido prudencia, previsión, escrupulosidad, deliberación. Los animales no sólo se encuentran privados de las virtudes humanas, sino también de los vicios. Su forma completa, tanto la exterior como la interior es diferente de la humana: lo regente, es decir, aquel principio conductor ha sido adquirido de manera diferente. Tal como sin duda [las bestias] tienen voz, pero no clara, perturbada e incapaz de formar palabras, tal como tienen lengua, pero atada, es decir, no suelta en cuanto a los variados movimientos, así también su facultad conductora misma es poco sutil, poco exacta. Por ende, captan la presentación y el aspecto de las cosas mediante las cuales son atraídas al impulso, pero de un modo desordenado y confuso. Es por eso que sus embestidas e irrupciones son violentas, y no experimentan miedo, preocupaciones, tristeza, ira, sino ciertos [estados] similares a éstos. Es por eso que se calman y cambian al estado contrario con facilidad; mientras que muy enérgicamente se enfurecen y sienten espanto, se alimentan, y de un bramido y una alocada carrera enseguida se siguen la calma y el sueño. [...] ¿Es que acaso, aun cuando la ira no sea natural, hay que adoptarla porque frecuentemente fue útil? Eleva las almas y las excita, y sin ella en la guerra la valentía no lleva a cabo nada magnífico, a no ser que se le infunda la flama y el aguijón hostigue y lance a los peligros a los audaces. Es así que algunos piensan que es mejor moderar la ira, no eliminarla. Y una vez que se ha apartado lo que está demás, hay que reducirla a su medida apropiada, mantener realmente aquello sin lo cual la acción se debilitará y la fuerza y el vigor del alma se disiparán. En primer lugar, es más fácil deshacerse de lo que es pernicioso que gobernarlo, no admitirlo que moderar lo que se admite. Pues cuando las personas están en posesión de lo que sucede son más poderosas que el que dirige, y no soportan que se las limite o disminuya. Después, la razón misma, a la que se entregan las riendas, es poderosa en la medida en que está apartada de las pasiones; si se mezcla y se mancha con ellas, no puede contener las pasiones que hubiese podido alejar. Pues una vez que la mente ha sido excitada y alterada, se pone al servicio de lo que la impulsa. Los inicios de ciertos procesos están en nuestro poder; lo que sigue nos arrastra con su fuerza y no permite un regreso. Tal como los



cuerpos arrojados al abismo no tienen arbitrio de sí mismos, y una vez que han sido arrojados son incapaces de detenerse o de regresar, sino que la caída irrevocable suprime toda decisión de arrepentimiento, y no es posible no llegar allí donde habría sido posible no ir, así también el alma, si se abalanza sobre la ira, el amor y otras pasiones, no se le permite reprimir el impulso. Es forzoso que su peso lo arrastre y lo lleve hasta el fondo, con la naturaleza de los vicios que es propensa [a dicho impulso]. Lo mejor es rechazar inmediatamente el primer factor excitante de la ira, resistir a las semillas mismas de la ira y hacer un esfuerzo por no caer en ella. Pues si empieza a dominarnos, es difícil el regreso al estado saludable, porque, una vez que se introdujo la pasión y nuestra voluntad le ha concedido algo, no hay razón: desde ese momento hará todo lo que quiera, no lo que le permitas. En las propias fronteras, digo, hay que detener al enemigo, pues una vez que ha entrado y ha avanzado a las puertas, no hay límite que los que están cautivos puedan hacerle aceptar. El alma, en efecto, no está separada ni contempla desde fuera las pasiones para no tolerar que se aproximen más allá de lo que conviene, sino que el alma misma se transforma en pasión y por eso no puede hacer retroceder a aquella fuerza aprovechable y favorable que ya se ha propagado y que está debilitada. Éstas, en efecto, no tienen, como dije, sus sedes separadas y apartadas, sino que pasión y razón son una transformación del alma a lo mejor o a lo peor. Por consiguiente, ¿de qué modo podrá resurgir la razón, poseída y oprimida por los vicios si ya ha cedido a la ira? ¿O cómo podrá liberarse de la confusión en la que prevalece la mezcla de lo que es peor? "Sin embargo", dice, "algunos se contienen en un estado de ira". ¿Es entonces de tal modo que no hacen ninguna de aquellas cosas que la ira dicta o hacen algo? Si no hacen nada, es obvio que la ira, a la que ustedes invocan como si fuera más fuerte que la razón, no es necesaria para las acciones. Finalmente, pregunto: ¿es más fuerte o más débil que la razón? Si es más fuerte, ¿cómo será la razón capaz de imponerle un límite, dado que sólo suelen obedecer los que son más débiles? Si es más débil, la razón se basta por sí sin ella para lograr lo que le interesa y no desea la ayuda de algo más débil. "Algunos iracundos permanecen firmes y se contienen"; ¿cuándo? Cuando la ira ya se desvanece y declina por sí misma, no cuando se encuentra en pleno furor, pues en ese momento es más potente. "¿Y entonces qué? ¿No es que a veces, en medio de un estado de ira, dejan incólumes e intactos a quien odian y se abstienen de dañarlos?" Lo hacen; ¿cuándo? Cuando la pasión ha rechazado la pasión y el miedo o el apetito ha obtenido algo. En ese momento no se calmó gracias a la razón, sino a una serenidad no fidedigna y mala entre las pasiones. [...] Por consiguiente, para castigar a los que se equivocan y a los criminales no hace falta un castigador iracundo, pues dado que la ira es un error del alma, el que falla no debe corregir las fallas. "¿Y qué entonces? ¿No estará iracundo con el ladrón? ¿Y qué, no se encolerizará con el que envenena?" No, porque no estoy iracundo conmigo cuando derramo sangre; aplico toda clase de castigo como remedio. [...] "¿Y entonces qué? ¿Cuando el sabio tenga en sus manos algo de este tipo su alma no será afectada y no se conmocionará más de lo acostumbrado?" Lo confieso: sentirá un leve y tenue movimiento pues, como dice Zenón, también en el alma del sabio, incluso cuando la herida ha sanado, la cicatriz permanece. Así, pues, sentirá ciertas sospechas y sombras de pasiones, aunque en realidad carecerá de ellas. [...] Tampoco hay que juzgar que la ira confiere algo a la grandeza del alma, pues no es dicha grandeza, es inflamación. Tampoco para los cuerpos amenazados por la abundancia de un humor malsano la enfermedad es un aumento, sino una abundancia pestilente. Todos a quienes un alma infatuada eleva por encima de los pensamientos humanos creen que aspiran a algo elevado y sublime; además, [los estados de ira] no tienen ningún cimiento sólido, sino que lo que crece sin un fundamento es propenso a caer en la ruina. La ira no tiene donde apoyarse; no se origina de algo firme y estable, sino que es ligera y vacía, y se encuentra tan lejos de la magnanimidad como la audacia de la valentía, la arrogancia de la confianza, la tristeza de la austeridad, la crueldad de la severidad. [...] No hay duda de que es

una presentación de la injusticia que se manifiesta la que pone en movimiento la ira; pero lo que estamos investigando es (i) si sigue de inmediato a la mencionada presentación y se desarrolla sin que intervenga el alma, o (ii) si se pone en movimiento cuando el alma presta asentimiento. Nosotros creemos que la ira por sí sola no se atreve a nada, salvo que el alma lo apruebe. En efecto, captar la presentación de haber recibido una injusticia, desear la venganza de dicha injusticia, unir ambas cosas, no haber tenido que ser dañado y tener que vengarse no es un impulso que sea excitado independientemente de nuestra voluntad. Aquél es simple, éste es complejo y contiene muchos [aspectos]: [el agente] comprendió algo, se indignó, lo desaprobó, se venga. Estas cosas no pueden ocurrir si el alma no asiente a aquellas cosas que la afectan. [...] La ira evita las prescripciones, pues es un vicio voluntario del alma, aunque no por aquellas cosas que suceden debido a una cierta condición de la especie humana, y que por eso también le suceden a los más sabios. Entre estas cosas hay que tener en cuenta aquella primera conmoción del alma que nos pone en movimiento tras la opinión de la injusticia. Dicho golpe también se hace presente en los espectáculos de entretenimiento y teatrales, y en las lecturas de historias antiguas. Con frecuencia parece que nos encolerizamos con Clodio cuando destierra a Cicerón, o con Antonio cuando lo asesina. ¿Quién no se excita contra las armas de Mario o contra la proscripción de Sila? ¿Quién no es enemigo de Teodoto y Aquilas, e incluso del niño mismo que comete un crimen no infantil? A veces nos instiga un canto y un ritmo ligero, y aquel sonido marcial de las trompetas bélicas: un cuadro atroz pone en movimiento nuestras mentes o el siniestro aspecto de los castigos más justos. Es por eso que reímos con quienes ríen y nos entristece la muchedumbre de los afligidos y nos enfurecemos frente a certámenes ajenos. Éstos no son estados de ira, ni es tristeza lo que nos hace contraer la frente ante la vista de un naufragio fingido, ni es temor el que recorre al lector cuando Aníbal sitia las murallas después de Cannas. Todos estos, empero, son movimientos involuntarios de las almas, y no son pasiones, sino principios que anticipan las pasiones. [...] Si quieres saber cómo comienzan, crecen o se desarrollan las pasiones, el primer movimiento es involuntario, es, por así decir, una preparación para la pasión, una cierta amenaza. Lo que sigue es voluntario, pero no insistente. Por ejemplo, puedo pensar que es correcto vengarme porque he sido dañado, o que alguien sea castigado porque ha cometido un crimen. El tercer movimiento es ya la pérdida de control, el cual reclama venganza no sólo "si es correcto", sino a como dé lugar; [dicho movimiento] ya ha superado a la razón. El primer paso es aquella conmoción del alma, que no podemos evitar por medio de la razón, como tampoco podemos evitar las reacciones corpóreas que mencionamos antes: que no nos contagie un bostezo ajeno, que no se nos cierren los ojos ante el chasquido súbito de los dedos. La razón es incapaz de vencer estas [situaciones], [aunque] quizá la costumbre y la observación asidua las atenúan. Aquel otro movimiento, el que nace por una decisión, se suprime por medio de dicha decisión.

**25.13 Plutarco, *VM* 446F-447B (*SVF* 3.459; LS 65G)**

Algunos afirman que la pasión no es diferente de la razón, y que entre pasión y razón no hay conflicto ni guerra civil, sino la conversión de una única razón hacia dos direcciones. Dicha conversión nos pasa inadvertida a causa de la agudeza y velocidad del cambio, y no nos percatamos de que es lo mismo del alma aquello con lo cual naturalmente apetecemos y nos arrepentimos, estamos iracundos y temerosos, y somos conducidos por el placer hacia un acto deshonroso, y cuando el alma está siendo conducida volvemos a recuperarnos. También dicen que el apetito, la ira, el temor y todas las [emociones] por el estilo son opiniones y juicios perversos, que no surgen en una cierta parte del alma sino que son inclinaciones, concesiones, asentimientos e impulsos de lo rector en su totalidad y, en general, ciertas actividades que en poco [tiempo] pueden cambiar, tal como sucede con las irrupciones repentinas de los niños



que tienen una impetuosidad y violencia que carece de seguridad y firmeza debido a su debilidad.

**25.14 Cicerón, *Acad.* 1.39 (LS 45A)**

Y aun cuando los antiguos decían que estas perturbaciones eran naturales y que no participaban de la razón, y ubicaban el ansia y la razón en una parte del alma diferente, él (*sc.* Zenón) tampoco estuvo de acuerdo con estas posiciones, pues pensaba que incluso las perturbaciones eran voluntarias y eran recibidas a causa de un juicio de opinión, y sostenía que la madre de todas las perturbaciones era una suerte de falta de templanza inmoderada.

**25.15 Lactancio, *Divinae Institutiones* 6.14-15 (*SVF* 3.435; 444)**

Efectivamente, los estoicos eliminan del hombre todas las pasiones que excitan el alma a causa de un impulso; eliminan el ansia, el goce, el miedo, y la aflicción. De estas [pasiones], las dos primeras se dan a partir de los bienes, ya sea de los futuros o de los presentes, las dos posteriores de los males. De esta misma manera, como dije, llaman a estas cuatro enfermedades no tanto "implantadas por naturaleza", como "adoptadas a causa de una opinión perversa", y por esa razón sostienen que pueden extirparse de raíz, siempre y cuando la falsa opinión de los bienes y los males sea eliminada. En efecto, si el sabio no habrá de juzgar nada como un bien ni como un mal, no estará ardiendo a causa de un ansia, ni se regocijará de goce, ni se aterrará de miedo, ni se contraerá de dolor. Pronto veremos si llevan a cabo lo que quieren o si llevan a cabo algo; por el momento es una propuesta arrogante y, prácticamente, son unos delirantes quienes piensan que pueden administrar remedios y esforzarse en contra de la fuerza y la razón de la naturaleza. Es, en efecto, la disposición de todos los seres vivientes la que demuestra que estas [pasiones] son naturales, no voluntarias; dichos seres vivientes son sacudidos por todas las pasiones. Los peripatéticos, por tanto, que niegan que todas esas pasiones puedan ser eliminadas porque nacen con nosotros, son más razonables. Se esfuerzan (*sc.* los peripatéticos) por mostrar cuán providencial y necesariamente Dios o la naturaleza (así, en efecto, lo llaman) nos ha dotado de estas pasiones. Pero, dado que estas pasiones por lo general se vuelven viciosas en caso de que sean excesivas, pueden ser saludablemente moderadas por el ser humano del modo indicado, de manera tal que se conserva tanto [de ellas] cuanto es natural al hombre. No se trata de una controversia estúpida si, como dije, no todo se refiere a esta vida. Por consiguiente, los estoicos deliran cuando no moderan las pasiones, sino que las suprimen: aunque se encuentran implantadas en las cosas, de algún modo pretenden castrar al ser humano. Pero tal cosa es como querer eliminar el miedo del ciervo, o el veneno de las serpientes, o la placidez del ganado. En efecto, estas cualidades, que fueron dadas a los animales que están privados de lenguaje uno a uno, fueron en verdad dadas todas ellas al ser humano a la vez. Pero si la pasión del goce está en el bazo, como afirman los médicos, la ira en el veneno, el apetito en el hígado, y el temor en el corazón, es más fácil destruir al animal mismo que extirpar algo de su cuerpo. Esto último es querer cambiar la naturaleza del animal. Estas personas sensatas, sin embargo, no comprenden que cuando eliminan los vicios del ser humano también se elimina la virtud, a la cual le estaban haciendo lugar. En efecto, si es una virtud contener en medio el impulso de la ira, el cual no pueden negar, entonces, cualquiera que carece de ira carece de virtud. Si la virtud consiste en contener el ansia del cuerpo, quien no tiene ansia a la que moderar debe carecer de virtud. Si la virtud consiste en refrenar el apetito del deseo de lo ajeno, ciertamente no puede tener ninguna virtud quien carece de aquello que hay que contener y recurre al uso de la virtud. Por tanto, donde no hay vicios, tampoco hay lugar para la virtud, como no hay victoria donde no hay adversario. De manera que en esta vida no puede haber bien sin mal; por consiguiente, las pasiones son una especie de abundancia natural de las almas. En efecto, tal como el campo que por naturaleza es fértil reboza en las zarzamoras, así también un alma no cultivada se

ensombrece a sí misma espontáneamente con los vicios que se fortalecen como espinos. Pero cuando llega el verdadero labrador al punto irrumpen los frutos de la virtud frente a los vicios que comienzan a ceder. [...] Veamos ahora lo que obtienen aquellos que eliminan por completo los vicios. Ellos piensan que aquellas cuatro pasiones que provienen de la opinión de los bienes y los males, y cuya eliminación consideran apropiada para sanar el alma del sabio, puesto que entienden que están ínsitas por naturaleza y que sin ellas nada puede moverse o actuar, suponen alguna otra cosa en el lugar y el espacio de ellas. Substituyen la "voluntad" en lugar del apetito, como si, en verdad, fuera no mucho más ventajoso apetecer el bien que quererlo. Igualmente, en lugar del goce [introducen] la "alegría", en lugar del miedo la "precaución". Y en el caso de la cuarta [pasión] la explicación abandona dichas pasiones por cuanto no hay modo de cambiar el nombre, y así suprimen por completo la pena, esto es, la aflicción y el dolor, lo cual es absolutamente imposible. En efecto, ¿quién podría no dolerse si la peste devastara su patria, o los enemigos la arruinaran o un tirano la oprimiera? ¿Puede alguien no dolerse si viera su libertad arrebatada, si sus vecinos y amigos, si hombres buenos fueran exterminados o degollados con extrema crueldad? Eso sólo es posible si su mente ha quedado pasmada a tal punto que todo su sentimiento ha sido arrebatado. Es por eso que o han tenido que suprimir todo o este incompleto y débil debate debería haberse completado. Es decir, también habría que reponer algo en lugar de la flaqueza [del alma], porque haberlo hecho era una consecuencia de lo antes estipulado. En efecto, tal como gozamos con los bienes presentes, así también nos angustiamos y dolemos con los males. Por lo tanto, si introdujeron otro nombre en lugar de "goce" porque pensaban que [goce implicaba algo] vicioso, así también era coherente que asignaran otra palabra en vez de "flaqueza", por cuanto también pensaban que era viciosa. A partir de esto es obvio que lo que a ellos les ha faltado no es la cosa (*sc.* la emoción), sino la palabra; y por falta de una palabra, quisieron eliminar esta pasión en su totalidad en contra de lo que la naturaleza permite, [pasión] que es muy relevante. Sin duda, yo podría haber refutado detalladamente aquellos cambios de nombres, y podría haber mostrado que se ponen muchos nombres a las mismas cosas, ya sea para adornar el vocabulario o para aumentarlo en recursos, aunque, ciertamente, difieren muy poco entre sí [en cuanto a su significado]. Pues el deseo comienza por la voluntad, la precaución se origina del miedo, y el goce no es otra cosa más que una alegría expresada. Pensemos, no obstante, que son diferentes, tal como pretenden ellos mismos (*sc.* los estoicos). Desde luego que van a decir que el deseo es una voluntad continua e ininterrumpida, que el goce es, en verdad, una alegría que se manifiesta de una manera insolente; el miedo, en cambio, es una precaución excesiva que excede el límite. Así, pues, sucede que aquellas cosas que piensan que deben ser suprimidas no se suprimen, sino que se moderan, puesto que meramente cambian los nombres, pero las cosas mismas (*sc.* las pasiones) permanecen. Por consiguiente, como imprudentes regresan a aquello a lo que los peripatéticos llegan mediante la razón: a que los vicios, dado que no pueden ser eliminados, deben ser medianamente moderados. Por tanto, yerran porque no llevan a cabo lo que quieren, y regresan, con un largo y áspero rodeo, al mismo camino.

**25.16 Plutarco, *VM* 443C**

Por lo tanto, también al carácter se lo denomina correctamente pues, para decirlo de un modo esquemático, el carácter es una cualidad de lo irracional [del alma]. Y se denomina así porque lo irracional, al ser modelado por la razón, adquiere esta cualidad y diferencia por costumbre, pero [la razón] no pretende extirpar la pasión en absoluto –pues no es posible ni es lo mejor–, sino que pone en ella un cierto límite y orden, es decir, implanta las virtudes éticas, que no son ausencia de pasión, sino medidas y términos medios de las pasiones.



**25.17 Séneca, *Ep.* 116. 1-8 (LS 66C)**

Con frecuencia se ha planteado la cuestión de si es mejor tener pasiones moderadas o no tener ninguna pasión. Nuestros filósofos las eliminan, los peripatéticos las moderan. No veo de qué modo una enfermedad moderada pueda ser saludable o útil. No hay que tener miedo; no te estoy quitando ninguna de aquellas cosas que no quieres que se te nieguen. Me presentaré amable e indulgente con las cosas a las que aspiras y consideras necesarias, útiles o agradables para la vida. Extirparé el vicio, pues después de que te he prohibido que tengas ansias permitiré que quieras hacer aquellas mismas cosas con valentía y con el juicio más exacto, para que sientas los mismos placeres más que antes. Y si dominas los placeres más que si estás a su servicio, ¿por qué no habrán de alcanzarte más que antes? Pero es natural –dices– sufrir por la nostalgia de un amigo: da derecho a unas lágrimas que tan justamente se derraman. Es natural ser alcanzado por las opiniones de los hombres y entristecerse por las que nos son adversas. "¿Por qué no me permites este miedo tan honesto a una mala opinión?" [Porque] no hay ningún vicio sin una justificación. Todo vicio tiene un comienzo discreto e indulgente, pero desde ese punto se extiende más ampliamente. Si permites que comience, no lograrás que acabe. Al comienzo toda pasión es débil; luego ella misma se excita y adquiere fuerzas a medida que avanza. Es más fácil cortarle el paso que expulsarla. ¿Quién niega que toda pasión fluye, por así decir, de un principio natural? La naturaleza nos confió el cuidado de nosotros mismos, pero allí donde has sido demasiado indulgente con el vicio, [dicho cuidado] es vicio. La naturaleza ha mezclado el placer con las cosas necesarias, no para que lo buscáramos, sino para que en cuanto a aquellas cosas sin las cuales no podemos vivir, se nos hiciera más grato su acceso. Es lujuria si llega por derecho propio. Resistamos, por consiguiente, mientras están entrando por, como dije, no acogerlos que hacerlos salir. Permíteme "Permíteme", dices, "que hasta cierto punto experimente dolor y temor". Pero aquel "hasta cierto punto" es llevado lejos y no termina donde tú quieras. El sabio tiene un sitio seguro para protegerse a sí mismo sin mayor cuidado, y detiene sus lágrimas y deseos donde quiere. Nosotros, dado que no nos es fácil retroceder, lo mejor en todo sentido es no avanzar. Me parece que Panecio respondió elegantemente a un adolescente que le preguntaba si el sabio tenía que amar. "Sobre el sabio –dice– veremos; en cuanto a mí y a ti, que aún estamos lejos del sabio, no debemos permitirnos caer en una situación impetuosa, desenfrenada, dependiente de otro, vil por sí misma. Pues si nos toma en cuenta su humanidad, nos estimula, pero si nos desprecia, la soberbia nos inflama. Tanto la facilidad del amor como su dificultad nos perjudica: por la facilidad somos subyugados, pero cuando se presenta la dificultad nos ponemos a luchar. [...] Lo que Panecio le respondió al que le preguntaba sobre el amor, lo digo de todas las pasiones: alejémonos de lo resbaladizo cuanto podamos; en lo que está seco también nos mantenemos con poca firmeza. En este lugar me enfrentarás con aquel dicho vulgar contra los estoicos: "ustedes prometen cosas demasiado grandes, prescriben cosas demasiado duras. Nosotros somos unos hombrecitos que no podemos negarnos todas las cosas. Sentiremos dolor, pero poco; apeteceremos pero con templanza; nos pondremos iracundos pero nos aplacaremos. ¿Sabes por qué razón somos incapaces de cumplir con estas prescripciones? Porque no creemos que nosotros podamos hacerlo. Más aún, ¡por Hércules!, hay otra razón: porque amamos nuestros vicios, los defendemos y preferimos justificarlos antes que extirparlos. La naturaleza dotó al hombre de suficiente fortaleza, si de algún modo hacemos uso de ella, si concentramos todas nuestras fuerzas a favor de nosotros y, desde luego, si no las lanzamos contra nosotros. El no querer es la razón (*sc.* de que seamos incapaces de cumplir con las prescripciones estoicas), el no poder el pretexto.

**25.18 Séneca, *Ep.* 9.2-3**

Caeremos en una ambigüedad si queremos expresar con rapidez y con una sola palabra *apátheia* y decimos "impaciencia". En efecto, podría entenderse lo contrario de lo que quere-

mos significar: nosotros queremos decir aquel que rechaza toda sensación de padecimiento, y se lo consideraría como aquel que no puede soportar ningún padecimiento. Fíjate, por tanto, si no sería mejor decir "un alma invulnerable" o "un alma ubicada más allá de todo sufrimiento". Ésta es la diferencia entre nosotros y aquellos: nuestro sabio sin duda vence toda incomodidad, pero la siente; el de ellos sin duda no siente. Lo que es común a nosotros y ellos es que el sabio está contento consigo mismo.

**25.19 Galeno, *PHP* 332, 16-334, 15 (*SVF* 1.570; LS 65I; Frag. 33; 166 EK)**

Evidentemente, esto es en efecto lo que ocurre con frecuencia, y al menos quienes entrenan animales jóvenes, tras criarlos, luego se dedican a cansarlos y a la vez también a satisfacerlos siguiendo sus movimientos descontrolados. Pues bien, Crisipo se encontró perplejo respecto de tales cosas por cuanto no fue capaz de referir sus causas a la [parte] pasional del alma. Y además, también Posidonio muestra esta [dificultad] en lo que sigue, y no sólo está en desacuerdo con lo que se presenta, sino también con Zenón y Cleantes. Ahora bien, [Posidonio] dice que la opinión de Cleantes sobre lo pasional del alma se hace evidente a partir de estas palabras:

Razonamiento: ¿Qué es lo que quieres, cólera? Muéstramelo.
Cólera: ¿Yo, razonamiento? Hacer todo lo que quiero.
Razonamiento: Eso al menos es regio; pero dilo otra vez.
Cólera: Que lo que apetezco, vaya a suceder.

Posidonio sostiene que las réplicas de Cleantes claramente muestran su opinión acerca de lo pasional del alma, porque [Cleantes] ha hecho que el razonamiento converse con la cólera, como si lo uno fuera distinto de lo otro. Crisipo, en cambio, no considera que lo pasional del alma sea diferente de lo racional, y elimina las pasiones de los animales irracionales, aun cuando ellos están claramente gobernados no sólo por el apetito sino también por la cólera, como Posidonio lo explica con mucho más detalle en su tratamiento del tema. Así, pues, dice que todos los animales que no se mueven fácilmente y que se encuentran adheridos como plantas a las rocas o a algunas otras cosas por el estilo son gobernados únicamente por el apetito. Todos los demás animales, en cambio, usan ambos poderes, el apetitivo y el colérico, y solamente el hombre usa los tres, pues también ha adquirido el principio racional. Por consiguiente, Posidonio ha dicho correctamente estas cosas y muchas otras en su tratado completo *Acerca de las pasiones*. Ahora bien, tal como Crisipo se equivocó en los elementos mismos de teoría concerniente a las pasiones, se podría decir, y cometió un error sobre muchos asuntos, así también quien haya hecho uso de principios verdaderos, si observó con precisión lo que de ellos se sigue, debe decir todo correctamente. Y si no [lo observó] con precisión, no obstante, estará en lo correcto al menos en la mayor parte de las cosas.

**25.20 Galeno, *PHP* 270, 10-274, 39 (*SVF* 3.473)**

Crisipo mismo conviene, no una vez o dos sino muchas más veces, en que una cierta facultad en el alma humana distinta de la racional es la causa de las pasiones. Podemos advertir esto en aquellos pasajes en los que pone como causa de las acciones no sólo una incorrecta falta de tensión, sino también la debilidad del alma. Así es, en efecto, como las denomina, y a sus opuestos los llama, a uno "buena tensión", al otro "fuerza". Pues en cuanto a las acciones que los hombres llevan a cabo incorrectamente hace referencia a unas como "juicio perverso" y a otras como "falta de tensión" y "debilidad del alma", tal como el juicio correcto junto con la buena tensión del alma gobierna a los que obran correctamente. Pero como en los que actúan correctamente el juicio es la obra de la facultad racional, así la buena tensión es no sólo el vigor sino también la virtud de una facultad diferente de la racional, a la que el mismo Crisipo denomina "tensión". Dice que es posible perder lo que conocemos correctamente



cuando la tensión del alma flaquea, no persiste y no obedece las órdenes de la razón. Así muestra con claridad cómo es posible un cierto estado pasional en personas de esta índole. Citaré ahora un pasaje suyo que nos enseña sobre estos temas; procede de su ética, del tratado *Sobre las pasiones*: "Además, quizá también en este asunto, tal como las tensiones que están en el cuerpo se dice que son carentes de tensión o que tienen una tensión correcta respecto de los nervios –por el hecho de que nosotros somos capaces o incapaces en el dominio de las acciones que se llevan a cabo a través de ellos–, así también se habla de la tensión que se da en el alma en el sentido de correcta tensión o ausencia de tensión". Y a continuación [agrega]: "En efecto, es tal como en la carrera y en lo se mantiene firme a algo, y también en el caso de las cosas semejantes que se llevan a cabo a través de los nervios, hay una condición que es capaz de cumplir y de ceder cuando los nervios se ablandan y flaquean". De manera análoga, también en el alma hay un cierto aspecto nervioso de esta índole, como también hablamos en un sentido metafórico de quienes carecen de nervios y de quienes tienen nervios". Y luego, al interpretar esto mismo, escribe lo siguiente: "Quien está asustado se detiene [cuando el objeto de su miedo] se presenta; otro se ablanda y flaquea cuando una ganancia o un castigo se aproxima, otro [cuando se encuentra] con otras cosas de esta índole, que no son pocas. Cada una de tales cosas, en efecto, no sólo nos altera sino que también nos esclaviza, porque cuando cedemos a ellas, no sólo traicionamos a nuestros amigos y ciudades, sino que además nos abandonamos a nosotros mismos a muchas acciones que también son desvergonzadas, una vez que nuestro primer movimiento se ha ablandado. Menelao es presentado por Eurípides como ese tipo de persona: al desenvainar su espada, la mueve hacia Helena para matarla; pero cuando la vio, impresionado por su belleza, soltó la espada y ya no fue capaz de sostenerla. Y a él se le ha dirigido esta reprimenda: 'Pero tú, cuando viste su pecho, soltaste tu espada y aceptaste su amor, mientras halagabas a la perra traidora'." En todas estas afirmaciones Crisipo tiene razón, pero lo que ha dicho es incompatible con [su tesis de que] las pasiones son juicios. Menelao, en efecto, habiendo formado su juicio de matar a Helena, desenvainó su espada; pero cuando se acercó a ella, conmovido por su belleza y a causa de la ausencia de tensión y la debilidad de su alma –esto es, efectivamente lo que Crisipo enfatiza a través de toda la explicación– no sólo se deshizo de su espada, sino que besó a la mujer y, se podría decir, se puso en sus manos, como si fuera su esclavo. No fue inducido a cambiar de actitud por un argumento, como si adquiriera un juicio por otro, sino que sin juicio ni razón dirigió su impulso en dirección opuesta a la que había decidido desde un principio. Ésa es la razón por la cual el mismo Crisipo añadirá: "Por lo tanto, dado que todos los viles actúan así con rebelión y cediendo por muchas causas, podría decirse que en cada caso actúan con debilidad y mal". Ahora bien, es completamente cierto lo que dice en cuanto a que todos los viles actúan con rebelión y cediendo a causa de sus pasiones, y que tales personas revelan una cierta debilidad y ausencia de tensión en su alma. También tiene razón cuando dice que ello sucede "por muchas causas", expresión que él mismo agregó en el pasaje citado. Sin embargo, habría sido mejor si hubiese explicado a continuación cuáles son esas muchas causas. Pues si se presta atención, se descubrirá que no hay nada así que confiera unidad al tratado *Sobre las pasiones* y, en especial, a *La terapéutica de las pasiones*, en donde esto está escrito, de modo de conocer la totalidad de las causas por las cuales los que llevan a cabo una acción inmersos en un cierto estado pasional se apartan de sus juicios iniciales. Pero hasta ahora no logra dar cuenta con exactitud de todas esas causas, a punto tal que tampoco recuerda esa misma causa que recién mostró con claridad. Desde luego que no bastará con decirnos que es la debilidad del alma, porque ella es la causa común a todas las pasiones y es una sola. Pero Crisipo sostiene que las causas –que obviamente ponen como prueba la debilidad del alma– son muchas, como ocurre con la belleza de Helena que era la causa de [la conducta] de Menelao, y el oro que era la causa de la de Erifila, y otra cosa en el caso de algún otro. Hay miles de razones por las

cuales quienes viven inmersos en un estado pasional dejan de lado su juicio inicial, pero no hay que recordar esas miles de razones sino que hay que ofrecer la explicación en sus pocos rasgos fundamentales, como hizo Platón al decir que el conocimiento es algo regio y despótico, y que, cuando el conocimiento está presente uno nunca yerra. Pero los que súbitamente cambian de opinión, o les pasa algo inadvertido, o han sido sometidos a la fuerza o al engaño se equivocan, uno en una acción, otro en otra. Pero el pasar inadvertido algo y el cambio súbito de opinión no son aún pasiones, como tampoco lo es el no tener conocimiento en absoluto, pues esto es estulticia, es decir, ignorancia, no pasión. Pero si una persona, al ser forzada por su cólera, o al ser engañada por el placer se aparta de sus juicios iniciales, su alma es débil, es decir "carece de tensión" y su movimiento es la pasión. Éste es el modo en que, en alguna parte de la tragedia, el alma de Menelao, luego de ser engañada por su apetito y el alma de Medea, forzada por su cólera, abandonó su juicio. No sé cómo en este último caso Crisipo no percibe que, contra su propia posición, recuerda las palabras de Eurípides: "Sé que lo que estoy por hacer es malo, pero mi cólera es más poderosa que mis decisiones racionales". Si Eurípides tuviese la intención de apoyar las doctrinas de Crisipo, no habría sido necesario que hubiera dicho "sé", sino exactamente lo contrario, que es ignorante y no sabe que lo que está a punto de hacer es malo. Pero saberlo y, no obstante, ser vencida por la cólera, ¿qué otra cosa puede ser eso más que un hombre que introduce dos principios de los impulsos de Medea, uno gracias al cual sabemos las cosas, es decir tenemos conocimiento de ellas, que es la facultad racional, y otro la facultad irracional, cuya tarea es estar colérica? Esta facultad, por lo tanto, es la que forzó el alma de Medea, en tanto que aquella, la apetitiva, al engañar el alma de Menelao, lo obligó a seguir sus órdenes. Crisipo, sin embargo, no percibe la contradicción en este punto y escribe otras miles de cosas por el estilo, como cuando dice: "este movimiento, irracional y que repele la razón, es, así creo, el más común [de todos]. En conformidad con ese movimiento también afirmamos que algunas personas son puestas en movimiento por la cólera". Y de nuevo: "por tanto, nos comportamos con estos que se encuentran en estados pasionales como con quienes están fuera de sí, y les dirigimos la palabra como a quienes están alterados y no están en sus cabales ni en sí mismos". Y a continuación vuelve a explicar estas mismas afirmaciones: "el apartamiento y retirada de uno mismo no es otra cosa que el rechazo de la razón, como dijimos antes". Por cierto que "ser movido por la cólera", "estar alterado", "no estar en sus cabales ni en sí mismos" y todas las [expresiones] de este tipo claramente testifican en contra de [la tesis de que] las pasiones son juicios y de que se constituyen en la facultad racional del alma, tal como también lo es lo siguiente: "es también por eso que es posible oír tales sonidos no sólo en el caso de los amantes sino también en los que de otro modo tienen apetitos vigorosos y en los que están coléricos, porque quieren complacer su cólera y permitir tales estados coléricos, ya sea que sea mejor o no, sin decirles nada, y que hay que llevarlos a cabo de cualquier modo que sea, aun cuando sean erróneos y si es inconveniente para ellos."

### 25.21 Galeno, *PHP* 288, 19-290, 1 (*SVF* 3.466)

[Posidonio] censura con razón a Crisipo cuando éste dice "podría suceder que aunque el impulso persista, lo que se sigue no le hará caso por el hecho de que haya una disposición diferente que le sobrevenga". En efecto, [Posidonio] sostiene que es inviable que el impulso esté presente y la actividad acorde a dicho impulso sea impedida por alguna otra causa. De aquí que, cada vez que [Crisipo] dice: "de este modo, las personas dejan de llorar y, aunque no quieran llorar, lloran cuando las cosas producen presentaciones desemejantes", en este mismo punto Posidonio pregunta cuál es la razón por la cual la mayor parte de la gente con frecuencia llora, aunque no quiera, y es incapaz de contener las lágrimas, y otros, que quieren seguir llorando, dejan de hacerlo. Obviamente, esto ocurre porque los movimientos pasionales son tan violentos que no pueden ser controlados por el deseo racional, o porque han cesado



por completo, a tal punto que [tales movimientos] ya no pueden ser excitados por el deseo racional. De esta manera, en efecto, se advertirá la lucha y el conflicto entre la razón y la pasión, y las facultades del alma serán claramente conservadas, porque estos [fenómenos] no suceden –¡por Zeus que no!–, como dice Crisipo, por ciertas causas inalcanzables por la razón, sino por las causas mencionadas por los antiguos.

### 25.22 Aulo Gelio, *NA* 19.1.14-21 (Epicteto Frag. 9; LS 65Y)

Y ante mí sacó de sus pertenencias personales el libro V de las *Disertaciones* del filósofo Epicteto, que, tal como fueron ordenadas por Arriano, sin duda concuerdan con los escritos de Zenón y de Crisipo. En este libro leemos el siguiente pasaje (que desde luego fue escrito en griego): "Las presentaciones del alma –a las que los filósofos llaman *phantasiai* –, mediante las cuales la mente humana es golpeada al comienzo mismo por la primera imagen de una cosa que penetra en el alma, no dependen de la voluntad ni de la propia decisión, sino que, gracias a su propia fuerza, exigen a los seres humanos a que las reconozcan. Pero los asentimientos (a los que denominan *sunkatathéseis*), a través de los cuales las presentaciones mismas son reconocidas y juzgadas, son voluntarios y se producen por medio del arbitrio de los seres humanos. Es por eso que cuando se produce un sonido aterrador, ya sea que provenga del cielo o de un derrumbe súbito o de un aviso repentino de peligro o cualquier otro hecho de este tipo, incluso el alma del sabio debe conmoverse, contraerse, palidecer por un breve período de tiempo, [aunque] no debido a una opinión preconcebida de un mal, sino a ciertos movimientos rápidos e inesperados que se anticipan a lo que deben hacer la mente y la razón. Pero el sabio no aprueba enseguida "tales presentaciones", es decir, tales aterradoras [presentaciones] de su alma, esto es, "no da su asentimiento ni su aprobación", sino que las rechaza, las deja de lado y no le parece que haya en ellas algo digno de ser temido. Y dicen que ésta es la diferencia entre el alma del vil y la del sabio: que el vil en verdad piensa que tales presentaciones son efectivamente tan terribles y amargas como aparecen a su alma en el impacto inicial y, con su asentimiento las aprueba, es decir "les da su aprobación". Ésta es, en efecto, la expresión de la que se valen los estoicos cuando discurren sobre este asunto. El sabio, sin embargo, cuando es perturbado por un breve período de tiempo y en forma superficial en su color y aspecto, "no asiente" sino que conserva su estado y la fuerza de la forma de pensar que siempre tuvo acerca de las presentaciones de este tipo: que tales presentaciones no deben ser temidas en lo más mínimo, sino que las mismas producen temor debido a una falsa apariencia y a un miedo vano". En este libro que mencioné leemos que Epicteto ha pensado y ha dicho estas cosas, que derivan de las doctrinas de los estoicos.

### 25.23 DL 7.116-117 (*SVF* 3.431; LS 65F)

También afirman que las pasiones positivas son tres: alegría, precaución, deseo racional. Dicen que la alegría se opone al placer, pues es una exaltación razonable, y que la precaución se opone al temor pues es una evitación razonable. En efecto, el sabio de ningún modo tendrá miedo, sino que estará precavido. Sostienen que el deseo racional se opone al apetito, pues es un deseo razonable. Ahora bien, tal como algunas [pasiones] se subordinan a las pasiones primarias, del mismo modo sucede [con las pasiones positivas] que se subordinan a las pasiones positivas primarias: al deseo racional [se subordinan] la benevolencia, la bondad, el afecto, el cariño; a la precaución [se subordinan] el pudor, la pureza; a la alegría el deleite, el regocijo, la serenidad.

### 25.24 Andrónico de Rodas, *De pas.* 6, 1-4 (*SVF* 3.432)

Clases de pasión positiva: deseo racional, alegría, precaución [docilidad].

Ahora bien, deseo racional es un deseo razonable.

Alegría es una expansión razonable.

Precaución es una expansión (o exaltación) razonable [o una custodia del mal; o un cuidado de la custodia].
Obediencia es una condición que acoge a las jóvenes calmadas.
Clases de deseo racional: benevolencia, bondad, afecto, <cariño>.
Ahora bien, benevolencia es un deseo racional de los bienes <para otra persona> en vista de ella misma.
Bondad es una benevolencia duradera.
Afecto es un... continuo.
Cariño ...
Clases de alegría: deleite, regocijo, serenidad.

1. Pues bien, deleite es una alegría que conviene a los beneficios que se refieren a uno.
2. Regocijo es una alegría por las acciones del que es sensato.
3. Serenidad es una alegría por el curso [de las cosas] o por la falta de investigación de todo.

Clases de alegría de precaución: pudor, pureza.

1. Pues bien, pudor es la precaución por un reproche correcto.
2. Pureza es la precaución por los errores que se refieren a los dioses.

**25.25 Plutarco *VM* 449A-D (*SVF* 3.439; 384)**

Aunque ellos mismos en cierto modo ceden a tales [argumentos] a causa de su evidencia, siguen llamando "sentir pudor" a estar avergonzado, "alegrarse" a complacerse, y "precauciones" a los temores. Nadie los haría responsables de este eufemismo si a las mismas pasiones las llamaran con estos nombres cuando se añaden a la razón, y [si las denominaran] con aquellos [nombres] cuando [tales pasiones] están en conflicto con y violentan la razón. Sin embargo, cuando son refutados por los llantos, los estremecimientos, y los cambios de color, en lugar de "dolor" y "temor" llaman a tales [pasiones] "sufrimientos" y "perplejidades", y atenúan los apetitos [llamándolos] "ardores". Parece que, a través de las palabras, maquinan engaños y escapes de las cosas que son sofísticos, no filosóficos. Y ellos mismos vuelven a llamar "pasiones positivas", no "ausencias de pasión", a aquellas alegrías, deseos racionales y precauciones, y en este caso utilizan correctamente las palabras. En efecto, una pasión positiva surge cuando la razón no destruye la pasión, sino que la ordena y la dispone en los sensatos. Pero qué es lo que les pasa a los viles y los incontinentes cuando juzgan que aman a su padre y su madre en vez de a su amado o amada no pueden [decirlo]; pero tras juzgar [que aman] a su concubina o a su adulador, ¿inmediatamente los aman? Pues si la pasión fuera un juicio, odiar y amar deberían seguir al juicio de lo que hay que amar y odiar. Ahora, sin embargo, ocurre lo contrario: la pasión asiente a ciertos juicios y se rehúsa a asentir a otros. Es por eso que incluso ellos mismos sostienen que, dado que las cosas los fuerzan, no todo juicio es una pasión, sino el que pone en movimiento un impulso violento y excesivo, reconociendo así que en nosotros lo que juzga y lo que es afectado son [facultades] diferentes, en la medida en que aquello pone en movimiento y esto es movido. Crisipo mismo, cuando en muchos lugares define la resistencia y la continencia como estados que siguen la razón selectiva, es obviamente forzado por los hechos a reconocer que "lo que sigue" en nosotros es diferente de "aquello a lo que sigue" cuando es persuadido, o, de nuevo, que se encuentra en conflicto cuando no es persuadido.

**25.26 Cicerón, *De fin.* 3.35**

En verdad, tampoco [es así] en cuanto a las perturbaciones de las almas, que vuelven miserable y amarga la vida de los insensatos, las que los griegos llaman *páthe* (yo, si interpreto



la palabra misma, podría llamarlas "enfermedades", pero no convendría a todos los casos. Pues, ¿quién suele llamar "enfermedad" a la compasión o a la misma iracundia?) No obstante, aquellos dicen *páthos*. Sea, por tanto, perturbación que, por su mismo nombre, parece llamarse "viciosa" [y aquellas perturbaciones no son puestas en movimiento por una fuerza natural]. [Aunque] todas ellas son cuatro en género, son más por sus partes: el dolor, el miedo, el apetito, y la que los estoicos, valiéndose de un nombre común a cuerpo y alma, llaman *hedoné* y yo prefiero llamar "goce", que es como una suerte de exaltación placentera del alma que se regocija. Las perturbaciones, sin embargo, no son excitadas por ninguna fuerza de la naturaleza, y todas ellas son opiniones y juicios de la inconstancia. De este modo, el sabio siempre estará libre de ellas.

**25.27 Porfirio, *De abstinentia*, 3.22, 3**

Dado que reconocen que todas las pasiones son en general juicios y opiniones perversas, es sin duda sorprendente que descuiden las acciones y movimientos que se dan entre las bestias, muchos de furia, otros muchos de temores y –¡por Zeus!– muchos de envidia y de rivalidad.

**25.28 Galeno, *PHP* 246, 36-248, 13 (LS 65K)**

Pero cuando a continuación se investiga si hay que considerar que las pasiones son cierto tipo de juicios o [estados] que siguen a los juicios [Crisipo] se aparta de los antiguos en ambas alternativas. Y se aparta por tener en cuenta la [alternativa] que es mucho peor y, al hacerlo, se encuentra en conflicto con Zenón, consigo mismo y con muchos otros estoicos, quienes no suponen que las pasiones del alma son los juicios mismos del alma, sino tanto las contracciones irracionales como los abatimientos y aflicciones, las expansiones y exaltaciones que se dan en esos juicios. Posidonio, por su parte, se apartó completamente de ambas opiniones, pues cree que no son juicios ni [estados] que sobrevienen a los juicios, sino que las pasiones son generadas tanto por la facultad colérica como por la apetitiva, siguiendo en todo sentido el antiguo argumento. Y en no pocas oportunidades en su propio tratado *Sobre las pasiones* le pregunta a Crisipo cuál es la causa del impulso excesivo, pues la razón no sería capaz de exceder sus propios actos y medidas. Por consiguiente, es manifiesto de antemano que alguna otra facultad irracional es la causa de que el impulso exceda las medidas [determinadas] por la razón, tal como es irracional la causa de que el corredor exceda las medidas [determinadas] por su decisión: el peso de su cuerpo.

**25.29 Temistio, *In Aristotelis libros de anima paraphrasis*, 107, 17-21 (*SVF* 1.208)**

Los discípulos de Zenón correctamente establecen que las pasiones del alma humana son distorsiones de la razón y juicios erróneos de la razón. Sería lo mismo decir "pasional", "intelecto", "pasión racional", esto es, "pasión del alma humana", cosas que, debido al establecimiento del intelecto en el cuerpo, llegan a ser partícipes y oyentes de la razón.

**COMENTARIO**

Como hicimos notar en nuestro capítulo 13, en el léxico filosófico contemporáneo resulta extraño hablar de "partes del alma"; puede resultar extraño incluso hablar de "alma" y en algunos casos los intérpretes prefieren traducir el término griego ψυχή como "mente". Hemos preferido, sin embargo, conservar la traducción "alma" para ψυχή, aunque haciendo la salvedad de que la palabra en el uso filosófico griego tuvo un significado mucho más amplio que el que podemos atribuirle desde nuestro sentido común y nuestros supuestos filosóficos habituales (cf. la parte introductoria de nuestro comentario al capítulo 13). Para los antiguos el "alma" era no sólo la sede de las emociones y otros estados anímicos (como la sensación, la presentación, el impulso, etc.), sino también de las capacidades intelectuales, y en muchos caso se identificaba sin más con el "yo". Platón fue el primer filósofo griego en introducir una

distinción entre distintas partes del alma que, aunque diferentes en cuanto a sus funciones y formas específicas de deseo (*Rep.* 439B4ss.; 439C; 506Dss.; 580E-581C), tienen una relación de familiaridad unas con otras y se encuentran conectadas entre sí (*Rep.* 553D). Como también vimos en nuestro capítulo dedicado a la psicología estoica, al menos los estoicos antiguos rechazaron la división tripartita del alma que presuponía partes en conflicto; defendieron un monismo psicológico que, aun cuando presuponía la existencia de "partes" del alma, las mismas no eran entendidas como si tuvieran motivaciones diferentes y, por tanto, no pensaron que entre ellas había conflicto. Esto, en cierto modo, significa una vuelta al socratismo, ya que la conducta irracional no se explica ahora como un conflicto entre distintas partes del alma, sino que es el alma misma o, mejor dicho, su "parte rectora" (no "la parte racional", como prefiere entender el asunto el platónico Galeno) la que en su totalidad se encuentra dispuesta de un modo u otro. El monismo psicológico resulta así un punto de partida esencial para entender la teoría estoica de las pasiones, ya que una pasión no es esencialmente algo diferente de la razón, sino que, como informa Plutarco en este capítulo (cf. texto **25.3**), es más bien la misma razón (o lo rector del alma) la que como una totalidad se ha vuelto vicio. Es por eso que los estoicos sostenían que el alma no contiene nada irracional, salvo que por "irracional" se entienda el estado del alma convertido como un todo en una fuerza excesiva (o en un "impulso excesivo"; cf. textos **25.1 y 25.**) que es contraria a la "razón selectiva", es decir, la razón dispuesta correctamente como virtud o perfección.

La doctrina estoica de las pasiones suscitó un intenso debate ya en la antigüedad (nuestros textos, y la mayor parte de los pasajes de Galeno citados en este capítulo son prueba de ello). Para tener una idea de las dificultades que generó la posición estoica sobre esta cuestión, conviene recordar que la teoría fue controvertida no sólo en su definición general ("la pasión misma es un movimiento irracional del alma y contrario a la naturaleza, o un impulso excesivo"; textos y), sino también en su formulación cognitivista más detallada -muy probablemente debida a Crisipo- (textos **25.1**, **25.4** , **25.8** *et passim*).

Este comentario se divide en cuatro secciones: en **(i)** examinamos las definiciones canónicas de πάθος ("pasión", "emoción"); **(ii)** trata la discusión crítica de la tesis estoica de las pasiones como juicios o creencias o como estados que siguen a los juicios; **(iii)** se enfoca en el debate sobre la sugerencia estoica de la eliminación de las pasiones (y la objeción peripatética de moderarlas) y las pasiones positivas o correctas (εὐπάθειαι) y, finalmente (y en conexión con el punto **iii**), **(iv)** discute la figura del sabio estoico como el único agente que es ἀπαθής y cuyos estados emocionales son εὐπάθειαι.

**(i)** La definición de pasión como "un movimiento irracional del alma que es contrario a la naturaleza " o "como impulso excesivo" (cf. textos **25.1-25.2**; **25.9-25.10**; véase también *SVF* 3.377, 391, 446 *et passim*) sintetiza en sí misma varias tesis relevantes de la psicología estoica en general y de la psicología de la acción en particular. Si como argumentan Zenón y Crisipo en varios pasajes, la pasión y la razón no son dos cosas diferentes, sino que la pasión es la razón misma dispuesta de un modo vicioso o pasional (cf. **25.3**; **25.13**), hay que explicar el significado de "irracional" cuando se dice que la pasión es un movimiento irracional (de hecho, parece que Crisipo en especial se dedicó a ofrecer dicha explicación). Pero además, si una pasión estoica es un "impulso excesivo", también debe explicarse en qué consiste ese tipo de impulso y por qué una pasión puede entenderse como un impulso, un término que en el marco de la psicología de la acción estoica tiene un significado peculiar muy preciso (cf. nuestro capítulo 24, textos **24.1-24.4**).

La parte más sencilla de explicar en la definición de pasión es qué significa que es un "movimiento contrario a la naturaleza": los estoicos argumentan a favor de la tesis de que el ser humano tiene una tendencia natural al bien (cf. capítulo 26, textos **26.10**, **26.12** y **26.14**, entre otros pasajes). Un poco más complejo es saber que quieren decir por "irracional" en la



definición de pasión. Los dos textos claves son aquí nuestros pasajes **25.3** y **25.13**, donde se argumenta a favor de la tesis de que pasión y razón son lo mismo, porque, lo que en realidad sucede, es una conversión (τροπή) de una sola razón en dos direcciones diferentes: virtud y vicio. Si la razón (o la parte conductora del alma) se convierte en virtud, el agente no tiene pasiones; si se convierte en vicio, en cambio, esa razón o principio rector del alma no es más que pasión. Es decisivo advertir aquí que los estados diferentes de la parte rectora del alma no son simultáneos; lo que los estoicos están sugiriendo es un modelo diacrónico de oscilación entre un estado y el otro, el cual permite dar cuenta de la debilidad psicológica del agente sin recurrir al modelo sincrónico de conflicto entre partes opuestas del alma que, al mismo tiempo, tratan de imponerse las unas a las otras según sus propios intereses o motivaciones. La ausencia de partes del alma en conflicto no significa necesariamente que no haya conflicto de creencias (como puede ser entendido el diálogo entre la razón y la furia del texto **25.19**), pero lo que los estoicos enfatizan es que ese conflicto de creencias no es entre partes antagónicas del alma y no es un proceso sincrónico. Como sucede en el caso del que actúa mal en la explicación socrática, el ruin estoico está permanentemente dudando, oscilando entre un curso de acción u otro. Sus asentimientos débiles no son seguros; no son, claro está, los asentimientos infalibles, fuertes y estables del sabio. En un sentido socrático lo que la explicación estoica parece estar sugiriendo es que el vicioso *siempre* seguirá el curso incorrecto (actuará sin moderación, sin justicia, etc.). Esto se debe a su estado cognitivo, δόξα, el cual en el nivel práctico no le permite evaluar correctamente lo que es realmente bueno para sí mismo, y en el psicológico lo muestra como un individuo débil de carácter y vacilante que no es capaz de identificar el bien práctico y, aun cuando fuere capaz de visualizar el bien práctico correcto, no es capaz de llevarlo a cabo (esta explicación tal vez no logra dar cuenta del modo en que el agente cuya disposición es débil es, de todos modos, capaz de llevar a cabo "actos debidos o apropiados" (καθήκοντα, acciones tales como honrar a los padres, a los amigos, servir como embajador, etc.; cf. capítulo 27). Sin embargo, tales acciones, al no tener un carácter firme y habitual, no son actos morales o virtuosos en sentido estricto. Así, aunque el ruin puede llevar a cabo una acción que contenga una "justificación razonable" -la definición canónica de "acto debido o apropiado" (cf. capítulo 27, texto **27.1**)-, no logra hacer lo que es *realmente* bueno para sí mismo, es decir, no logra llevar a cabo los κατορθώματα, "actos correctos" o virtuosos en sentido estricto). Los que se encuentran inmersos en estados pasionales o emocionales, dice Estobeo en nuestro texto **25.2** recogiendo una discusión estoica, con frecuencia "ven" o "advierten" (πολλάκις ὁρῶντας) que lo ventajoso o conveniente es no llevar a cabo un curso de acción determinado, pero aun cuando lo advierten (κἂν μάθωσι), son arrastrados a llevarlo a cabo debido a la violencia de la pasión. El contexto parece sugerir más que una psicología monista, una psicología de partes en conflicto (Inwood ha sostenido que este pasaje de Estobeo está influenciado por Posidonio o por una lectura platonizante; cf. su 1985: 142-143. Más recientemente ha reconocido lo difícil que es argumentar que el pasaje en cuestión use la imagen platónica del caballo deliberadamente y ha mostrado lo difícil que es decidir si el dualismo platónico es consistente o no con las opiniones estoicas; véase su 1993: 158-160). Sin duda, la comparación del estado pasional con un caballo desobediente recuerda el pasaje platónico de *Fdr.* 246A-249C. Sin embargo, en el texto de Estobeo lo que se compara con el caballo desobediente no es la *parte* irracional del alma, sino la pasión misma o, más precisamente, el ἡγεμονικόν del alma dispuesto en su totalidad emocional o pasionalmente.

Si esta explicación resulta apropiada, no hay ninguna dificultad para comprender que lo irracional no es diferente de lo pasional, pues no es más que la razón pasionalmente dispuesta. Dicho de otro modo, cuando lo rector del alma es pasión no contiene en sí mismo nada irracional (en el sentido de lo diferente u opuesto a la razón; como es el caso en una psicología de partes en conflicto) porque en ese caso nuestra mente o parte rectora del alma no es más que

"razón apasionada". La razón puede entenderse en el sentido de "razón selectiva" (*i.e.* recta razón) y también como razón perversa, *i.e.* cuando por la fuerza excesiva de un impulso (que, como veremos enseguida, es el resultado del asentimiento a una presentación impulsiva falsa) es arrastrada a lo absurdo, que es contrario a la recta razón o razón selectiva. Naturalmente, ni Galeno ni Plutarco (cf. el comentario de este último en las líneas finales del texto **25.3**) pueden admitir este tipo de explicación; no obstante, a pesar de las dificultades que exhibe el modelo estoico, es un explicación razonable para dar cuenta de los estados emocionales presuponiendo un monismo psicológico: sin duda, también los estoicos sostienen que hay "partes" del alma, pero niegan que cada una de esas partes tenga motivaciones opuestas que puedan dar lugar al conflicto psicológico. El famoso símil del corredor (documentado, entre otros pasajes, por Galeno en nuestro texto **25.20**) muestra que la conducta emocional o pasional no es vista por los estoicos como el resultado de un conflicto interno, sino como la personalidad misma del agente que, como una totalidad, se encuentra emocional o pasionalmente dispuesta. Si como informa Plutarco (en **25.3**), es el alma misma la que como una totalidad se vuelve vicio o virtud, y si el caminante (que es capaz de controlar sus impulsos y de detener su paso) es el análogo del alma virtuosa, en tanto que el corredor, en cambio, es el análogo del alma viciosa, el problema no puede entenderse en términos de una psicología de partes en conflicto (incluso Séneca –en **25.12**– sigue sosteniendo que es "el alma misma la que se transforma en pasión"). Si bien el pasaje exhibe un cierto tono platónico –en la medida en que el juicio parece ser superado por un factor sobre el cual la razón no puede ejercer su control; ésta es la objeción de Galeno en los textos **25.10** y **25.1**–, es bastante claro que el caminante y el corredor son la misma persona en estados diferentes. El caminante no es la "parte racional", sino la totalidad unificada y racionalmente dispuesta en el sentido de "recta razón"; el corredor, en cambio, es la misma totalidad pero pasionalmente dispuesta, es decir, en el sentido de una "razón perversa e intemperante" (cf. el testimonio de Plutarco en nuestros textos **25.3** y **25.13**).

Es bastante claro que Galeno encuentra más razonable la posición de Posidonio que la de Crisipo porque aquél, aun manteniendo los postulados básicos del estoicismo, parece haber regresado a una psicología de partes en conflicto (así lo muestra, por ejemplo, la división de la οἰκείωσις estoica que hace Posidonio siguiendo el modelo psicológico tripartito de Platón. Cf. capítulo 22, texto **22.15**). Sin embargo, en años recientes se ha vuelto a reconsiderar la posición de Posidonio y se ha sostenido que *no* rechazó el monismo psicológico de Crisipo (véase especialmente Fillion-Lahille 1984: 122-123, 153; Gill 1998 y Cooper 1999: 451-455; 467-468. Sorabji incluso ha cuestionado la supuesta "ortodoxia" de Crisipo; cf. su 2000: 101-108).). La idea básica de este tipo de interpretación es que en todas las fuentes, *con la excepción de Galeno*, Posidonio parece haber sido siempre considerado como un "estoico ortodoxo" en psicología moral. El problema es en este caso que Galeno es, muy probablemente, la fuente principal para reconstruir buena parte de las posiciones de Crisipo y de Posidonio en materia de psicología moral, y lo que Galeno nos informa es que Crisipo sostuvo (una contra-intuitiva en opinión de Galeno) posición monista que no presupone partes en conflicto y Posidonio, siguiendo una línea platónica (Galeno piensa fundamentalmente en *Rep.* 4 y en algunos pasajes del *Tim.*), una posición tripartita que considera mucho más razonable (cf. Galeno, *PHP* 5 *et passim*). A pesar de los sofisticados argumentos ofrecidos por los estudiosos recién mencionados, nos parece que hay razones para seguir creyendo que Posidonio debe haber defendido una psicología tripartita (si así no fuera, no serían comprensibles los tres tipos de οἰκείωσις distinguidos en **22.15**, los que, obviamente, coinciden con cada una de las tres partes del alma en su versión platónica). Posidonio sin duda pensó que Zenón y, sobre todo, Cleantes defendieron un modelo psicológico basado en la partición del alma (cf. texto **25.19**, donde Cleantes describe el alma como una entidad con dos factores en conflicto: θυμός



y λογισμός). A pesar de lo que piensa Galeno y de lo persuasivas de varias de sus sugerencias, hay una manera de entender el diálogo entre la furia y el razonamiento en clave monista. En primer lugar, el testimonio galénico es muy controvertido, sobre todo por el hecho de que nuestra fuente para Cleantes es el propio Galeno, un antagonista del modelo monista de Crisipo, con quien está polemizando. Ya sea que se suponga que Crisipo haya hecho o no modificaciones significativas a la doctrina psicológica supuestamente "ortodoxa" de Zenón, es difícil saber eso con precisión sobre la base del testimonio de Galeno. La evidencia que éste suministra debería ser tomada con extremo cuidado pues su descripción de la psicología de la teoría psicológica de Cleantes puede no ser más que una interpretación polémica. Como ha señalado Rist (1969: 29), incluso para Crisipo la razón y la furia podrían surgir en el alma, pero esto no necesariamente significa que lo que esté en cuestión sea una teoría de partes opuestas del alma. Sin duda, para los estoicos la furia es un tipo de pasión subordinado al apetito (ἐπιθυμία), uno de los cuatro tipos básicos o genéricos de pasión o estado emocional junto con el dolor, el placer y el miedo (cf. textos **23.1**, **23.2** y **25.8**), y si la pasión se entiende como un juicio (como pensó Crisipo), no hay necesidad de creer que Cleantes estaba planteando una psicología diferente. Tenemos cierta certeza acerca del hecho de que Zenón y Crisipo solían decir que la pasión se relaciona con el juicio o que es un cierto tipo de juicio, respectivamente. En la medida en que el juicio es la razón del agente dispuesta de cierta manera –sin que se registre la presencia de una lucha interna entre partes opuestas desde el punto de vista motivacional–, esta posición podría interpretarse en clave de una psicología monista. Ahora bien, según Galeno, Posidonio no sólo estaba en desacuerdo con Zenón, sino también con Crisipo, y al hacerlo, estaba dispuesto a seguir el modelo platónico de partes en conflicto. Las pasiones para Posidonio serían ciertos movimientos de las facultades irracionales (*i.e.* la apetitiva y la colérica). Pero si comparamos el texto **25.19** con el pasaje **25.5** (también de Galeno, donde se testimonia que Zenón, a diferencia de Crisipo, creía que las pasiones no son los juicios mismos, sino ciertas contracciones o exaltaciones que les sobrevienen a dichos juicios), advertimos que el testimonio de Galeno es al menos tendencioso, pues, a pesar de su diferencia de detalle, Zenón y Crisipo defendieron un enfoque intelectualista. Si ése es el caso, no hay lugar para pensar que las doctrinas psicológicas de Cleantes y Crisipo son sustancialmente diferentes: las pasiones son juicios, pero juicios perversos o corruptos, son "distorsiones" de la razón (como informa nuestro texto **25.28**). La razón y la furia pueden "dialogar", pero muy bien puede tratarse de un caso de deseos de primer y segundo orden: el agente puede desear hacer todo lo que quiere (θυμός), pero también puede desear no tener dicho deseo (λογισμός). Siendo esto así, no hay por qué suponer un genuino conflicto entre un deseo y otro si por tal conflicto se entiende "partes del alma en conflicto".

Para finalizar con esta primera parte del comentario, veamos brevemente qué puede significar que una pasión es un "impulso excesivo". Que un estado pasional es un "impulso" se comprende a partir de la explicación estoica de la psicología de la acción por medio de la secuencia presentación, asentimiento, impulso (para los detalles de la psicología de la acción cf. capítulo 24 y los textos allí examinados). La presentación –que en el caso de los seres humanos tiene estructura proposicional o es sin más una proposición, y es expresada predicativamente a través del lenguaje (*SVF* 2.52)– es seguida por el asentimiento (es decir, la aceptación de la proposición o de la presentación como verdadera). Pero para que haya acción la presentación a la que se presta asentimiento debe ser impulsiva (cf. texto **24.1** en el capítulo anterior); en efecto, el asentimiento a una "presentación impulsiva de lo debido" produce un impulso y la acción correspondiente. Una acción es un movimiento corpóreo que presupone una intención por parte del agente; en la medida en que es un movimiento intencional, una acción presupone un impulso previo y algo que lo "impulse" o ponga en movimiento y, como queda dicho, si una presentación pone en movimiento un impulso dicha presentación debe ser

impulsiva de "lo apropiado o debido" (τὸ καθῆκον), que en el caso de los seres humanos provee el fundamento de la acción moralmente correcta (κατόρθωμα), es decir, la acción propiamente virtuosa. Como nos recuerda Séneca en el texto **25.12**, no hay pasión (Séneca piensa en la ira, pero esto vale para cualquier pasión) sin asentimiento; esto es, sin una mediación racional de aprobación previa "la ira por sí sola no se atreve a nada". Pero lo que es más importante aquí es que los agentes racionales son capaces de dar o de rehusarse a dar asentimiento a una proposición (o presentación), que puede ser verdadera o falsa. En la medida en que son capaces o no de dar asentimiento y en la medida en que cada uno es responsable del estado caracterológico que posee, cada agente es responsable de sus estados cognitivos así como de las acciones que se derivan de la evaluación que hagan de las presentaciones a partir de tales estados cognitivos (para una lectura en esta dirección cf. Nussbaum 1994: 376-381). La pasión es un "impulso excesivo" porque, como resultado de haber prestado asentimiento a una presentación impulsiva falsa o incorrecta, excede los límites de la "razón selectiva", que es la recta razón o razón virtuosa (al comentar la tesis crisipeana de que el juicio que es idéntico a la pasión es él mismo una πλεονάζουσα ὁρμή, Nussbaum sugiere que el tipo de movimiento tumultuoso en qué consiste este juicio tiene su sede en el *alma racional*, y que los estoicos solamente reconocieron una sola parte del alma: la racional; cf. Nussbaum 1994: 373. La evaluación de Cooper parece más precisa: las emociones son funciones del poder racional o de la facultad racional; cf. Cooper 1999: 451-452; 455. Hasta donde podemos ver, no hay evidencia textual para hablar de "la parte *racional* del alma"; cf. nuestro capítulo 13 y los textos citados y discutidos). Como se sabe bien, para los estoicos un impulso no es sinónimo de "conducta reactiva o instintiva" (es quizá por eso que pueden hablar de impulso excesivo: una conducta virtuosa presupone un impulso correcto u obediente a la razón selectiva). A diferencia de los instintos, los impulsos pueden ser modificados (a pesar de la elegante y en genera precisa discusión que Couloubaritsis hace de la psicología estoica, el impulso no es una de las funciones del alma –cf. su 1986:116–, sino una de las funciones de lo rector del alma. Sobre las dificultades de traducir ὁρμή por "impulso" cf. Sorabji 2000: 42-43).

**(ii)** El modo en que Zenón y Crisipo parecen haber entendido las pasiones ha sido un problema muy debatido entre los especialistas en las últimas décadas. La reciente discusión de Sorabji (cf. su 2000) ha contribuido a revivir el debate. En su opinión, la diferente caracterización que dieron Zenón y Crisipo de pasión debe ser tomada en serio, pues hay una diferencia crucial, argumenta Sorabji, entre considerar una emoción como una contracción y una expansión que se da "en ocasión" de los juicios acerca de lo que es bueno o malo y considerar que una emoción es un tipo de juicio falso (cf. textos 25.5 y 25.27). Sorabji hace notar el hecho de que Zenón reconoció que *los juicios son causa* de las emociones, pero nunca identifica a las emociones con juicios. Ése ya sería un movimiento propio de Crisipo (Sorabji 2000: 34-35). No obstante, aún hay razones para seguir pensando que debe seguirse el punto de vista ortodoxo, según el cual la divergencia entre Zenón y Crisipo es solamente un cambio de énfasis en la opinión de Zenón (para la versión ortodoxa cf. Rist 1969: 30-36; Inwood 1985: 130-131). No hay duda de que en la mayor parte de los testimonios Zenón se refiere a las emociones o pasiones como contracciones y expansiones que se dan "en ocasión de" ciertos juicios. Sin embargo, en dos pasajes claves (cf. aquí textos 25.5 y 25.27, citados por Sorabji 2000: 35, n.27) Zenón dice explícitamente que el dolor es una creencia u opinión (*opinio*; δόξα), no algo que sólo ocurre en ocasión de un juicio (en 25.6 define el dolor como "una opinión reciente de que hay presente un mal para uno mismo"). Tenemos entonces una razón para pensar que Zenón también consideró a las emociones como juicios. Pero también hay una justificación de orden sistemático para creer que esto fue así: tanto Zenón (texto **25.1**; cf. también Estobeo, *Ecl.* 2.7, 1, 39) como Crisipo (texto **25.10**) sostuvieron que una emoción es un tipo de impulso (un "impulso excesivo"). Si esto es así, no habría mayor problema en



considerar que la posición de Zenón y de Crisipo se encuentran estrechamente relacionadas entre sí, pues todo impulso es el resultado de haber prestado asentimiento a un juicio que expresa el contenido de una presentación impulsiva (presentación impulsiva que describirá un acto pasional; por ejemplo, "lo correcto es beber en exceso"). Por otra parte, hay un sugerente pasaje en Galeno (*PHP* 334, 24-30) en el que la tesis de Zenón es vista como intermedia entre "la peor posición" (Crisipo) y "la mejor" (Hipócrates y Platón). Así, aunque Galeno no está diciendo que las posiciones de Zenón y de Crisipo sean idénticas, probablemente está sugiriendo que están bastante cercanas en cuanto a su significado.

Hay un detalle relevante de la teoría, según el cual la pasión es un cierto tipo de juicio u opinión "reciente o vivaz" (δόξα πρόσφατος; *opinio recens*). El adjetivo "reciente" aparece especialmente incorporado a la definición de las pasiones principales o básicas (cf. textos **25.1**, **25.6-25.8** y **25.26**). Galeno aclara que debe entenderse que "la opinión reciente" lo es en el tiempo, ya que cuando es "reciente" el sujeto contrae su alma y la opinión produce dolor, y cuando ya pasó el tiempo la persona no contrae su alma o la contrae de otra manera (cf. **25.6**). Ese modo de entender el significado de "reciente" en la definición de las pasiones básicas es, en cierto sentido, confirmado por el texto **25.1** cuando explica que las creencias u opiniones del agente son la causa de las pasiones: el apetito, por ejemplo, es un deseo desobediente a la razón, cuya causa es creer u opinar que un bien se aproxima, y esa creencia u opinión contiene un "carácter vivaz o reciente" (τὸ πρόσφατον) que mueve de modo desordenado. Es ese mismo carácter vivaz o reciente el que promueve que uno desee evitar lo que cree que es malo para sí mismo (miedo), o el que un mal vivaz o reciente (dolor) está presente, etc. Pero hay otra manera de entender ese carácter reciente o vivaz propio del juicio u opinión que es la pasión: no sólo es reciente o vivaz lo que ha sucedido hace poco tiempo, sino también aquello que ha sucedido hace mucho tiempo pero conserva aún su vigor. Un dolor profundo sufrido hace mucho tiempo, por ejemplo, puede mantener su carácter reciente o vivaz durante mucho tiempo (cf. nuestro texto **25.7** y el ejemplo que da Cicerón de Artemisa, esposa del rey de Caria, quien después de mucho tiempo de muerto éste seguía sumida en su dolor. Véase también la discusión de Graver de este problema en su 2007: 78-79).

**(iii)** Galeno y Plutarco son muy críticos de la teoría estoica de las pasiones pero, al mismo tiempo, nos dan una idea bastante acabada de cómo habría sido la polémica entre peripatéticos y platónicos, por un lado, y estoicos por el otro (cf. especialmente textos **25.3-25.6** y **25.9-25-11**). Como paso previo conviene señalar el fuerte contraste existente entre el enfoque aristotélico del tema de las pasiones y el estoico. Ya en la antigüedad se enfatizaba la diferencia entre ambos enfoques (cf. Cicerón, *TD* 3.71-76; 4.37-47, y aquí textos **25.12** y **25.15**). Dicho de un modo muy general, el punto de vista aristotélico es que las pasiones o emociones son constitutivos esenciales de nuestra naturaleza y que deben ser incorporadas a la vida buena; una tarea relevante de nuestra vida práctica consiste en modelarlas o moderarlas dentro de los parámetros apropiados que dicta la recta razón. Aristóteles sugiere que la virtud se expresa en el logro del término medio en la acción, pero también en dar con el término medio en las emociones, es decir, en dar con el medio en el que la pasión o emoción es apropiada a la situación concreta de acción. Un agente virtuoso, cree Aristóteles y los peripatéticos, no puede ser insensible: Aristóteles piensa que el que está enojado (ὁ ὀργιζόμενος) por lo que debe (ἐφ' οἷς δεῖ) y con los que debe (οἷς δεῖ), o más aún, como debe, cuando debe y por el tiempo que debe estarlo, es elogiado, y ése es precisamente el agente calmado (πρᾶος), quien quiere estar libre de perturbación (ἀτάραχος) y no ser conducido por la pasión (*EN* 1125b31-35; 1104b12; 1106b18-23; 1115b11-18. Véase también *EE* 1230b13-22). Claro que en el caso de Aristóteles "ser conducido por la pasión" significa ser vencido por la parte irracional del alma; para los estoicos, en cambio, eso significa que el agente tiene su razón totalmente dispuesta de un modo vicioso. Pero en ambos casos el virtuoso es aquel en el que coinciden los

intereses de la recta razón y del deseo racional, y eso no es más que identificar razón (virtuosamente dispuesta, según los estoicos) y deseo, el cual ya no es más un apetito o deseo irracional, sino un deseo razonable (βούλησις, una pasión o emoción positiva; cf. los textos **25.23** y **25.24**; una discusión renovada de este tema se encuentra ahora en Frede 2011: 42-43), el cual coincide con la razón recta o, para decirlo con un tecnicismo estoico, es "un impulso práctico" completamente alineado con la recta razón (Estobeo, *Ecl.* 2.87, 21-22 y texto **25.1**; para la versión aristotélica de la coincidencia entre deseo recto y razón recta, aunque en el contexto de una psicología de partes en conflicto, cf. *DA* 433a23-25).

De acuerdo con el modelo de una psicología de partes en conflicto, no es necesario, entonces, eliminar las pasiones de nuestra vida, sino adaptarlas a los parámetros racionales apropiados. En este sentido, la persona que tiene un "buen temperamento", es decir, un carácter calmado (πραότης), puede estar iracunda con las cosas debidas, con las personas debidas, como se debe y por el tiempo que debe y ello no sólo es posible, sino también necesario para calificar apropiadamente como un virtuoso aristotélico. Quien tiene calma, entonces, pretende estar libre de perturbación y no dejar llevarse por la pasión, sino que sus estados de ira son tal y como la razón lo prescribe, y ello es así porque la calma es un término medio entre los estados de ira (*EN* 1125b26-1126a1). En la posición aristotélica, por tanto, no hay ningún problema en admitir un grado (moderado) de emoción en un individuo que posee una virtud como la mansedumbre o buen temperamento. Esto es en parte así porque, aunque el juicio es la causa de la pasión, la pasión no es un juicio, sino aquello por lo cual los seres humanos experimentamos ciertos cambios y, al hacerlo, diferimos respecto de nuestros juicios (*Rhet.* 1378a19-21). El juicio (y, en general, nuestra razón), entonces, no es lo mismo que la pasión. No obstante, aunque Aristóteles no identifica "pasión" con "juicio", piensa, de todos modos, que toda pasión presupone un cierto tipo de juicio o creencia: una persona está enojada con alguien o temerosa por algo porque cree que alguien la está despreciando o que algo malo va a pasarle (*Rhet.* 1378a30-b2; 1382a21-22). Para Aristóteles, entonces, el estado cognitivo del agente no puede disociarse de las pasiones o estados emocionales y dichos estados emocionales afectan el juicio (*Rhet.* 1356a15-16; 1378a19-24).

Los estoicos, en cambio, no están interesados en moderar las pasiones según parámetros racionales –ello, en realidad, sería imposible en una teoría como la estoica que sostiene que una pasión es la razón misma en un estado peculiar, *i.e.* vicioso–, sino que proponen eliminarlas por completo como un método terapéutico adecuado para el individuo que pretende ser virtuoso, lo cual probablemente significa reformularlas de manera radical, como argumentaremos en lo que sigue, no eliminar sin más el ingrediente afectivo natural del ser humano (esto dicho en contra de lo que argumenta Lactancio en **25.15**). A pesar de que carecemos de textos demasiado detallados sobre la tesis estoica de la eliminación de las pasiones (sobre todo en lo que se refiere a los argumentos detallados que habrían empleado los estoicos), no hay duda de que ésa debe haber sido la tesis principal defendida por Zenón y Crisipo, habida cuenta de la fama que tuvo en la antigüedad esa propuesta y de las reacciones polémicas que suscitó (como hemos dicho, en nuestro texto **25.15** Lactancio presenta varios argumentos en contra de la eliminación de las pasiones; en los textos **25.12**, y **25.17**, en cambio, Séneca presenta una defensa del enfoque estoico). La explicación fundamental de Séneca en contra de la tesis aristotélica de moderar las pasiones es, en realidad, bastante simple: si las pasiones son enfermedades (como informan varias fuentes griegas y como asumen también Cicerón y Séneca), no hay ninguna razón para moderar la enfermedad. Lo razonable es, en rigor, eliminarla (cf. **25.17**); es más fácil, cree Séneca, deshacerse de lo que es dañino que gobernarlo, porque una vez que la pasión comienza a adquirir fuerza y vigor, no hay modo de someterla (texto **25.12**). Esto último explica la definición de pasión como "impulso excesivo" (como vimos en la sección **[i]** de este comentario). Solamente el sabio, cree Séneca (**25.17**), tiene la



prerrogativa de ser capaz de detener un estado emocional; nosotros, en cambio, (es decir, todos los que no somos sabios, *i.e.* la mayor parte de la humanidad) carecemos de tal privilegio. El comentario de Séneca respecto de que el sabio es capaz de detener un estado emocional genera una dificultad sistemática interesante: si, como informa nuestro texto **30.55** (capítulo 30), el sabio es el único que en sentido estricto es ἀπαθής, ¿cómo es posible que el sabio derrame lágrimas –presumiblemente debido a un estado emocional como la tristeza o el dolor anímico–, o que tenga deseos que, no obstante será capaz de detener? Tal vez solamente se trata de una expresión poco feliz de Séneca, aunque él sin duda admite que un sabio puede experimentar "pasiones incipientes" (cf. Frede 2011: 39-40) o, más precisamente, "principios que anticipan las pasiones" (**25.12**), aunque no cree que, en rigor, se trate de pasiones: más bien son "pre-pasiones" (προπάθειαι). Estas "pre-pasiones", lo que los autores alejandrinos llamaron προπάθειαι, son, como dice Séneca en **25.13**, ciertos "movimientos involuntarios del alma" que no llegan a ser pasiones en sentido estricto porque el agente no presta su asentimiento a una presentación (los ejemplos de Séneca son casos como quien se excita cuando recuerda la proscripción de Sila, quien se enfurece cuando recuerda a Clodio desterrando a Cicerón, la contemplación de un cuadro que reproduce escenas atroces, etc.).

Es Séneca, como hemos visto, quien se interesa por subrayar que la emoción no es puesta en movimiento por las presentaciones que se reciben de las cosas, sino porque uno cede ante ellas: sin asentimiento no hay emoción. Es por eso que quien confunde la palidez, las lágrimas derramándose, la excitación sexual, un profundo suspiro, un repentino destello en los ojos, con emociones, está equivocado ya que estas cosas solamente pueden ser agitaciones (*pulsus*) del cuerpo. Eso explica que incluso el hombre más valiente empalidezca en cuanto se pone su armadura, o que las rodillas del soldado más feroz tiemblen un poco cuando se da la señal de la batalla. Son todos movimientos involuntarios; para que se dé una emoción en sentido estricto debe haber un asentimiento del alma (para estos ejemplos, cf. Séneca *ir.* 2.3.1-5). Dichos movimientos no son más que "pre-emociones", y aunque ni los estoicos griegos ni los latinos tenían todavía el término técnico, la idea es la misma.

Como ha mostrado Graver (1999; 2007: 87-88), el más influyente alejandrino en el desarrollo de la teoría de la "pre-pasión" es Orígenes, aunque hay un claro antecedente en Filón (*Quaestiones in Genesim* 1.79). Además de Séneca, contamos también con el testimonio de Aulo Gelio, quien reproduce un pasaje de Epicteto (nuestro texto **25.22**). El argumento es relativamente simple y procura mostrar que ante una situación que sin duda inspira un cierto estado emocional, el sabio puede mantenerse en calma porque no ha prestado asentimiento a las presentaciones que se le presentan; las presentaciones no dependen de uno, pero sí depende del agente darles asentimiento o no. Eso explica, argumenta Epicteto en **25.22**, que cuando, por ejemplo, se produce un sonido aterrador, incluso el alma del sabio se conmueve, se contrae, etc. (aunque más no sea por un breve período de tiempo). Eso, sin embargo, no se debe a una opinión preconcebida, como en el caso de un vil estoico, sino a un movimiento rápido e inesperado, que "se anticipa a lo que debe hacer la mente". Pero el sabio no aprueba ni asiente enseguida a tales presentaciones, sino que las rechaza, de modo que cree que no hay nada digno de temerse. Esta explicación, que tiene una vigorosa conexión con la psicología estoica de la acción, ayuda a explicar ciertos estados afectivos incipientes de conmoción incluso en el sabio, el mismo que, según los estoicos, está libre de pasiones; al mismo tiempo es útil para entender por qué tales estados afectivos incipientes no constituyen genuinos casos de "pasión".

**(iv)** Como hemos visto arriba, la razón y las pasiones son para Plutarco y Galeno –claros representantes de la posición platónica que defiende una psicología de partes en conflicto– dos cosas claramente distintas, con motivaciones e intereses diferentes; desde la perspectiva que explica la conducta como el resultado del triunfo de una parte del alma sobre la otra lo

único que es posible eliminar es el temor excesivo, no el temor (τὸν φόβον οὐκ ἀφεῖλεν ἀλλὰ τὸν ἄγαν φόβον; cf. Plutarco, *VM* 452A). El problema aquí es que, para los estoicos, no hay grados de temor: si *X* es un estado emocional que puede ser calificado como "temor", *X* es un estado emocional cuya característica fundamental es ser un impulso excesivo o un movimiento irracional.

El pasaje de Plutarco recién citado vuelve a retomar el problema de la eliminación de los estados pasionales y nos permite pasar al último tema de este comentario: la teoría estoica de las pasiones correctas o positivas (εὐπάθειαι; para un tratamiento balanceado de las pasiones correctas estoicas cf. Lozano 2009: 475-478). El sabio no tiene pasiones (en el sentido técnico estricto de "movimientos irracionales del alma contrarios a la naturaleza o movimientos excesivos" o de "juicios erróneos"), sino pasiones correctas o positivas (textos **25.8**, **25.15**, **25.23-25.24**). No experimentará miedo, sino precaución (εὐλάβεια), no sentirá apetito o deseo irracional, sino deseo racional (βούλησις), sentirá alegría o satisfacción (χαρά), pero no placer. Claro que podría pensarse que esta doctrina de los estados afectivos correctos o buenos se ajusta bastante bien a lo que propone Plutarco, pues en algún sentido la precaución puede entenderse como un temor no excesivo, en el sentido de que es un temor gobernable o manejable (aunque, en rigor, la precaución no es una emoción, sino una actitud, una cierta cautela que uno puede adoptar para evitar cosas dañinas). Pero para un estoico una pasión técnicamente siempre implica exceso (o el error práctico-cognitivo que da lugar al exceso), de modo que, tal como no hay estados intermedios entre virtud y vicio –y como tampoco hay estados cognitivos intermedios entre conocimiento e ignorancia– tampoco puede haber un grado más o menos aceptable de temor o de cualquier otro estado pasional que, por definición, es vicio. Es claro que tanto al vil o ignorante como al virtuoso o sabio las presentaciones se les aparecen para ser evaluadas por su razón. Pero la evaluación del vil sistemáticamente no logra ser una buena evaluación porque sus capacidades cognitivas están limitadas a y determinadas por una razón que *es* opinión, y para un estoico uno debe tener ἐπιστήμη como su estado cognitivo característico para lograr una correcta comprensión y hacer una correcta evaluación del estado de cosas (nótese que prácticamente todas las definiciones de pasión se hacen desde el punto de vista del vicioso estoico, quien, en el caso del miedo, por ejemplo, *cree* u *opina* que lo que se aproxima es malo pero ignora que puede no serlo). Como el sabio, el vil intentará discernir lo que se le presenta o aparece antes de asentir a ello y de hacer su juicio práctico. Pero su evaluación de lo que se le presenta inevitablemente será deficiente y, al intentar evaluar las cosas correctamente, fracasará. Dado que para los estoicos entre vicio y virtud no hay intermedio –como tampoco lo hay entre ignorancia y conocimiento, los estados cognitivos que, respectivamente, corresponden a las disposiciones del carácter vicio y virtud; cf. capítulo 26, texto **26.1**– la explicación resulta ser absolutamente coherente con una posición intelectualista que reconoce el apotegma socrático: la única acción mala es verse privado de conocimiento (Platón, *Prot.* 345B5).

Como Aristóteles, los estoicos reconocieron que el conocimiento es decisivo en la respuesta emocional, y (también como Aristóteles) reconocieron que las emociones no son reacciones automáticas, sino que el agente actúa siguiendo su propio juicio (juicio que, en la teoría estoica se identifica con la emoción). El punto decisivo sigue siendo el estado cognitivo del agente y el hecho de que tal estado cognitivo se refleje en el carácter, porque, en realidad, según los estoicos, el estado cognitivo de cada uno *es* su carácter.

Dicho esto, podemos ya, para concluir, concentrarnos en los estados emocionales correctos y sugerir algunas conexiones entre esos estados emocionales apropiados, que muestran que el sabio no es un "apático" en el sentido de una persona que carece por completo de estados afectivos (como incorrectamente sugiere Lactancio en su crítica; **25.15**). Las emociones correctas estoicas a veces han sido interpretadas como si contuvieran una objeción implícita a



la explicación aristotélica de las emociones y a su papel en la teoría de la virtud. Según esto, los estoicos habrían planteado la objeción de que las pasiones no son estados mentales que puedan ser moderados, sino que deben ser eliminados. La dificultad radica en cómo comprender esa supresión o eliminación de las pasiones que, como muestra la evidencia textual cuando la misma no tiene un propósito polémico, no significa la supresión sin más de afecciones en la persona del sabio (para una discusión balanceada de la teoría de las pasiones en general, con interesante sugerencias para comprender los estados pasionales correctos, cf. Donini 1995: 314-318).

La tradición platónico-aristotélica, con una intención claramente polémica, recibió la tesis estoica de las "pasiones buenas" como un absurdo estoico más de los que van "en contra del sentido común" (cf. Plutarco, *VM* 443C), pero el asunto no puede ser tan sencillo pues si se tratara de la simple "eliminación" de los estados afectivos no se entiende por qué los estoicos introdujeron la noción de "estado *afectivo* correcto o bueno" (el término εὐπάθεια ya está en Platón –cf. *Rep.* 404D9; 615A3– y en Aristóteles –*EN* 1159a21; 1171b24–, pero todavía no tiene el uso técnico con el que se encuentra en contextos de psicología moral estoica). A pesar de la mala prensa que tuvieron los estoicos ya en la antigüedad y de la excentricidad que algunas de sus tesis parece exhibir, no fueron menos excéntricos que otros filósofos en sus formulaciones y argumentos. Debe haber al menos un sentido que haga razonable su tesis de la "eliminación de las pasiones".

Una estrategia posible para entender las emociones correctas estoicas es a la luz de la sugerencia de Aristóteles de procurar moderar los estados emocionales en la tarea de entrenamiento y habituación que el agente debe hacer de su carácter. Hay al menos un sentido en que los estoicos parecen reformular (seguramente de un modo radical) la tesis de la moderación aristotélica de las pasiones pues "eliminar los estados afectivos o emocionales" no es sin más erradicar en sentido estricto cualquier forma de afecto. El virtuoso aristotélico, igual que el virtuoso estoico, no es dominado por la pasión, pero, como vimos antes, tampoco es un insensible. La eliminación de las pasiones debe apuntar a su tratamiento a través de la filosofía para transformar las pasiones en "buenas pasiones". El tratamiento debe conducirse por medio de un esclarecimiento cognitivo que permitirá al agente cambiar radicalmente su disposición psicológica. Si este enfoque fuera plausible, ciertamente no probaría que los estoicos fueron positivamente influenciados por Aristóteles (no es ése, por lo demás, nuestro objetivo aquí), pero al menos ayudaría a mostrar que los estoicos tal vez tomaron en cuenta la opinión aristotélica de que las emociones pueden ser refinadas y que el conocimiento no debe disociarse de la emoción (Aristóteles, *Rhet.* 1356a15-16; 1378a19-24). Para un agente estoico "refinar las pasiones o emociones" debe significar convertir sus pasiones en estados pasionales correctos. Una emoción no sería tal sin la creencia u opinión por parte del agente de que, de alguna manera, está siendo afectado. Es manifiesto que un dato importante en contra de nuestra sugerencia de entender las emociones correctas estoicas como una reformulación de la teoría aristotélica de la moderación de las emociones es que, como señalamos arriba, ya desde la antigüedad se las presentaba como posiciones antitéticas. Las pasiones o emociones aristotélicamente consideradas son constitutivos esenciales de nuestra naturaleza y no podemos desentendernos de ellas (cf. texto **25.15**; Lactancio califica de "delirantes" a los estoicos por sugerir eliminar las pasiones: *furiosi*); una tarea importante de nuestra vida práctica consiste en modelarlas dentro de los parámetros apropiados que dicta la razón recta. A pesar de eso, las pasiones correctas estoicas sin duda pueden asociarse a la tesis aristotélica de las emociones porque los estoicos piensan que el virtuoso tampoco, finalmente, puede desentenderse de ellas, aunque haya "eliminado" las pasiones, que no son más que los estados afectivos inapropiados, aunque eso no signifique eliminar sin más los componentes afectivos de la vida humana. Visto el problema desde esta perspectiva, puede comprenderse la mentada eliminación estoica

de las pasiones, aunque no como si eso significara la erradicación definitiva de los estados afectivos, porque lo paradójico es que, aunque el sabio estoico está libre de pasiones, no es insensible ni apático. El hecho de que el sabio estoico carezca de pasión no significa, por tanto, la completa aniquilación de su esfera afectiva, pues el sabio es gentil, calmado, ordenado (cf. Estobeo, *Ecl.* 2.115, 10-17; LS 65W), afable, encantador, alentador, dispuesto a buscar la buena voluntad, adorable, gracioso (cf. capítulo 30, texto **30.47**), amable y generoso (estos dos último sentimientos se derivan del deseo racional, uno de los tres estados afectivos correctos (texto **25.23**). Además, como informa nuestro texto **30.55** (capítulo 30) los estoicos distinguen dos sentidos de ἀπάθεια: el del sabio, que está libre de caer en las pasiones (de modo que carece de impulsos excesivos), y el de la persona vil, que es insensible por ser dura de corazón e inflexible. Los estados afectivos buenos o positivos son las reacciones emocionales que pertenecen a la persona sabia, de modo que la afirmación de que el sabio está libre de estados afectivos no puede querer decir que carece de todo tipo de emociones sino, más bien, que está libre de impulsos excesivos. Sus impulsos están perfectamente alineados con la razón o *son* su razón. La noción de "pasión correcta", entonces, excluye el campo semántico de la pasión, con su connotación negativa de intensidad excesiva, y apunta a la noción más amplia de emoción que no necesita ser un estado excesivo. Esto es completamente coherente con la tesis estoica de que las pasiones no pueden ser moderadas porque, por definición, son estados característicamente excesivos. Dicho de otro modo, si uno es virtuoso en sentido estoico sus estados emocionales dejarán de ser pasiones y se volverán estados emocionales correctos. Así, en una situación de real peligro, el sabio será afectado, pero no como el que es afectado por el miedo, sino como el que puede ser afectado por la precaución (el estado emocional correcto correspondiente al temor como estado emocional incorrecto; aunque, como hemos sugerido arriba, para nosotros la precaución no se ve como una emoción, los estoicos sin duda la entendieron como una emoción buena).

Si lo que hemos sugerido en este comentario es razonable, será claro que la sofisticada doctrina estoica de las pasiones introduce innovaciones que no habían aparecido hasta ese momento en el pensamiento griego, pero su trasfondo es el platonismo y el aristotelismo, de los cuales (y por distintas razones) los estoicos fueron deudores directos.

# Textos Anotados
# Las pasiones o estados emocionales

**25.1 DL 7.110-116 (*SVF* 1.205; LS 65F)**

ἐκ δὲ τῶν ψευδῶν ἐπιγίνεσθαι τὴν διαστροφὴν ἐπὶ τὴν διάνοιαν, ἀφ᾽ ἧς πολλὰ πάθη βλαστάνειν καὶ ἀκαταστασίας αἴτια. ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα.

Τῶν δὲ παθῶν τὰ ἀνωτάτω, καθά φησιν Ἑκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ παθῶν καὶ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ παθῶν, εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν. δοκεῖ δ᾽ αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ παθῶν· ἥ τε γὰρ φιλαργυρία ὑπόληψίς ἐστι τοῦ τὸ ἀργύριον καλὸν εἶναι, καὶ ἡ μέθη δὲ καὶ ἡ ἀκολασία ὁμοίως καὶ τἄλλα.

Καὶ τὴν μὲν λύπην εἶναι συστολὴν ἄλογον· εἴδη δ᾽ αὐτῆς ἔλεον, φθόνον, ζῆλον, ζηλοτυπίαν, ἄχθος, ἐνόχλησιν, ἀνίαν, ὀδύνην, σύγχυσιν. ἔλεον μὲν οὖν εἶναι λύπην ὡς ἐπ᾽ ἀναξίως κακοπαθοῦντι, φθόνον δὲ λύπην ἐπ᾽ ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς, ζῆλον δὲ λύπην ἐπὶ τῷ ἄλλῳ παρεῖναι ὧν αὐτὸς ἐπιθυμεῖ, ζηλοτυπίαν δὲ λύπην ἐπὶ τῷ καὶ ἄλλῳ παρεῖναι ἃ καὶ αὐτὸς ἔχει, ἄχθος δὲ λύπην βαρύνουσαν, ἐνόχλησιν λύπην στενοχωροῦσαν καὶ δυσχωρίαν παρασκευάζουσαν, ἀνίαν λύπην ἐκ διαλογισμῶν μένουσαν ἢ ἐπιτεινομένην, ὀδύνην λύπην ἐπίπονον, σύγχυσιν λύπην ἄλογον, ἀποκναίουσαν καὶ κωλύουσαν τὰ παρόντα συνορᾶν.

Ὁ δὲ φόβος ἐστὶ προσδοκία κακοῦ. εἰς δὲ τὸν φόβον ἀνάγεται καὶ ταῦτα· δεῖμα, ὄκνος, αἰσχύνη, ἔκπληξις, θόρυβος, ἀγωνία. δεῖμα μὲν οὖν ἐστι φόβος δέος ἐμποιῶν, αἰσχύνη δὲ φόβος ἀδοξίας, ὄκνος δὲ φόβος μελλούσης ἐνεργείας, ἔκπληξις δὲ φόβος ἐκ φαντασίας ἀσυνήθους πράγματος, θόρυβος δὲ φόβος μετὰ κατεπείξεως φωνῆς, ἀγωνία δὲ <φόβος ἀδήλου πράγματος>.

Ἡ δ᾽ ἐπιθυμία ἐστὶν ἄλογος ὄρεξις, ὑφ᾽ ἣν τάττεται καὶ ταῦτα· σπάνις, μῖσος, φιλονεικία, ὀργή, ἔρως, μῆνις, θυμός. ἔστι δ᾽ ἡ μὲν σπάνις ἐπιθυμία τις ἐν ἀποτεύξει καὶ οἷον κεχωρισμένη ἐκ τοῦ πράγματος, τεταμένη δὲ διακενῆς ἐπ᾽ αὐτὸ καὶ σπωμένη· μῖσος δ᾽ ἐστὶν ἐπιθυμία τις τοῦ κακῶς εἶναί τινι μετὰ προκοπῆς τινος καὶ παρατάσεως· φιλονεικία δ᾽ ἐπιθυμία τις περὶ αἱρέσεως· ὀργὴ δ᾽ ἐπιθυμία τιμωρίας τοῦ δοκοῦντος ἠδικηκέναι οὐ προσηκόντως· ἔρως δέ ἐστιν ἐπιθυμία τις οὐχὶ περὶ σπουδαίους· ἔστι γὰρ ἐπιβολὴ φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον. μῆνις δέ ἐστιν ὀργή τις πεπαλαιωμένη καὶ ἐπίκοτος, ἐπιτηρητικὴ δέ, ὅπερ ἐμφαίνεται διὰ τῶνδε·

εἴ περ γάρ τε χόλον γε καὶ αὐτῆμαρ καταπέψῃ,
ἀλλά τε καὶ μετόπισθεν ἔχει κότον, ὄφρα τελέσσῃ.

ὁ δὲ θυμός ἐστιν ὀργὴ ἀρχομένη.

Ἡδονὴ δέ ἐστιν ἄλογος ἔπαρσις ἐφ᾽ αἱρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν,

ὑφ' ἣν τάττεται κήλησις, ἐπιχαιρεκακία, τέρψις, διάχυσις. κήλησις μὲν οὖν ἐστιν ἡδονὴ δι' ὤτων κατακηλοῦσα· ἐπιχαιρεκακία δὲ ἡδονὴ ἐπ' ἀλλοτρίοις κακοῖς· τέρψις δέ, οἷον τρέψις, προτροπή τις ψυχῆς ἐπὶ τὸ ἀνειμένον· διάχυσις δ' ἀνάλυσις ἀρετῆς. Ὡς δὲ λέγεταί τινα ἐπὶ τοῦ σώματος ἀρρωστήματα, οἷον ποδάγρα καὶ ἀρθρίτιδες, οὕτω κἀπὶ τῆς ψυχῆς φιλοδοξία καὶ φιληδονία καὶ τὰ παραπλήσια. τὸ γὰρ ἀρρώστημά ἐστι νόσημα μετ' ἀσθενείας, τὸ δὲ νόσημα οἴησις σφόδρα δοκοῦντος αἱρετοῦ. καὶ ὡς ἐπὶ τοῦ σώματος εὐεμπτωσίαι τινὲς λέγονται, οἷον κατάρρους καὶ διάρροια, οὕτω κἀπὶ τῆς ψυχῆς εἰσιν εὐκαταφορίαι, οἷον φθονερία, ἐλεημοσύνη, ἔριδες καὶ τὰ παραπλήσια.

**4** ἡ BP : ἢ F **13** ἀνίαν $P^4$HD : ἄνοιαν $BP^1$QF et Suda **14** οὖν om. F **16** δι' ὧν B **17** ἃ **D** : ὧν BPF **18** δυσχέρειαν coni. Reiske **19** ἀνίαν $P^4$HD : ἄνοιαν $BP^1$QF et Suda **21** ἀποκναίουσαν $P^4$H : ἀποκαίουσαν $F^1$ : ἀποκλείουσαν $P^1QF^2$D et Suda : ἀποκλύουσαν B / καὶ κωλύουσαν PF et Suda: om. BD **26** φόβος D et Suda: om. BPF **27** κατεπείξεως BP : ἐκπλήξεως F : καταπλήξεως D / ἀγωνία δὲ om. BPF / <φόβος ἀδήλου πράγματος> Stephanus e Suda : om. BPFD **33** προκοπῆς $F^2P^4$HD : προσκοπῆς $BP^1$Q, Madvig, Reiske, Marcovich / παρατάσεως $P^4$H : προστάσεως $P^1$QD et Suda : προστάσεως $F^2$ / φιλονικία B **34** περὶ αἱρέσεως codd: περιαιρέσεως Madvig, von Arnim, Marcovich / ante τιμωρίας add. <τις> Marcovich **35** post τις add. τινος Marcovich / οὐχ ἡ B : οὐχ ἣ $P^2$FD **35-36** οὐχὶ περὶ σπουδαίους codd.: ὥσπερ σπουδαίου scrip. Marcovich **37** ἐπίκοτος $FP^4$H et Suda : ἐπίσκοτος $BP^1$QD **39** τε διὰ χόλον F / καταπέμψη $B^1$F **43** ἐφ' codd. : ὑφ' Suda, Stephanus **44** κατακηλοῦσα Suda, Stephanus : κατακλῶσα codd. **45** τρέψις $BP^4$HD et Suda : τέρψις cett. codd. **48** ποδάγρα $P^5$ et Frobenius : ποδάγραι cett. codd. **49** παραπλήσια BPD : ὅμοια cett. codd. **51** τοῦ $BP^4$HD : om. cett. codd. et Suda **53** φθονερία $BP^1$QD et Suda : φθόνοι cett. codd. / ἀνελεημοσύνη $B^2$D, Marcovich

Continuación del texto **13.17** (capítulo 13)

**1-2** ἐκ δὲ τῶν ψευδῶν ... ἐπὶ τὴν διάνοιαν Cf. *infra*, texto **25.28**.

**4-5** κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλογος ...κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα Sobre esta definición y el valor de la disyunción "o" cf. Striker 1996: 272, n.38. Se trata de la definición característica de pasión o estado emocional habitualmente atribuida a los estoicos (cf. también aquí texto **25.2**, Andrónico, *De pass.* 1.1; *SVF* 3.391, Aspacio *In Arist. Eth. Nic.* 44, 12-14; *SVF* 3.386, y los pasajes de Galeno aquí citados).

**22** Ὁ δὲ φόβος ἐστὶ προσδοκία κακοῦ Esta sentencia tiene una clara filiación platónica (cf. Platón, *Prot.* 358D6-7. La caracterización del temor como la "expectativa de un mal" es también recordada por Aristóteles, *EN* 1115a9).

**39-40** εἴ περ γάρ τε χόλον ... ὄφρα τελέσσῃ Homero, *Il.* 1.81-82.

## 25.2 Estobeo, *Ecl.* 2.88, 8-93, 13 (*SVF* 3.378; 389; 394; LS 65A, 65C, 65E)

Πάθος δ' εἶναί φασιν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἱροῦντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς <ἄλογον> παρὰ φύσιν (εἶναι δὲ πάθη πάντα τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς), διὸ καὶ πᾶσαν πτοίαν πάθος εἶναι, <καὶ> πάλιν <πᾶν> πάθος πτοίαν. Τοῦ δὲ πάθους τοιούτου ὄντος ὑποληπτέον, τὰ μὲν πρῶτα εἶναι καὶ ἀρχηγά, τὰ δ' εἰς ταῦτα τὴν ἀναφορὰν ἔχειν. Πρῶτα δ' εἶναι τῷ γένει ταῦτα τὰ τέσσαρα, ἐπιθυμίαν, φόβον, λύπην, ἡδονήν. Ἐπιθυμίαν μὲν οὖν καὶ φόβον προηγεῖσθαι, τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, τὸν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν. Ἐπιγίγνεσθαι δὲ τούτοις ἡδονὴν καὶ λύπην, ἡδονὴν μὲν ὅταν τυγχάνωμεν ὧν ἐπεθυμοῦμεν ἢ ἐκφύγωμεν ἃ ἐφοβούμεθα· λύπην δέ, ὅταν ἀποτυγχάνωμεν ὧν ἐπεθυμοῦμεν ἢ περιπέσωμεν οἷς ἐφοβούμεθα.



Ἐπὶ πάντων δὲ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν, ἐπεὶ δόξας αὐτὰ λέγουσιν εἶναι, παραλαμβάνεσθαι τὴν δόξαν ἀντὶ τῆς ἀσθενοῦς ὑπολήψεως, τὸ δὲ πρόσφατον ἀντὶ τοῦ κινητικοῦ συστολῆς ἀλόγου <ἢ> ἐπάρσεως. Τὸ δὲ ἄλογον' καὶ τὸ παρὰ φύσιν' οὐ κοινῶς, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄλογον' ἴσον τῷ ἀπειθὲς τῷ λόγῳ. Πᾶν γὰρ πάθος βιαστικόν ἐστι, ὡς πολλάκις ὁρῶντας τοὺς ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντας ὅτι συμφέρει τόδε οὐ ποιεῖν, ὑπὸ τῆς σφοδρότητος ἐκφερομένους, καθάπερ ὑπό τινος ἀπειθοῦς ἵππου, ἀνάγεσθαι πρὸς τὸ ποιεῖν αὐτό, παρ' ὃ καὶ πολλάκις τινὰς ἐξομολογεῖσθαι λέγοντας τὸ θρυλούμενον τοῦτο·

Γνώμην δ' ἔχοντά μ' ἡ φύσις βιάζεται·

γνώμην γὰρ λέγει νῦν τὴν εἴδησιν καὶ γνῶσιν τῶν ὀρθῶν πραγμάτων. Καὶ τὸ παρὰ φύσιν' δ' εἴληπται ἐν τῇ τοῦ πάθους ὑπογραφῇ, ὡς συμβαίνοντος παρὰ τὸν ὀρθὸν καὶ κατὰ φύσιν λόγον. Πάντες δ' οἱ ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες ἀποστρέφονται τὸν λόγον, οὐ παραπλησίως δὲ τοῖς ἐξηπατημένοις ἐν ὁτῳοῦν, ἀλλ' ἰδιαζόντως. Οἱ μὲν γὰρ ἠπατημένοι, λόγου χάριν περὶ <τοῦ> τὰς ἀτόμους ἀρχὰς εἶναι, διδαχθέντες ὅτι οὐκ εἰσίν, ἀφίστανται τῆς κρίσεως· οἱ δ' ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, κἂν μάθωσι, κἂν μεταδιδαχθῶσιν ὅτι οὐ δεῖ λυπεῖσθαι ἢ φοβεῖσθαι, ἢ ὅλως ἐν τοῖς πάθεσιν εἶναι τῆς ψυχῆς, ὅμως οὐκ ἀφίστανται τούτων, ἀλλ' ἄγονται ὑπὸ τῶν παθῶν εἰς τὸ ὑπὸ τῆς τούτων κρατεῖσθαι τυραννίδος.

Τὴν μὲν οὖν ἐπιθυμίαν λέγουσιν ὄρεξιν εἶναι ἀπειθῆ λόγῳ· αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν ἀγαθὸν ἐπιφέρεσθαι, οὗ παρόντος εὖ ἀπαλλάξομεν, τῆς δόξης αὐτῆς ἐχούσης τὸ ἀτάκτως κινητικὸν <πρόσφατον τοῦ ὄντως αὐτὸ ὀρεκτὸν εἶναι>. Φόβον δ' εἶναι ἔκκλισιν ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτοῦ τὸ δοξάζειν κακὸν ἐπιφέρεσθαι, τῆς δόξης τὸ κινητικὸν [καὶ] πρόσφατον ἐχούσης τοῦ ὄντως αὐτὸ φευκτὸν εἶναι. Λύπην δ' εἶναι συστολὴν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν παρεῖναι, ἐφ' ᾧ καθήκει <συστέλλεσθαι. Ἡδονὴν δ' εἶναι ἔπαρσιν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον ἀγαθὸν παρεῖναι, ἐφ' ᾧ καθήκει> ἐπαίρεσθαι. Ὑπὸ μὲν οὖν τὴν ἐπιθυμίαν ὑπάγεται τὰ τοιαῦτα· ὀργὴ καὶ τὰ εἴδη αὐτῆς, (θυμὸς καὶ χόλος καὶ μῆνις καὶ κότος καὶ πικρίαι καὶ τὰ τοιαῦτα,) ἔρωτες σφοδροὶ καὶ πόθοι καὶ ἵμεροι καὶ φιληδονίαι καὶ φιλοπλουτίαι καὶ φιλοδοξίαι καὶ τὰ ὅμοια· ὑπὸ δὲ τὴν ἡδονὴν ἐπιχαιρεκακίαι καὶ ἀσμενισμοὶ καὶ γοητεῖαι καὶ τὰ ὅμοια· ὑπὸ δὲ τὸν φόβον ὄκνοι καὶ ἀγωνίαι καὶ ἔκπληξις καὶ αἰσχύναι καὶ θόρυβοι καὶ δεισιδαιμονίαι καὶ δέος καὶ δείματα· ὑπὸ δὲ τὴν λύπην φθόνος, ζῆλος, ζηλοτυπία, ἔλεος, πένθος, ἄχθος, ἄχος, ἀνία, ὀδύνη, ἄση.

Ὀργὴ μὲν οὖν ἐστιν ἐπιθυμία τιμωρήσασθαι τὸν δοκοῦντα ἠδικηκέναι παρὰ τὸ προσῆκον· θυμὸς δὲ ὀργὴ ἐναρχομένη· χόλος δὲ ὀργὴ διοιδοῦσα· μῆνις δὲ ὀργὴ εἰς παλαίωσιν ἀποτεθειμένη ἢ ἐναποκειμένη· κότος δὲ ὀργὴ ἐπιτηροῦσα καιρὸν εἰς τιμωρίαν· πικρία δὲ ὀργὴ παραχρῆμα ἐκρηγνυμένη· ἔρως δὲ ἐπιβολὴ φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον· πόθος δὲ ἐπιθυμία κατ' ἔρωτα ἀπόντος· ἵμερος δὲ ἐπιθυμία φίλου ἀπόντος ὁμιλίας· φιληδονία δὲ ἐπιθυμία ἡδονῶν· φιλοπλουτία δὲ πλούτου· φιλοδοξία δὲ δόξης.

Ἐπιχαιρεκακία δὲ ἡδονὴ ἐπ' ἀλλοτρίοις κακοῖς· ἀσμενισμὸς δὲ ἡδονὴ ἐπὶ ἀπροσδοκήτοις· γοητεία δὲ ἡδονὴ δι' ὄψεως κατὰ ἀπάτην.

Ὄκνος δὲ φόβος μελλούσης ἐνεργείας· ἀγωνία δὲ φόβος διαπτώσεως καὶ ἑτέρως φόβος ἥττης· ἔκπληξις δὲ φόβος ἐξ ἀσυνήθους φαντασίας· αἰσχύνη δὲ φόβος ἀδοξίας· θόρυβος δὲ φόβος μετὰ φωνῆς κατεπείγων· δεισιδαιμονία δὲ φόβος θεῶν ἢ δαιμόνων· δέος δὲ φόβος δεινοῦ· δεῖμα δὲ φόβος ἐκ λόγου.

Φθόνος δὲ λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς· ζῆλος δὲ λύπη ἐπὶ τῷ ἕτερον ἐπιτυγχάνειν ὧν αὐτὸς ἐπιθυμεῖ, αὐτὸν δὲ μή· λέγεσθαι δὲ καὶ ἑτέρως ζῆλον, μακαρισμὸν ἐνδεοῦς καὶ ἔτι ἄλλως μίμησιν ὡς ἂν κρείττονος· ζηλοτυπίαν δὲ λύπην ἐπὶ τῷ <καὶ> ἕτερον ἐπιτυγχάνειν ὧν αὐτὸς ἐπεθύμει· ἔλεον δὲ λύπην ἐπὶ τῷ δοκοῦντι ἀναξίως κακοπαθεῖν· πένθος δὲ λύπην ἐπὶ θανάτῳ ἀώρῳ· ἄχθος δὲ λύπην βαρύνουσαν· ἄχος δὲ λύπην ἀφωνίαν ἐμποιοῦσαν· ἀνίαν δὲ λύπην κατὰ διαλογισμόν· ὀδύνην δὲ λύπην εἰσδύνουσαν καὶ καθικνουμένην· ἄσην δὲ λύπην μετὰ ῥιπτασμοῦ.

Τούτων δὲ τῶν παθῶν τὰ μὲν ἐμφαίνειν τὸ ἐφ' ᾧ γίγνεται, οἷον ἔλεον, φθόνον, ἐπιχαιρεκακίαν, αἰσχύνην· τὰ δὲ τὴν ἰδιότητα τῆς κινήσεως, οἷον ὀδύνην, δεῖμα.

Εὐεμπτωσίαν δ' εἶναι εὐκαταφορίαν εἰς πάθος, ὥς τι τῶν παρὰ φύσιν ἔργων, οἷον ἐπιλυπίαν, ὀργιλότητα, φθονερίαν, ἀκροχολίαν καὶ τὰ ὅμοια. Γίγνεσθαι δὲ εὐεμπτωσίας καὶ εἰς ἄλλα ἔργα τῶν παρὰ φύσιν, οἷον εἰς κλοπὰς καὶ μοιχείας καὶ ὕβρεις, καθ' ἃς κλέπται τε καὶ μοιχοὶ καὶ ὑβρισταὶ λέγονται. Νόσημα δ' εἶναι δόξαν ἐπιθυμίας ἐρρυηκυῖαν εἰς ἕξιν καὶ ἐνεσκιρωμένην, καθ' ἣν ὑπολαμβάνουσι τὰ μὴ αἱρετὰ σφόδρα αἱρετὰ εἶναι, οἷον φιλογυνίαν, φιλοινίαν, φιλαργυρίαν· εἶναι δέ τινα καὶ ἐναντία <τούτοις> τοῖς νοσήμασι κατὰ προσκοπὴν γινόμενα, οἷον μισογυνίαν, μισοινίαν, μισανθρωπίαν. Τὰ δὲ νοσήματα μετ' ἀσθενείας συμβαίνοντα ἀρρωστήματα καλεῖσθαι.

**2** ἀπειθῆ F : ἀπαθῆ P / <ἄλογον> add. Wachsmuth **3** τοῦ ἡγεμονικοῦ scrip. Wachsmuth pro τῷ γένει ἢ **4** καὶ add. Heeren / πᾶν add. Meineke **10** τὸν δὲ FP : τὴν δὲ vulg. **16** αὐτὰ] αἰτίας Zeller / παραλαμβάνουσι Heeren : παραλαμβάνοντες Meineke **18** ἢ add. Salmasius **20** τῷ ἀπειθῶς FP : corr. Usener **22** ὄντας om. P / τὸ δὲ εὖ ποιεῖν F : τόδε οὐ ποιεῖν Canter : τόδε, οὐ ποιεῖν Salmasius **25-26** θρυλλούμενον FP : corr. Meineke **29** εἴρηται Mullach **34** τοῦ add. Wachsmuth **42** ἀπειθεῖ P **44-45** πρόσφατον add. Wachsmuth / τοῦ ὄντως αὐτὸ ὀρεκτὸν εἶναι Meineke **47** καὶ del. Meineke **50-52** <συστέλλεσθαι ... ᾧ καθήκει> add. Salmasius **54-55** ὀργὴ ... τὰ τοιαῦτα om. F **55** σκότος P : corr. Canter **59** τὸ φόβον P **62** ἀνίη Heeren **66** ἀποτιθεμένη FP : corr. Meineke **69** διὰ κάλλους FP : corr. Wachsmuth / ἐμφαινομενόμενον P : ἐμφαινομένου F **70** τοῦ ἔρωτι FP : κατ' ἔρωτα τοῦ Heine **75** δι' ἡδονῆς FP : corr. Heeren **80** ἢ FP : καὶ vulg. **83** τὸ ἕτερον P **86** <καὶ> add. Heine **87** ἔλεον scrip. Wachsmuth pro ἔλεος / λύπη F **93** ἐμφαίνει FP$^{1}$ : ἐμβαίνει P$^{2}$ : corr. Heeren **97** εἴς τι FP : corr. Meineke **105** <τούτοις> add. Heeren / προκοπὴν P **106** μισογυνίαν om. Heeren



**4-5** <πᾶν> πάθος πτοίαν Cf. Estobeo, *Ecl.* 2.39, 5-9.

**19-20** Τὸ δὲ ἄλογον ... τῷ ἀπειθὲς τῷ λόγῳ Es decir, "irracional" no significa "que carece de razón", sino que la desobedece. Esta aclaración recuerda la distinción aristotélica del doble significado de la expresión "irracional": (i) lo que no participa en modo alguno de la razón (lo vegetativo, por ejemplo) y (ii) lo que, en algún sentido, en cuanto oye y obedece a la razón, participa de ella (como ocurre con lo apetitivo y desiderativo; cf. *EN* 1102b28-31).

**27** Γνώμην ... ἡ φύσις βιάζεται Eurípides, Frag. 837 (ed. Nauck).

**33-35** Οἱ μὲν γὰρ ἠπατημένοι, ... τὰς ἀτόμους ἀρχὰς εἶναι Véase Epicuro, *CP* 85-86; *CH* 43-44. Cf. también el epicúreo Lucrecio, *DRN* 2.80-124.

**48-51** Λύπην δ' εἶναι συστολὴν ψυχῆς .... Ἡδονὴν δ' εἶναι ἔπαρσιν ψυχῆς El dolor y el placer son, respectivamente estados de depresión ("contraerse") y exaltación ("expandirse"). Hemos optado por traducir literalmente en ambos casos porque, de otro modo, se pierde de vista el hecho de que dolor y placer son estados del πνεῦμα, cuyos movimientos de contracción y expansión determinan que estemos deprimidos o exaltados (el movimiento neumático es descripto como un movimiento tensional de los cuerpos, "que se mueve hacia afuera y hacia adentro simultáneamente" (cf. Nemesio, *NH* 18, 5-8; *SVF* II 451; Simplicio, *in cat.*269, 14 ss.; *SVF* 2.452; Alejandro, *Mixt.* 224, 24-25 y nuestro capítulo 12)

**79** θόρυβος δὲ φόβος μετὰ φωνῆς κατεπείγων Véase, sin embargo, D.L. 7.113: "zozobra es un temor acompañado de excitación en la voz".

**81** δεῖμα δὲ φόβος ἐκ λόγου El significado de esta caracterización no parece muy claro; tal vez quiere decir que, al tomar consciencia (gracias a la razón) de un hecho digno de temer, uno entra en estado de terror. No obstante, uno asociaría más intuitivamente el terror con un estado emocional en el cual no desempeñaría papel alguno la razón en el sentido de un principio que puede distinguir u hecho temible, pues una emoción estoica *es* la razón dispuesta emocionalmente.

## 25.3 Plutarco, *VM* 441C-E (*SVF* 1.202; LS 61B)

καὶ νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾷ τινι καὶ φύσει [ψυχῆς] τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, δι' ὅλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς καθ' ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετήν, καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ, λέγεσθαι δ' ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὁρμῆς ἰσχυρῷ γενομένῳ καὶ κρατήσαντι πρός τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἱροῦντα λόγον ἐκφέρηται· καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβόντα.

ἔοικε δὲ λαθεῖν τούτους ἅπαντας, ᾗ διττὸς ἡμῶν ὡς ἀληθῶς ἕκαστός ἐστι καὶ σύνθετος· τὴν γὰρ ἑτέραν διπλόην οὐ κατεῖδον, ἀλλὰ τὴν ψυχῆς καὶ σώματος μῖξιν ἐμφανεστέραν οὖσαν.

**3** ψυχῆς del. Hartman **12** προσλαβόντα codd. : προσλαβούσης Helmbold

**25.4 Galeno, *PHP* 246, 36-248, 3 (*SVF* 1.209; LS 65K)**

Ὁπόταν δ' ἐφεξῆς ἐπισκέπτηται πότερα κρίσεις τινὰς ἢ κρίσεσιν ἑπόμενα χρὴ νομίζειν εἶναι τὰ πάθη, καθ' ἑκάτερα μὲν ἀποχωρεῖ τῶν παλαιῶν, πολὺ δὲ μᾶλλον ἐν τῷ τὸ φαυλότερον ἡγεῖσθαι. καὶ γὰρ Ζήνωνι κατά γε τοῦτο καὶ ἑαυτῷ καὶ πολλοῖς ἄλλοις μάχεται τῶν Στωϊκῶν, οἳ οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς τῆς ψυχῆς ἀλλὰ καὶ τὰς ἐπὶ ταύταις ἀλόγους συστολὰς καὶ ταπεινώσεις καὶ δήξεις ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη. Ποσειδώνιος μέν γε τελέως ἀπεχώρησεν ἀμφοτέρων τῶν δοξῶν·

οὔτε γὰρ κρίσεις

οὔτε ἐπιγιγνόμενα κρίσεσιν, ἀλλ' ὑπὸ τῆς θυμοειδοῦς τε καὶ ἐπιθυμητικῆς δυνάμεως ἡγεῖται γίγνεσθαι τὰ πάθη κατὰ πᾶν ἀκολουθήσας τῷ παλαιῷ λόγῳ. καὶ πυνθάνεταί γε τῶν περὶ τὸν Χρύσιππον οὐκ ὀλιγάκις ἐν τῇ περὶ παθῶν ἑαυτοῦ πραγματείᾳ, τίς ἡ τῆς πλεοναζούσης ὁρμῆς ἐστιν αἰτία. ὁ μὲν γὰρ λόγος οὐκ ἂν δύναιτό γε πλεονάζειν παρὰ τὰ ἑαυτοῦ πράγματά τε καὶ μέτρα.

**1** πότερον R Ald. / τινὰ H : corr. Ald. **6** καὶ del. Corn. **11** post κρίσεσιν add. εἶναι Müller **14** τῶν] τοὺς H : corr. Kidd

**25.5 Galeno, *PHP* 292, 17-25 (*SVF* 3.461)**

Χρύσιππος μὲν οὖν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ

παθῶν ἀποδεικνύναι πειρᾶται κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη, Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ χύσεις ἐπάρσεις τε καὶ ταπεινώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη. ὁ Ποσειδώνιος δ' ἀμφοτέροις διενεχθεὶς ἐπαινεῖ τε ἅμα καὶ προσίεται τὸ Πλάτωνος δόγμα καὶ ἀντιλέγει τοῖς περὶ τὸν Χρύσιππον οὔτε κρίσεις εἶναι τὰ πάθη δεικνύων οὔτε ἐπιγιγνόμενα κρίσεσιν, ἀλλὰ κινήσεις τινὰς ἑτέρων δυνάμεων ἀλόγων ἃς ὁ Πλάτων ὠνόμασεν ἐπιθυμητικήν τε καὶ θυμοειδῆ.

**4** χύσεις] λύσεις Ald. : διαχύσεις Müller **5** ταπεινώσεις] τὰς πτώσεις H : corr. Petersen : πτώσεις Bake **8** κρίσεσιν] κρίσει H : corr. Müller

**25.6 Galeno, *PHP* 280, 19-30 (*SVF* 1.212)**

μεταβή-

σομαι δ' ἐπί τινα τῶν ὑπὸ τοῦ Ποσειδωνίου πρὸς τὸν Χρύσιππον ἀντειρημένων. 'ὁ γοῦν ὅρος οὗτος', φησίν, 'ὁ τῆς ἄτης, ὥσπερ οὖν καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν παθῶν ὑπό τε Ζήνωνος εἰρημένοι καὶ πρὸς τοῦ Χρυσίππου γεγραμμένοι, σαφῶς ἐξελέγχουσι τὴν γνώμην αὐτοῦ. δόξαν γὰρ εἶναι πρόσφατον τοῦ κακὸν αὐτῷ παρεῖναί φησι τὴν λύπην.

ἐν ᾧ

καὶ συντομώτερον ἐνίοτε λέγοντες ὧδέ πως προφέρονται· 'λύπη ἐστὶ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσία'. εἶναι μὲν δὴ τὸ πρόσφατόν φησι τὸ ὑπόγυον κατὰ τὸν χρόνον, ἀξιοῖ δὲ τὴν αἰτίαν αὐτῷ ῥηθῆναι δι' ἣν ἡ τοῦ κακοῦ δόξα πρόσφατος μὲν οὖσα συστέλλει τε τὴν ψυχὴν καὶ λύπην ἐργάζεται, χρονισθεῖσα δ' ἢ οὐδ' ὅλως ἢ οὐκ ἔθ' ὁμοίως



συστέλλει.

**2** ἐπί AB : ἐπεί H **4** ἄτης] λύπης Corn. **7** τοῦ] τὸ H : corr. Müller / αὐτῷ] ἑαυτῷ Bake **8** ἐν ᾧ] ὃν vel ὃ von Arnim : ἔνιοι Reinhardt **9** προσφέρονται H : corr. Ald. **12** αὐτῶν H corr. Einarson : ὑπὸ αὐτῶν Müller

**25.7 Cicerón, *TD* 3.74-75 (*SVF* 1.212)**

[74] Hic mihi adferunt mediocritates. Quae si naturales sunt, quid opus est consolatione? natura enim ipsa terminabit modum; sin opinabiles, opinio tota tollatur. Satis dictum esse arbitror aegritudinem esse opinionem mali praesentis, in qua opinione illud insit, ut aegritudinem suscipere oporteat. [75] Additur ad hanc definitionem a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens. Hoc autem verbum sic interpretantur, ut non tantum illud recens esse velint, quod paulo ante acciderit, sed quam diu in illo opinato malo vis quaedam insit, ut vigeat et habeat quandam viriditatem, tam diu appelletur recens. Ut Artemisia illa, Mausoli Cariae regis uxor, quae nobile illud Halicarnasi fecit sepulcrum, quam diu vixit, vixit in luctu eodemque etiam confecta contabuit. Huic erat illa opinio cotidie recens; quae tum denique non appellatur recens, cum vetustate exaruit.

**1** mediocritas X : mediocritates Vc **7** ut ς et X / apellatur K **8** alicarnasi X **10** apellabatur X : corr. V[2]

**1** Hic mihi adferunt mediocritates Cicerón está pesando en la teoría aristotélica del término medio que, como se sabe, Aristóteles y los peripatéticos también aplican a los estados afectivos o emocionales (*EN* 1106b16-17; 1108a4-9; 1109a26-29; 1125b29-31).

**25.8 Cicerón, *TD* 4.11-21; 23-24 (*SVF* 3.403; 410; 415)**

[11] utamur tamen in his perturbationibus describendis Stoicorum definitionibus et partitionibus, qui mihi videntur in hac quaestione versari acutissime. Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio. Quidam brevius perturbationem esse adpetitum vehementiorem, sed vehementiorem eum volunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia. Partes autem perturbationum volunt ex duobus opinatis bonis nasci et ex duobus opinatis malis; ita esse quattuor, ex bonis libidinem et laetitiam, ut sit laetitia praesentium bonorum libido futurorum, ex malis metum et aegritudinem nasci censent, metum futuris, aegritudinem praesentibus; quae enim venientis metuuntur, eadem adficiunt aegritudine instantia. [12] Laetitia autem et libido in bonorum opinione versantur, cum libido ad id, quod videtur bonum, inlecta et inflammata rapiatur, laetitia ut adepta iam aliquid concupitum ecferatur et gestiat. Natura enim omnes ea, quae bona videntur, secuntur fugiuntque contraria; quam ob rem simul obiecta species est cuiuspiam, quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus voluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente; quam sic definiunt: voluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Quae autem ratione adversante incitata est vehementius, ea libido est vel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis invenitur. [13] Itemque cum ita movemur, ut in bono simus aliquo, dupliciter id contingit. Nam cum ratione animus movetur placide atque constanter, tum illud gaudium dicitur; cum autem inaniter et effuse animus exultat, tum illa laetitia gestiens vel nimia dici potest, quam ita definiunt: sine ratione animi elationem. Quoniamque, ut bona natura adpetimus, sic a malis natura declinamus, quae declinatio si cum ratione fiet, cautio appelletur, eaque intellegatur in solo esse sapiente; quae autem sine ratione et cum exanimatione humili atque fracta, nominetur metus; est igitur metus ratione aversa cautio. [14] Praesentis autem mali sapientis adfectio nulla est, stultorum aegritudo est, eaque adficiuntur in malis opinatis animosque demittunt et contrahunt rationi non obtemperantes. Itaque haec prima definitio est, ut aegritudo sit animi adversante ratione contractio. Sic quattuor

perturbationes sunt, tres constantiae, quoniam aegritudini nulla constantia opponitur. Sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione. Itaque eas definiunt pressius, ut intellegatur, non modo quam vitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate. Est ergo aegritudo opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur, laetitia opinio recens boni praesentis, in quo ecferri rectum esse videatur, metus opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur, libido opinio venturi boni, quod sit ex usu iam praesens esse atque adesse. [15] Sed quae iudicia quasque opiniones perturbationum esse dixi, non in eis perturbationes solum positas esse dicunt, verum illa etiam quae efficiuntur perturbationibus, ut aegritudo quasi morsum aliquem doloris efficiat, metus recessum quendam animi et fugam, laetitia profusam hilaritatem, libido effrenatam adpetentiam. Opinationem autem, quam in omnis definitiones superiores inclusimus, volunt esse inbecillam adsensionem. [16] Sed singulis perturbationibus partes eiusdem generis plures subiciuntur, ut aegritudini invidentia – utendum est enim docendi causa verbo minus usitato, quoniam invidia non in eo qui invidet solum dicitur, sed etiam in eo cui invidetur –, aemulatio, obtrectatio, misericordia, angor, luctus, maeror, aerumna, dolor, lamentatio, sollicitudo, molestia, adflictatio, desperatio, et si quae sunt de genere eodem. Sub metum autem subiecta sunt pigritia, pudor, terror, timor, pavor, exanimatio, conturbatio, formido, voluptati malevolentia laetans malo alieno, delectatio, iactatio et similia, lubidini ira, excandescentia, odium, inimicitia, discordia, indigentia, desiderium et cetera eius modi. [17] Haec autem definiunt hoc modo: invidentiam esse dicunt aegritudinem susceptam propter alterius res secundas, quae nihil noceant invidenti. (Nam si qui doleat eius rebus secundis a quo ipse laedatur, non recte dicatur invidere, ut si Hectori Agamemno; qui autem, cui alterius commoda nihil noceant, tamen eum doleat is frui, is invideat profecto.) Aemulatio autem dupliciter illa quidem dicitur, ut et in laude et in vitio nomen hoc sit; nam et imitatio virtutis aemulatio dicitur – sed ea nihil hoc loco utimur; est enim laudis –, et est aemulatio aegritudo, si eo quod concupierit alius potiatur, ipse careat. [18] Obtrectatio autem est, ea quam intellegi ζηλοτυπίαν volo, aegritudo ex eo, quod alter quoque potiatur eo quod ipse concupiverit. Misericordia est aegritudo ex miseria alterius iniuria laborantis (nemo enim parricidae aut proditoris supplicio commovetur); angor aegritudo premens, luctus aegritudo ex eius qui carus fuerit, interitu acerbo, maeror aegritudo flebilis, aerumna aegritudo laboriosa, dolor aegritudo crucians, lamentatio aegritudo cum eiulatu, sollicitudo aegritudo cum cogitatione, molestia aegritudo permanens, adflictatio aegritudo cum vexatione corporis, desperatio aegritudo sine ulla rerum expectatione meliorum. [19] Quae autem subiecta sunt sub metum, ea sic definiunt: pigritiam metum consequentis laboris, terrorem metum concutientem, ex quo fit ut pudorem rubor, terrorem pallor et tremor et dentium crepitus consequatur, timorem metum mali adpropinquantis, pavorem metum mentem loco moventem, ex quo illud Enni: "Tum pavor sapientiam omnem mi exanimato expectorat", Exanimationem metum subsequentem et quasi comitem pavoris, conturbationem metum excutientem cogitata, formidinem metum permanentem. [20] Voluptatis autem partes hoc modo describunt, ut malevolentia sit voluptas ex malo alterius sine emolumento suo, delectatio voluptas suavitate auditus animum deleniens; et qualis est haec aurium, tales sunt oculorum et tactionum et odorationum et saporum, quae sunt omnes unius generis ad perfundendum animum tamquam inliquefactae voluptates, Iactatio est voluptas gestiens et se efferens insolentius. [21] Quae autem libidini subiecta sunt, ea sic definiuntur, ut ira sit libido poeniendi eius qui videatur laesisse iniuria, excandescentia autem sit ira nascens et modo existens, quae θύμωσις Graece dicitur, odium ira inveterata, inimicitia ira ulciscendi tempus observans, discordia ira acerbior intimo animo et corde concepta, indigentia libido inexplebilis, desiderium libido eius, qui nondum adsit, videndi. Distinguunt illud etiam, ut



libido sit earum rerum, quae dicuntur, de quodam aut quibusdam, quae κατηγορήματα dialectici appellant, ut habere divitias, capere honores, indigentia rerum ipsarum sit, ut honorum, ut pecuniae. [22] Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam, quae est [a] tota mente a recta ratione defectio, sic aversa a praescriptione rationis, ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant. Quem ad modum igitur temperantia sedat adpetitiones et efficit, ut eae rectae rationi pareant, conservatque considerata iudicia mentis, sic huic inimica intemperantia omnem animi statum inflammat conturbat incitat, itaque et aegritudines et metus et reliquae perturbationes omnes gignuntur ex ea. [23] Quem ad modum, cum sanguis corruptus est aut pituita redundat aut bilis, in corpore morbi aegrotationesque nascuntur, sic pravarum opinionum conturbatio et ipsarum inter te repugnantia sanitate spoliat animum morbisque perturbat. Ex perturbationibus autem primum morbi conficiuntur, quae vocant illi νοσήματα, eaque quae sunt eis morbis contraria, quae habent ad res certas vitiosam offensionem atque fastidium, deinde aegrotationes, quae appellantur a Stoicis ἀρρωστήματα, isque item oppositae contrariae offensiones. Hoc loco nimium operae consumitur a Stoicis, maxime a Chrysippo, dum morbis corporum comparatur morborum animi similitudo; qua oratione praetermissa minime necessaria ea, quae rem continenti pertractemus. [24] Intellegatur igitur perturbationem iactantibus se opinionibus inconstanter et turbide in motu esse semper; cum autem hic fervor concitatioque animi inveteraverit et tamquam in venis medullisque insederit, tum existet et morbus et aegrotatio et offensiones eae, quae sunt eis morbis aegrotationibusque contrariae.

**2** participationibus R$^1$ : particionibus CVH **3** πατ OCK / a om. V$^1$ : add. C **9** aegritudinem K : corr. RH **11** inlecta ς : iniecta X **12** natura ς V : naturae X **15** appellemus W : appellamus X /iam V **16** adversante Po : a ratione adversa X **18** ita om. H **19** curatione K$^1$ **21** quoniam quae X **22** cum ante ratione del. Bentl. / appellatur K$^1$Vrecς **25** ea qua X : ea que M$^1$ **27** difinitio V **30** vitiose GKR / igitur Hς **31** aegritudo om G$^1$ : add. 1 et 2 **32** haec ferri VKc : efferri K$^2$ / videatur om. G$^1$ : add. G$^2$ in marg. **33** intollerabile V / lubido K : corr. G$^1$ **36** etiam ilia H **37** lubido Kx : libido R **38** effrenata X : corr. K$^2$Rc **39** in singulis G **40** dicendi V$^1$ **43** adflectatio K$^1$R$^1$ **44** examinatio GK$^1$ **45** voluptatis X : voluptati ς / laetari H **46** libidinis Vrec **49** quid K$^1$ **50** haectori X / ut … Agamemno om. H / comoda GRV$^1$ **51** frui is Rrec ς : frui se GR$^1$VK$^2$ : fuisse K$^1$ **53** et om. G **54** ea H **56** patricidae G$^1$V / subplicio **60** adflictio V **62** pudorem metum dedecoris add. Sey. **64** metumientem V : metu mentem GKRH / loquo K$^1$ / Ennius X : Enni VrecMς **65** expectorat om. H **67** describit K$^1$ **68** declaratio K$^1$ **73** peniendi V2 : puniendi Hvrec **74** desistens V3 **75** indigentia K1 **76** distingunt X **78** diligentia X : indigentia ςV$^3$ **79** et pecuniae H **80** a del. von Arnim **81** aperte scriptione V$^1$ **82** aeae K$^1$ / recte G$^1$VH **83** si V$^1$ **84-85** reliqu. conturbationes G$^1$ **88** conturbat V$^1$ **90** vitiosa offensione X : vitiosam offensionem ς **91** contraria V$^1$ **92** opere GKV **93** ratione V$^1$ **96** existit X : existet Kühn

Ha habido una importante cantidad de discusión erudita respecto de la fuentes griegas de Cicerón; Giusta sugirió que *TD* 4 se basa en la misma doxografía (probablemente un epitome en circulación en su época) que Cicerón utilizó para componer *De fin.* 3 (cf. Giusta 1964-1967: vol. I 45-50; vol. II 88-92). Más recientemente Fillion-Lahille intentó mostrar la dependencia que tiene Cicerón de Crisipo (cf. su 1984: 82-93; 112-115; si esto así, los compendios usados por Cicerón deben haber reproducido pasajes fundamentalmente pertenecientes a Crisipo). Algunas definiciones de pasiones (particularmente de las pasiones básicas o primarias; cf. la definición de "dolor") que Cicerón provee en este texto **25.8** parecen ser traducciones directas de las versiones griegas de tales definiciones (tal como las encontramos en nuestros textos **25.1** y **25.2**). Una discusión actualizada del problema de las fuentes de Cicerón se encuentra en Tieleman 2003, cap. 6.

**1-2** perturbationibus … definitionibus et partitionibus Se refiere a las pasiones que, como ha dicho antes (3.7), prefiere denominar "perturbaciones" (*perturbationes*) más que enfermedades (*morbi*: véase también **25.24** *infra*, y *Acad.* 1.38). Inwood tiene toda la razón en señalar que la interpretación de Cicerón no es afortunada, pues parece confundir el estado el alma que produce un πάθος con el πάθος mismo (Inwood 1985: 127-128). En las fuentes griegas nunca se dice que las pasiones son "perturbaciones", sino que éstas surgen como un resultado del "estado patológico" en el que se encuentra el agente. Para un

tratamiento iluminador de este aspecto de la cuestión cf. Donini 1995: 324-326.

**3-4** perturbatio sit, ... aversa a recta ratione contra naturam animi commotio En esta caracterización de pasión o emoción (*perturbatio* en la traducción ciceroniana del griego πάθος) Cicerón parece estar pensando en la tesis estoica, testimoniada aquí por nuestro texto **25.2**, de que la pasión es una "excitación" (πτοία). Sin embargo, la definición ciceroniana de *perturbatio* coincide mucho más con la definición habitual de πάθος como "movimiento del alma que es irracional y contrario a la naturaleza" (cf. texto **25.1**). Si ése es el caso, Cicerón parece estar traduciendo el griego κίνησις por *commotio* (véase también Sexto Empírico, *AM* 7.2). En cualquier caso, el aspecto relevante que capta Cicerón es que se trata de un movimiento que revela una cierta agitación o conmoción en quien se encuentra sumido en un estado emocional.

**4** perturbationem esse adpetitum vehementiorem Ésta es la traducción ciceroniana de ὁρμὴ πλεονάζουσα (cf. *supra* **25.1**).

**12** Natura enim omnes ea, quae bona videntur, secuntur fugiuntque contraria Para la inspiración socrático-platónica de esta frase cf. Platón, *Prot.* 358B6-D4: *Gor.* 468B7-C6; 499E8-9.

**14-15** adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus voluntatem Este pasaje indica que Cicerón es el responsable de interpretar βούλησις como "voluntad" (*i.e.* como una cierta facultad), aunque él mismo es consciente de que para los estoicos (como lo había sido para la tradición filosófica griega anterior), se trata más bien de un tipo de deseo (deseo racional, racionalizado o razonable. También Lactancio parece entender βούλησις como *voluntas*; cf. *infra* texto **25.15**). Es cierto que en algunos pasajes aristotélicos la palabra βούλησις tal vez podría interpretarse como "voluntad" (cf. *EN* 1136b7), pero en un sentido técnico estricto para Aristóteles βούλησις es un tipo peculiar de deseo ("deseo racional"; véase *DA* 414b2 y, especialmente, 432b5-6 y 433a26-27, donde queda claro que, cuando el deseo está asociado a la parte racional del alma, es βούλησις, en tanto que cuando lo está a la parte irracional es apetito (ἐπιθυμία), animosidad o arrebato (θυμός; cf. también *EE* 1223a26-27).

**21** sine ratione animi elationem Cicerón parece estar pensando en la definición de placer como "exaltación (o expansión: ἔπαρσις) irracional del alma. Cf. *supra* texto **25.1** y **25.2** (nota a las líneas 48-51).

**24** metus ratione aversa cautio Esta definición de miedo o temor (*metus*) es un poco confusa: en realidad, la precaución es el estado emocional positivo que es propio del sabio (cf. *infra* texto **25.23**), de modo que se trata de una emoción completamente racionalizada. Si esto es así, no puede haber una precaución que sea contraria a la razón. Es por eso que en su edición crítica de las *TD* Pohlenz anota: Cicero dicere debebat declinatio (Pohlenz 1918 *ad locum*).

**27** aegritudo sit animi adversante ratione contractio Cf. supra texto **25.1**.

**27-28** Sic quattuor perturbationes sunt, tres constantiae, quoniam aegritudini nulla constantia opponitur Las cuatro "perturbaciones" son las pasiones o estados empcionales básicos (placer, dolor, apetito y miedo); las tres "firmezas" (*constantiae*) son los tres estados emocionales correctos o positivos: alegría, deseo racional y precaución (cf. infra textos **25.23-25.25**).

**38-39** Opinationem ... inbecillam adsensionem Para la "opinión" como asentimiento débil cf. nuestro capítulo 6, texto **6.17**.

## 25.9 Galeno, *PHP* 254, 13-256, 14 (*SVF* 3.476)

δηλοῖ δὲ τοῦτο καὶ αὐτὸς ὁ Χρύσιππος ἐν τῇδε τῇ ῥήσει· "διὸ καὶ οὐκ ἄπο τρόπου λέγεται ὑπό τινων τὸ τῆς ψυχῆς πάθος εἶναι κίνησις παρὰ φύσιν, ὡς ἐπὶ φόβου ἔχει καὶ ἐπιθυμίας καὶ τῶν ὁμοίων. πᾶσαι γὰρ αἱ τοιαῦται κινήσεις τε καὶ καταστάσεις ἀπειθεῖς τε τῷ λόγῳ εἰσὶ καὶ ἀπεστραμμέναι· καθὸ καὶ ἀλόγως φαμὲν φέρεσθαι τοὺς τοιούτους οὐχ οἷον κακῶς ἐν τῷ διαλογίζεσθαι, ὡς ἄν τις εἴποι κατὰ τὸ ἔχειν ἐναντίως πρὸς τὸ εὐλόγως, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ λόγου ἀποστροφήν" ἐναργῶς ἐν τούτοις ὁ Χρύσιππος ἐνδείκνυται τὰ δύο σημαινόμενα τῆς ἄλογον φωνῆς, ἅπερ καὶ ὄντως ἐστὶ παρὰ τοῖς Ἕλλησι, τὸ μὲν ἕτερον ᾧ τὸ εὔλογον ἐναντίον ἐστί, τὸ δ' ἕτερον ᾧ μηδὲν μέτεστι λόγου. τὸ μὲν



οὖν ἀντικείμενον τῷ εὐλόγῳ ἁμάρτημά ἐστι καὶ κρίσις μοχθηρά· τὸ δ' ἕτερον, ὃ χωρὶς λόγου γίγνεται παντός, ἡ κατὰ τὸ πάθος ὁρμὴ καὶ κίνησις. εἰ δέ γε ἦν πλείω τὰ σημαινόμενα τοῦ ἄλογον ὀνόματος, οὐκ ἂν ὤκνησεν οὐδὲ περὶ ἐκείνων εἰπεῖν ἐπιδεικνὺς ὡς οὐδὲ καθ' ἓν αὐτῶν ἄλογον εἴρηται τὸ τῆς ψυχῆς πάθος, ἀλλὰ κατὰ μόνον ὅπερ αὐτὸς ὠνόμασε τὸ κατὰ τὴν ἀποστροφὴν τοῦ λόγου γινόμενον. ὅσα μὲν γάρ τις ἔκρινε κακῶς, οὐκ ἀπέστραπται τὸν λόγον, ἀλλ' ἔσφαλται κατ' αὐτόν· ὅσαι δ' ὁρμαὶ κατὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν ἀποτελοῦνται μὴ προσχρώμεναι λόγῳ, ταύτας ἀλόγους ὀνομάζει κατὰ τὸ ἕτερον τῶν σημαινομένων, ἐν ᾧ τὴν φωνὴν ἀποφάσκειν τε καὶ ἀναιρεῖν ἐλέγομεν τὸ σημαινόμενον τῆς μετ' αὐτὸ τεταγμένης. ἡ γὰρ ἀπειθὴς λόγῳ κίνησις ψυχῆς ἄλογός ἐστι κατὰ τοῦτο τὸ σημαινόμενον ἐν ᾧ τὸ μηδὲ ὅλως χρῆσθαι λόγῳ περιέχεται. ὡς εἴγε χρώμεθα λόγῳ καὶ κατ' αὐτήν, οὐκ ὀρθῶς ὁ Χρύσιππος εἶπεν ἔν τε τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν οὐχὶ 'διημαρτημένως φέρεται καὶ παριδών τι κατὰ τὸν λόγον,' ἀλλ' 'ἀπεστραμμένως τε καὶ ἀπειθῶς αὐτῷ' καὶ πάλιν ἐν τῷ θεραπευτικῷ τῶν παθῶν αὐτὰ δὴ ταῦτα τὰ μικρῷ πρόσθεν μοι παραγεγραμμένα διὰ τῆς ῥήσεως ἐν ᾗ τὸ μὲν ἐναντίως τῷ εὐλόγως λεγόμενον ἄλογον οὐκ ἔφασκεν ἐν τῷ τοῦ πάθους ὁρισμῷ σημαίνεσθαι, θάτερον δὲ τὸ ἀπειθές τε καὶ ἀπεστραμμένον τὸν λόγον. ἐπιφέρων γοῦν φησιν· 'οἶμαι καὶ ἀκρατεῖς αἱ τοιαῦται καταστάσεις εἰσίν, ὡς ἂν οὐ κρατούντων ἑαυτῶν, ἀλλ' ἐκφερομένων καθάπερ οἱ τῷ τόνῳ τρέχοντες προσεκφέρονται οὐ κρατοῦντες τῆς τοιαύτης κινήσεως. οἱ δὲ κατὰ τὸν λόγον κινούμενοι ὡς ἂν ἡγεμόνα καὶ τούτῳ οἰακίζοντες, κἂν ὁποιοσοῦν ᾖ, κρατοῦσιν ἤτοι ἀπαθεῖς εἰσι τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ τῶν κατ' αὐτὴν ὁρμῶ'. ἐνταῦθα γὰρ πάλιν τὸ "κἂν ὁποιοσοῦν ᾖ" προσκείμενον ἐπὶ τοῦ λόγου σαφῶς ἐνδείκνυται τὸν ἀπὸ τῶν ἁμαρτημάτων διορισμὸν τοῦ πάθους.

7 καθ' ὃ C **12** ἀλόγου H : corr. Kühn : ἄλογος Müller **14** ante λόγου add. τοῦ C **16** παντός] πάντως ὡς C **20** εἰρῆσθαι HC : corr. De Lacy **32** post οὐχὶ add. εἰ Müller **33** τι] τε H : corr. Chart. **36** εὐλόγω C **37** ἔπασχεν C **38** τῶν λόγων C **40-41** ἐκφερόμενον **44** ἤτοι ἀπαθεῖς εἰσι om. C / τοιαύτης om. C **46** κείμενον C

## 25.10 Galeno, *PHP* 240, 11-242, 11 (*SVF* 3.462; LS 65J)

καὶ γὰρ οὐ κατὰ ταῦτα μόνον αὐτὸς ἑαυτῷ διαφέρεται φανερῶς, ἀλλὰ κἀπειδὰν ὑπὲρ τῶν κατὰ τὸ πάθος ὁρισμῶν γράφων ἄλογόν τε καὶ παρὰ φύσιν κίνησιν ψυχῆς αὐτὸ φάσκῃ καὶ πλεονάζουσαν ὁρμήν, εἶτα τὸ μὲν ἄλογον ἐξηγούμενος τὸ χωρὶς λόγου τε καὶ κρίσεως εἰρῆσθαι φάσκῃ, τῆς δὲ πλεοναζούσης ὁρμῆς παράδειγμα τοὺς τρέχοντας σφοδρῶς παραλαμβάνῃ· ταυτὶ γὰρ ἀμφότερα μάχεται τῷ κρίσεις εἶναι τὰ πάθη. εἰσόμεθα δ' ἐναργέστερον αὐτὰς τὰς ῥήσεις αὐτοῦ παραγράψαντες ἔχει δ' ἡ μὲν ἑτέρα τόνδε τὸν τρόπον· 'δεῖ δὲ πρῶτον ἐντεθυμῆσθαι ὅτι τὸ λογικὸν ζῷον ἀκολουθητικὸν φύσει ἐστὶ

τῷ λόγῳ καὶ κατὰ τὸν λόγον ὡς ἂν ἡγεμόνα πρακτικόν. πολλάκις μέντοι καὶ ἄλλως φέρεται ἐπί τινα καὶ ἀπό τινων ἀπειθῶς τῷ λόγῳ ὠθούμενον ἐπὶ πλεῖον, καθ' ἣν φορὰν ἀμφότεροι ἔχουσιν οἱ ὅροι, τῆς παρὰ φύσιν κινήσεως ἀλόγως οὕτως γινομένης καὶ τοῦ ἐν ταῖς ὁρμαῖς πλεονασμοῦ.

τὸ γὰρ ἄλογον τουτὶ ληπτέον ἀπειθὲς λόγῳ καὶ ἀπεστραμμένον τὸν λόγον, καθ' ἣν φορὰν καὶ ἐν τῷ ἔθει τινάς φαμεν ὠθεῖσθαι καὶ ἀλόγως φέρεσθαι ἄνευ λόγου <καὶ> κρίσεως· <οὐ γὰρ> ὡς εἰ διημαρτημένως φέρεται καὶ παριδών τι κατὰ τὸν λόγον, ταῦτ' ἐπισημαινόμεθα, ἀλλὰ μάλιστα καθ' ἣν ὑπογράφει φοράν, οὐ πεφυκότος τοῦ λογικοῦ ζῴου κινεῖσθαι οὕτως κατὰ τὴν ψυχήν, ἀλλὰ κατὰ τὸν λόγον.' ἡ μὲν οὖν ἑτέρα τῶν τοῦ Χρυσίππου ῥήσεων ἐξηγουμένη τὸν πρότερον τῶν ὅρων τοῦ πάθους ἐνταυθοῖ τελευτᾷ. τὴν δ' ὑπόλοιπον ἐν ᾗ τὸν ἕτερον ὅρον ἐξηγεῖται γεγραμμένην ἐφεξῆς τῇδε κατὰ τὸ πρῶτον σύγγραμμα περὶ παθῶν ἤδη σοι παραθήσομαι· "κατὰ τοῦτο δὲ καὶ ὁ πλεονασμὸς τῆς ὁρμῆς εἴρηται, διὰ τὸ τὴν καθ' αὑτοὺς καὶ φυσικὴν τῶν ὁρμῶν συμμετρίαν ὑπερβαίνειν. γένοιτο δ' ἂν τὸ λεγόμενον διὰ τούτων γνωριμώτερον, οἷον ἐπὶ τοῦ πορεύεσθαι καθ' ὁρμὴν οὐ πλεονάζει ἡ τῶν σκελῶν κίνησις ἀλλὰ συναπαρτίζει τι τῇ ὁρμῇ ὥστε καὶ στῆναι, ὅταν ἐθέλῃ, καὶ μεταβάλλειν. ἐπὶ δὲ τῶν τρεχόντων καθ' ὁρμὴν οὐκέτι τοιοῦτον γίνεται, ἀλλὰ πλεονάζει παρὰ τὴν ὁρμὴν ἡ τῶν σκελῶν κίνησις ὥστε ἐκφέρεσθαι καὶ μὴ μεταβάλλειν εὐπειθῶς οὕτως εὐθὺς ἐναρξαμένων. αἷς οἶμαί τι παραπλήσιον καὶ ἐπὶ τῶν ὁρμῶν γίνεσθαι διὰ τὸ τὴν κατὰ λόγον ὑπερβαίνειν συμμετρίαν, ὥσθ' ὅταν ὁρμᾷ μὴ εὐπειθῶς ἔχειν πρὸς αὐτόν, ἐπὶ μὲν τοῦ δρόμου τοῦ πλεονασμοῦ λεγομένου παρὰ τὴν ὁρμήν, ἐπὶ δὲ τῆς ὁρμῆς παρὰ τὸν λόγον. συμμετρία γάρ ἐστι φυσικῆς ὁρμῆς ἡ κατὰ τὸν λόγον καὶ ἕως τοσούτου, [καὶ] ἕως αὐτὸς ἀξιοῖ.

διὸ δὴ καὶ τῆς ὑπερβάσεως κατὰ τοῦτο καὶ οὕτως γινομένης πλεονάζουσά τε ὁρμὴ λέγεται εἶναι καὶ παρὰ φύσιν καὶ ἄλογος κίνησις ψυχῆς."

**1** οὐ κατὰ] οὐκ αὐτὰ H : corr. Corn. : οὐκ κατὰ αὐτὰ Müller **6** φάσκει H : corr. Müller **7** παραλαμβανει H : corr. Müller **19** τινα Müller **20** <καὶ> add. Petersen / ὡς εἰ H : οὐ γὰρ suppl. De Lacy : καὶ ουχὶ εἰ Müller : καὶ γὰρ ουχὶ εἰ Pohlenz **22** post λόγον add. ἀλλὰ ἀπεστραμμένως τε καὶ ἀπειθῶς αὐτῷ Müller / ἀλλὰ] ἄλογα Diels / ὑπογράφομεν Müller **33** τῆς ὁρμῆς H : corr. Müller **37** ἐναρξαμένων ex -μένως corr. H **43** ante ἕως del. καὶ Müller

**25.11 Galeno, *PHP* 260, 10-262, 28 (*SVF* 3.476, 479)**

καὶ γὰρ καὶ χωρὶς λόγου παντὸς

γίγνεσθαί φησιν τὰ πάθη καὶ αὖθις τῆς λογικῆς εἶναι δυνάμεως μόνης, ὥστε διὰ τοῦτο μηδὲ ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις συνίστασθαι, καὶ χωρὶς κρίσεως γίνεσθαι καὶ αὖθις κρίσεις εἶναι. ἐμπίπτει δέ ποτε καὶ εἰς τὸ φάσκειν εἰκῇ γίνεσθαι τὰς κατὰ τὰ πάθη κινήσεις, ὅπερ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἀναιτίως, εἴ τις ἀκριβῶς ἐξετάζοι τὸ ῥῆμα. αἷς γοῦν ὀλίγον ἔμ-



προσθεν γέγραφα ῥήσεσιν ἐφεξῆς φησιν 'οἰκείως δὲ τῷ τῶν παθῶν γένει ἀποδίδοται καὶ ἡ πτοία κατὰ τὸ ἐνσεσοβημένον τοῦτο καὶ φερόμενον εἰκῇ'. ἀλλ' εἰ μὲν τὸ ἀναιτίως <τὸ> εἰκῇ λέγεις, ὦ Χρύσιππε, καὶ σεαυτῷ μάχῃ καὶ Ἀριστοτέλει καὶ Πλάτωνι καὶ ταῖς ἁπάντων ἀνθρώπων ἐννοίαις καὶ πολὺ πρότερον αὐτῇ τῶν πραγμάτων τῇ φύσει μηδενὸς ἀναιτίως γίνεσθαι δυναμένου· εἰ δὲ τὸ χωρὶς λόγου σημαίνει σοι τὸ εἰκῇ, τὸ μὲν ἄλογον οὕτω γε μετειλημμένον ἂν εἴη, τὸ δ' ἐξ ἀρχῆς ζητούμενον ἔτι μένει· τὴν παράλογον ταύτην κίνησιν, τὴν ὑπὸ λόγου μὲν μὴ γινομένην, ὑπ' αἰτίας δέ τινος γινομένην, ἐρωτῶμέν σε, τίς ἐδημιούργησεν αἰτία; ἡμεῖς μὲν γάρ φαμεν ἐνίοτε μὲν τὴν θυμοειδῆ δύναμιν, ἐνίοτε δὲ τὴν ἐπιθυμητικήν· σὺ δὲ οὔτε ταῦτα ὁμολογεῖς οὔτε τὴν λογικὴν εἰπεῖν τολμᾷς, ἀλλ' εἰκῇ γίνεσθαι φήσας ἀπηλλάχθαι νομίζεις τοῦ ζητήματος, οὐκ εἰδὼς ὅτι πᾶν ὅ τί περ ἂν εἰκῇ καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου γίνεσθαι λέγηται κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἡμᾶς γνῶσιν οὕτω προσαγορεύεται, ταῖς δ' ἀληθείαις οὐδὲν αὐτῶν οὕτω γίγνεται, καθάπερ καὶ ὁ θειότατος Ἱπποκράτη 'ἡμῖν μὲν αὐτόματον, αἰτίᾳ δ' οὐκ αὐτόματον' οὕτω δὲ καὶ τὸ πλεονάζουσαν ὁρμὴν εἶναι τὸ πάθος ἐξηγούμενος ὁ Χρύσιππος ἔν τε τῷ περὶ παθῶν ἠθικῷ κἀν τῷ πρώτῳ τῶν λογικῶν ὑπὲρ τὴν τοῦ λόγου συμμετρίαν γίνεσθαί φησιν τὴν ὑπερβολὴν τῆς κινήσεως, οὐ μὴν τήν γ' αἰτίαν αὐτῆς προστίθησιν. ἐχρῆν δέ γε κἀνταῦθα μὴ περιπλέκειν καὶ ταράττειν τὸν λόγον εἰς περιττὸν ἐκτείνοντα μῆκος, ἀλλὰ τοῦ πλεονάζεσθαι τὴν ὁρμὴν εἰπόντα τὴν αἰτίαν ἀπηλλάχθαι. ὡς γὰρ ἐπὶ τῶν εἰς τὸ κάταντες θεόντων ἅμα τῇ βουλήσει τὸ βάρος τοῦ σώματος αἴτιον ὑπάρχει τῆς κινήσεως, οὕτως ἐν τοῖς τῆς ψυχῆς πάθεσιν ὅ τί ποτ' ἄλλο τῇ λογικῇ δυνάμει προσιὸν αἴτιον γίνεται τῆς ἀμέτρου καὶ ὡς αὐτὸς εἴωθεν ὀνομάζειν ἐκφόρου κινήσεως, ἐχρῆν αὐτὸν διελθεῖν. ἡ δ' οὖν ῥῆσις ἡ κατὰ τὸ θεραπευτικὸν τῶν παθῶν βιβλίον ὧδ' ἔχει.

'οἰκείως δὲ καὶ ὁρμὴ πλεονάζουσα λέγεται εἶναι τὸ πάθος, ὡς ἄν τις ἐπὶ τῶν ἐκφερομένων κινήσεων πλεονάζουσαν κίνησιν εἴποι, τοῦ πλεονασμοῦ ἐν αὐτῇ γινομένου κατὰ τὴν τοῦ λόγου ἀποστροφήν, καὶ τὸ ἄνευ τοῦ πλεονασμοῦ τούτου σωστικόν. ὑπερβαίνουσα γὰρ τὸν λόγον ἡ ὁρμὴ καὶ παρὰ τοῦτον ἀθρόως φερομένη οἰκείως τ' ἂν πλεονάζειν ῥηθείη καὶ κατὰ τοῦτο παρὰ φύσιν γίγνεσθαι καὶ εἶναι ἄλογος, ὡς ὑπογράφομεν'. 'ὑπερβαίνουσα', φησί, 'τὸν λόγον ἡ ὁρμὴ καὶ παρὰ τοῦτον ἀθρόως φερομένη'. τὴν κατὰ τὸ πάθος ἔκφορον ἀπεργάζεται κίνησιν. οὔκουν ὁ λόγος αἴτιος ὦ Χρύσιππε τῆς ἐκφόρου τε καὶ ἀμέτρου κινήσεως. αὐτὸς γὰρ ὁμολογεῖς αὐτὴν γίνεσθαι παρὰ τὸν λόγον· οὐκ ἐγχωρεῖ δ' ἅμα τε παρὰ τὸν λόγον γίνεσθαί τι καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου· πάντως δ' ὑπό τινος αἰτίας· οὐκ ἔστι δ' ἐκείνη λογική· ἄλογος ἄρα τις ἡ τὸ πάθος ἐργαζομένη δύναμις. καὶ 'τάδ' οὐχ ὑπ' ἄλλων, ἀλλὰ τοῖς αὑτῶν πτεροῖς ἁλισκό-

μεσθα'. καίτοι γ' ἐνὸν ἡμῖν λέγειν, ὦ γενναιότατε Χρύσιππε, δυοῖν θάτερον, ἢ ὡς οὐδὲν διαφέρει πάθος ἁμαρτήματος ἢ ὡς ἐπιγίνεται τοῖς ἁμαρτήμασι τὰ πάθη· τούτων γὰρ ὁποτερονοῦν εἰπόντες οὐκ ἂν ἠναγκαζόμεθα τὴν αἰτίαν ἀποκρίνεσθαι τῆς παρὰ τὸν λόγον ἀμέτρου κινήσεως. ἀλλὰ τούτων μὲν οὐδέτερον ὑπέμεινας εἰπεῖν αἰδούμενος ἐναντία λέγειν τοῖς ἐναργῶς φαινομένοις, αὐτὸς δὲ πρὸς αὐτὸν ἐναντιολογούμενος οὐκ αἰσθάνῃ παρὰ τὸν λόγον γίνεσθαι φάσκων τινὰς κινήσεις καὶ ἀπεστράφθαι τὸν λόγον καὶ ἀφηνιάζειν αὐτὸν κἄπειτα μικρὸν ὕστερον τὰς αὐτὰς ταύτας ὑπὸ λογικῆς γίνεσθαι δυνάμεως φάσκων.

**8** γέγραφε M Ald. : corr. Müller / εἰκείως Ald. **10-11** ἀλλ' ...εἰκῇ om. M **10** ἀναιτίως] ἐναντίας Ald. : corr. Corn. / <τὸ> add. Kühn **12** ἐννοίας ex ἐνοίας corr. M **16** παράλογον] γὰρ ἄλογον Petersen **17** ὑπὸ λόγου μὲν τὴν M : ὑπὸ λόγου μὲν Ald. : corr. Einarson **17-18** ὑπ' αἰτίας ... γινομένην om. M **18** αἰτία ex αἰτία corr. M **26** αὐτόματοι ... αὐτόματοι Müller/ αἰτίῃ Müller : ἑτεῇ Bywater **28** κἀν] κἂν Ald. **38** χρῆσις M : corr. $R^2$ Ald. **44** ante καὶ add. ὡς von Arnim **45** παρὰ] περὶ M **56** τάδ'] τάχ' M Ald. : corr. Cobet **56-57** ἁλισκόμεθα M Ald. : corr. Cobet **57** λέγειν ex λέγει corr. $M^2$ **58** διαφέροι M Ald. corr. Chart. **60** ἂν om. Kühn / ἀναγκαζόμεθα Ald. / post αἰτίαν add. οὐκ Ald. **63** αὐτὸν] αὑτὸν M

**26** ἡμῖν μὲν αὐτόματον, αἰτίᾳ δ' οὐκ αὐτόματον Esta caracterización de lo espontáneo (αὐτόματον) no se encuentra así en ningún tratado hipocrático. Que lo espontáneo o azarozo es algo no evidente al conocimiento humano es un punto de vista testimoniado por Aristóteles (cf. *Fís.* 196b5-7; aunque allí no se dice esto respecto de lo αὐτόματον, sino de la τύχη). Esta misma idea es atribuida a Anaxágoras y los estoicos (para Anaxágoras cf. A66, DK; para los estoicos cf. *SVF* 2.965-966; 971). Esta posición es severamente criticada por Alejandro, *Fat.* 174, 1 ss.; en su opinión, los estoicos estarían haciendo un uso impropio de la expresión "espontáneo" y "azar". Como señala Natali (1996: 239), Simplicio (en *SVF* 2.965) tiene la clara intención de reducir la explicación estoica a la posición que Aristóteles describe en el pasaje de la *Fís.* citado al comienzo de esta nota. Tal reducción probablemente tiene cierto sustento, toda vez que los estoicos niegan la existencia de movimientos incausados en el mundo (cf. *SVF* 2.912, 973).

**25.12 Séneca, *ir.* 1.3.2-8; 1.7.1-4; 1.8.1-7; 1.16, 1; 1.16, 7; 1.20.1-2; 2.1.3-4; 2.2.2-5; 2.4.1 (*SVF* 1.215)**

**1.3.2.** 'Vt scias', inquit, non esse iram poenae cupiditatem, infirmissimi saepe potentissimis irascuntur nec poenam concupiscunt quam non sperant.' Primum diximus cupiditatem esse poenae exigendae, non facultatem; concupiscunt autem homines et quae non possunt. Deinde nemo tam humilis est qui poenam uel summi hominis sperare non possit: ad nocendum <omnes> potentes sumus. **3.** Aristotelis finitio non multum a nostra abest; ait enim iram esse cupiditatem doloris reponendi. Quid inter nostram et hanc finitionem intersit, exequi longum est. Contra utramque dicitur feras irasci nec iniuria inritatas nec poenae dolorisue alieni causa; nam etiam si haec efficiunt, non haec petunt. **4.** Sed dicendum est feras ira carere et omnia praeter hominem; nam cum sit inimica rationi, nusquam tamen nascitur nisi ubi rationi locus est. Impetus habent ferae, rabiem feritatem incursum, iram quidem non magis quam luxuriam, et in quasdam uoluptates intemperantiores homine sunt. **5.** Non est quod credas illi qui dicit: non aper irasci meminit, non fidere cursu cerua nec armentis incurrere fortibus ursi. Irasci dicit incitari, inpingi; irasci quidem non magis sciunt quam ignoscere. **6.** Muta animalia humanis adfectibus carent, habent autem similes illis quosdam inpulsus; alioqui, si amor in illis esset et odium, esset amicitia et simultas, dissensio et concordia; quorum aliqua in illis quoque extant uestigia, ceterum humanorum pectorum propria bona malaque sunt. **7.** Nulli nisi homini concessa prudentia est, prouidentia diligentia cogitatio, nec tantum uirtutibus humanis animalia sed etiam uitiis prohibita sunt. Tota illorum ut extra ita intra forma



humanae dissimilis est; regium est illud et principale aliter ductum. Vt uox est quidem, sed non explanabilis et perturbata et uerborum inefficax, ut lingua, sed deuincta nec in motus uarios soluta, ita ipsum principale parum subtile, parum exactum. Capit ergo uisus speciesque rerum quibus ad impetus euocetur, sed turbidas et confusas. **8.** Ex eo procursus illorum tumultusque uehementes sunt, metus autem sollicitudinesque et tristitia et ira non sunt, sed his quaedam similia; ideo cito cadunt et mutantur in contrarium et, cum acerrime saeuierunt expaueruntque, pascuntur, et ex fremitu discursuque uesano statim quies soporque sequitur. [...] **1.7.1.** Numquid, quamuis non sit naturalis ira, adsumenda est, quia utilis saepe fuit? Extollit animos et incitat, nec quicquam sine illa magnificum in bello fortitudo gerit, nisi hinc flamma subdita est et hic stimulus peragitauit misitque in pericula audaces. Optimum itaque quidam putant temperare iram, non tollere, eoque detracto quod exundat ad salutarem modum cogere, id uero retinere sine quo languebit actio et uis ac uigor animi resoluetur. **2.** Primum facilius est excludere perniciosa quam regere et non admittere quam admissa moderari; nam cum se in possessione posuerunt, potentiora rectore sunt nec recidi se minuiue patiuntur. **3.** Deinde ratio ipsa, cui freni traduntur, tam diu potens est quam diu diducta est ab adfectibus; si miscuit se illis et inquinauit, non potest continere quos summouere potuisset. Commota enim semel et excussa mens ei seruit quo inpellitur. **4.** Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt, ulteriora nos ui sua rapiunt nec regressum relinquunt. Vt in praeceps datis corporibus nullum sui arbitrium est nec resistere morariue deiecta potuerunt, sed consilium omne et paenitentiam inreuocabilis praecipitatio abscidit et non licet eo non peruenire quo non ire licuisset, ita animus, si in iram amorem aliosque se proiecit adfectus, non permittitur reprimere impetum; rapiat illum oportet et ad imum agat pondus suum et uitiorum natura procliuis. **1.8.1** Optimum est primum inritamentum irae protinus spernere ipsisque repugnare seminibus et dare operam ne incidamus in iram. Nam si coepit ferre transuersos, difficilis ad salutem recursus est, quoniam nihil rationis est ubi semel adfectus inductus est iusque illi aliquod uoluntate nostra datum est: faciet de cetero quantum uolet, non quantum permiseris. **2.** In primis, inquam, finibus hostis arcendus est; nam cum intrauit et portis se intulit, modum a captiuis non accipit. Neque enim sepositus est animus et extrinsecus speculatur adfectus, ut illos non patiatur ultra quam oportet procedere, sed in adfectum ipse mutatur ideoque non potest utilem illam uim et salutarem proditam iam infirmatamque reuocare. **3.** Non enim, ut dixi, separatas ista sedes suas diductasque habent, sed adfectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est. Quomodo ergo ratio occupata et oppressa uitiis resurget, quae irae cessit? aut quemadmodum ex confusione se liberabit in qua peiorum mixtura praeualuit? **4.** 'Sed quidam' inquit 'in ira se continent.' Vtrum ergo ita ut nihil faciant eorum quae ira dictat an ut aliquid? Si nihil faciunt, apparet non esse ad actiones rerum necessariam iram, quam uos, quasi fortius aliquid ratione haberet, aduocabatis. **5.** Denique interrogo: ualentior est quam ratio an infirmior? Si ualentior, quomodo illi modum ratio poterit inponere, cum parere nisi inbecilliora non soleant? Si infirmior est, sine hac per se ad rerum effectus sufficit ratio nec desiderat inbecillioris auxilium. **6.** 'At irati quidam constant sibi et se continent.' Quando? cum iam ira euanescit et sua sponte decedit, non cum in ipso feruore est; tunc enim potentior est. **7.** 'Quid ergo? non aliquando in ira quoque et dimittunt incolumes intactosque quos oderunt et a nocendo abstinent?' Faciunt: quando? cum adfectus repercussit adfectum et aut metus aut cupiditas aliquid inpetrauit. Non rationis tunc beneficio quieuit, sed adfectuum infida et mala pace. [...] **1.16. 1.** Ergo ad coercitionem errantium sceleratorumque irato castigatore non opus est; nam cum ira delictum animi sit, non oportet peccata corrigere peccantem. 'Quid ergo? non irascar latroni? Quid ergo? non irascar uenefico?' Non; neque enim mihi irascor, cum sanguinem mitto. Omne poenae genus remedi loco admoueo. [...] **7.** 'Quid ergo? non, cum

eiusmodi aliquid sapiens habebit in manibus, tangetur animus eius eritque solito commotior?' Fateor: sentiet leuem quendam tenuemque motum; nam, ut dicit Zenon, in sapientis quoque animo, etiam cum uulnus sanatum est, cicatrix manet. Sentiet itaque suspiciones quasdam et umbras adfectuum, ipsis quidem carebit. [...] **1.20.1** Ne illud quidem iudicandum est, aliquid iram ad magnitudinem animi conferre. Non est enim illa magnitudo: tumor est; nec corporibus copia uitiosi umoris intentis morbus incrementum est sed pestilens abundantia. **2.** Omnes quos uecors animus supra cogitationes extollit humanas altum quiddam et sublime spirare se credunt; ceterum nil solidi subest, sed in ruinam prona sunt quae sine fundamentis creuere. Non habet ira cui insistat; non ex firmo mansuroque oritur, sed uentosa et inanis est, tantumque abest a magnitudine animi quantum a fortitudine audacia, a fiducia insolentia, ab austeritate tristitia, a seueritate crudelitas. [...] **2.1.3.** Iram quin species oblata iniuriae moueat non est dubium; sed utrum speciem ipsam statim sequatur et non accedente animo excurrat, an illo adsentiente moueatur quaerimus. **4.** Nobis placet nihil illam per se audere sed animo adprobante; nam speciem capere acceptae iniuriae et ultionem eius concupiscere et utrumque coniungere, nec laedi se debuisse et uindicari debere, non est eius impetus qui sine uoluntate nostra concitatur. Ille simplex est, hic compositus et plura continens: intellexit aliquid, indignatus est, damnauit, ulciscitur: haec non possunt fieri, nisi animus eis quibus tangebatur adsensus est. [...] **2.2.2** Ira praeceptis fugatur; est enim uoluntarium animi uitium, non ex his quae condicione quadam humanae sortis eueniunt ideoque etiam sapientissimis accidunt, inter quae et primus ille ictus animi ponendus est qui nos post opinionem iniuriae mouet. **3.** Hic subit etiam inter ludicra scaenae spectacula et lectiones rerum uetustarum. Saepe Clodio Ciceronem expellenti et Antonio occidenti uidemur irasci. Quis non contra Mari arma, contra Sullae proscriptionem concitatur? Quis non Theodoto et Achillae et ipsi puero non puerile auso facinus infestus est? **4.** Cantus nos nonnumquam et citata modulatio instigat Martiusque ille tubarum sonus; mouet mentes et atrox pictura et iustissimorum suppliciorum tristis aspectus; **5.** inde est quod adridemus ridentibus et contristat nos turba maerentium et efferuescimus ad aliena certamina. Quae non sunt irae, non magis quam tristitia est quae ad conspectum mimici naufragii contrahit frontem, non magis quam timor qui Hannibale post Cannas moenia circumsidente lectorum percurrit animos, sed omnia ista motus sunt animorum moueri nolentium, nec adfectus sed principia proludentia adfectibus. [...] **2.4.1.** Et ut scias quemadmodum incipiant adfectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non uoluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio; alter cum uoluntate non contumaci, tamquam oporteat me uindicari cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit; tertius motus est iam inpotens, qui non si oportet ulcisci uult sed utique, qui rationem euicit. **2.** Primum illum animi ictum effugere ratione non possumus, sicut ne illa quidem quae diximus accidere corporibus, ne nos oscitatio aliena sollicitet, ne oculi ad intentationem subitam digitorum comprimantur: ista non potest ratio uincere, consuetudo fortasse et adsidua obseruatio extenuat. Alter ille motus, qui iudicio nascitur, iudicio tollitur.

**5** omnes vel homnes $A^1$ : corr. $A^5$ / finito A : deffinitio P **11** uoluptates L dett. : uoluntates AP **12** homine L dett. : homines AP **14** multa AP [punctis corr. A] **20** regium L dett. : regum $AP^1$ / ut ante uox in rasura $A^3$ **24** illorum dett. : illarum APL **26** uaesano A1 : corr. $A^6$ in marg. **34** rectore dett. : rectores A **36-37** eis eruit A1 : ei seruit $A^5$ et cett. codd. eo ruit : ruit Winhaus **40** non rellicuisset *in* non ire relicuisset corr. $A^1$ **53** se liberabit P uulgo : seliberabit A **67** uenefic*o (i erasa) A **68** remedii A **74** uitiosium oris $A^1$ : corr. $A^3$ in uitiosi humoris **81** ira in rasura $A^1$ **:** ipsam A : ipsa Gertz **84** nec ledi se $A^5$ in rasura : $A^1$ habuisse uidetur necledisse ut L et alii dett. **88** et iam A **91** clodio ciceronem expellenti LP uulgo : claudio ciceron* expellenti $A^5$ : in marg. $A^6$ ciceronem **94** in*stigat A / post sonus interpunctionem add. Madvig **95** id est quod AP : inde est quod L uulgo **102** oporteat LP uulgo : oportet A **106** intentationem subitam L uulgo : inpotentationem [imp- P] subita AP



**5-6** Aristotelis finitio ... iram esse cupiditatem doloris reponendi Cf. Aristóteles, *DA* 403a30-31: la ira "es un deseo de devolver dolor por dolor" (ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως). Esta es la definición "dialéctica" de ira (si es un deseo, puede entenderse como una actitud proposicional); Aristóteles también proporciona una definición "física" ("la ebullición de la sangre o de lo caliente en torno del corazón"; *DA* 403a31-b1), lo cual explica por qué la ira (como estado afectivo) es un λόγος materializado o "enmateriado" (403a25: λόγος ἔνυλος): es un λόγος porque tiene contenido proposicional, y es materializado porque los deseos se dan en un cuerpo. Siendo esto así, Séneca únicamente debe estar pensando en la definición diálectica de ira que provee Aristóteles, la cual enfatiza (como la definición estoica: "apetito o deseo de venganza de quien ha sido injuriado indebidamente"; cf. texto **25.1**) que la ira es un apetito o deseo.

**12-13** non aper irasci meminit ... nec armentis incurrere fortibus ursi Cf. Ovidio, *Metamorfosis* 7.545-546.

**20** regium...et principale Se trata de lo conductor del alma, τὸ ἡγεμονικόν, (para lo cual cf. capítulo 13, textos **13.3**, **13.6** y Cicerón *ND* 2.29).

**30** Optimum itaque quidam putant temperare iram, non tollere Los peripatéticos creen que hay que moderar la ira (y, en general, las pasiones o estados emocionales), los estoicos que sencillamante hay que eliminarla.

## 25.13 Plutarco, *VM* 446F-447B (*SVF* 3.459; LS 65G)

ἔνιοι δέ φασιν οὐχ ἕτερον εἶναι τοῦ λόγου τὸ πάθος οὐδὲ δυεῖν διαφορὰν καὶ στάσιν, ἀλλ᾽ ἑνὸς λόγου τροπὴν ἐπ᾽ ἀμφότερα, λανθάνουσαν ἡμᾶς ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς, οὐ συνορῶντας ὅτι ταὐτόν ἐστι τῆς ψυχῆς ᾧ πέφυκεν ἐπιθυμεῖν καὶ μετανοεῖν, ὀργίζεσθαι καὶ δεδιέναι, φέρεσθαι πρὸς τὸ αἰσχρὸν ὑφ᾽ ἡδονῆς καὶ φερομένης πάλιν αὐτῆς ἐπιλαμβάνεσθαι· καὶ γὰρ ἐπιθυμίαν καὶ ὀργὴν καὶ φόβον καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα δόξας εἶναι καὶ κρίσεις πονηράς, οὐ περὶ ἕν τι γινομένας τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλ᾽ ὅλου τοῦ ἡγεμονικοῦ ῥοπὰς καὶ εἴξεις καὶ συγκαταθέσεις καὶ ὁρμὰς καὶ ὅλως ἐνεργείας τινὰς οὔσας ἐν ὀλίγῳ μεταπτωτάς, ὥσπερ αἱ τῶν παίδων ἐπιδρομαὶ τὸ ῥαγδαῖον καὶ τὸ σφοδρὸν ἐπισφαλὲς ὑπ᾽ ἀσθενείας καὶ ἀβέβαιον ἔχουσι.

4 συνορῶντας Iannotius : συνορῶντες codd.

Algunos intérpretes sospechan que no es del todo seguro que este pasaje de Plutarco refleje una doctrina genuinamente estoica. Aun cuando éste fuera el caso, podemos encontrar en otras fuentes la misma concepción atribuida a los estoicos. Véase, por ejemplo, Galeno (texto **25.20**), Epicteto (*Diss.* 1.28, 6-10), y Estobeo *Ecl.* 2.111, 20-21. En todos estos pasajes la debilidad del alma –propia del agente inmerso en un estado pasional– se describe en términos de "un alma vacilante" que pasa de un estado a otro sin tener una convicción segura de cuál es el curso de acción correcto.

## 25.14 Cicerón, *Acad.* 1.39 (LS 45A)

cumque eas perturbationes antiqui naturales esse dicerent et rationis expertes aliaque in parte animi cupiditatem alia rationem rollocarent, ne his quidem assentiebatur; nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi et omnium perturbationum matrem esse arbitrabatur immoderatam quandam intemperantiam.

2 in alia codd.: alia Plasberg

## 25.15 Lactancio, *Divinae Institutiones*, 6.14-15 (*SVF* 3.444)

Nam Stoici adfectus omnes quorum impulsu animus commouetur ex homine tollunt, cupiditatem laetitiam metum maestitiam, quorum duo priora ex bonis sint aut futuris aut praesentibus, posteriora ex malis. Eodem modo haec quattor morbos, ut dixi, uocant non tam natura insitos quam praua opinione susceptos et idcirco eos censent extirpari posse

radicitus, si bonorum malorumque opinio falsa tollatur. Si enim nihil censeat sapiens bonum, nihil malum, nec cupiditate ardescet nec laetitia gestiet nec metu terrebitur nec aegritudine contrahetur. Mox videbimus an efficiant quod uelint aut quid efficiant, interim propositum adrogans ac paene furios<or>um, qui se putent mederi et eniti posse contra uim rationemque naturae. Haec enim naturalia esse, non uoluntaria, omnium uiuentium ratio demonstrat, quae isdem omnibus quatitur adfectibus. Peripatetici ergo rectius, qui haec omnia detrahi negant posse, quia nobiscum simul nata sint, et conantur ostendere quam prouidenter et quam necessario deus siue natura – sic enim dicunt – his nos armarit adfectibus: quos tamen, quia uitiosi plerumque fiunt, si nimii sint, posse ab homine adhibito modo salubriter temperari, ut tantum homini quantum naturae satis est relinquatur. Non insipiens disputatio, si, ut dixi, non ad hanc uitam omnia referrentur. Stoici ergo furiosi, qui ea non temperant, sed abscidunt rebusque natura inistis castrare hominem quodammodo uolunt. Quod tale est, quale si uelint aut metum detrahere ceruis aut uenenum anguibus aut iram feris aut placiditatem pecudibus. Nam quae singula mutis animalibus data sunt, ea uero uniuersa homini simul. Quodsi, ut medici adfirmant, laetitiae adfectus in splene est, irae in felle, libidinis in iecore, timoris in corde, facilius est interficere animal ipsum quam ex corpore aliquid euellere: quod est animantis naturam uelle mutare. Sed homines prudentes non intellegunt, cum uitia ex homine tollunt, etiam uirtutem se tollere, cui soli locum faciunt. Nam si uirtus est in medio irae inpetu se ipsum cohibere ac reprimere, quod negare non possunt, caret ergo uirtute quisque ira caret. si uirtus est libidinem corporis continere, uirtute careat necesse est qui libidinem quam temperet non habet. Si uirtus est cupiditatem ab alieni adpetitione frenare, nullam certe uirtutem potest habere qui caret eo ad quod cohibendum uirtutis usus adhibetur. Ubi ergo uitia non sunt, ne uirtuti quidem locus est, sicut ne uictoriae quidem, ubi aduersarius nullus est. Ita fit ut bonum sine malo esse in hac uita non possit. adfectus igitur quasi ubertas est naturalis animorum. Nam sicut in sentes ager qui est natura fecundus exuberat, sic animus incultus uitiis sua sponte inualescentibus uelut spinis obducitur. Sed cum uerus cultor accesserit, statim cedentibus uitiis fruges uirtutis oriuntur. […] Videamus nunc idem illi, qui vitia penitus excidunt, quid effecerint. Quattuor illos affectus, quos ex opinione bonorum malorumque nasci putant, quibus evulsis sanandum esse animum sapientis existimant, quoniam intelligunt et natura insitos esse et sine his nihil moveri, nihil agi posse, alia quaedam in eorum locum vicemque supponunt. pro cupiditate substituunt voluntatem quasi vero non multo sit praestabilius, bonum cupere quam [malum] velle item pro laetitia gaudium, pro metu cautionem. At in illo quarto immutandi nominis eos ratio defecit. Itaque aegritudinem penitus, id est maestitiam doloremque animi sustulerunt. Quod fieri nequaquam potest. Quis enim possit non dolere, si patriam aut pestilentia exhauserit aut hostis euerterit aut tyrannus oppreserit ? potest aliquis non dolere, si sublata, uiderit libertatem, si proximos, si amicos, si bonos uiros aut exterminatos aut crudelissime trucidatos ? nisi cuius mens ita obstipuerit, ut site sensus omnis ereptus. Quare aut omnia tollere debuerunt, aut implenda fuerat curta haec et debilis disputatio; id est, etiam pro aegritudine aliquid reponendum, quoniam, superioribus ita ordinatis, hoc consequens erat. Ut enim praesentibus laetamur bonis: sic malis angimur, ac dolemus. Si ergo laetitiae, quoniam uitiosam putabant, nomen aliud indiderunt: sic aegritudini, quoniam et ipsam uitiosam putabant, aliud uocabulum tribui congruebat. Unde apparet non illis rem defuisse, sed uerbum; cuius indigentia eum totum affectum, qui est uel maximus, contra quam natura pateretur, auferre uoluerunt. Nam illas nominum commutationes poteram coarguere pluribus, et ostendere, aut sermonis ornandi, augendaeque copiae gratia, multa nomina iisdem rebus imposita, aut certe non multum inter se illa distare. Nam et cupiditas a uoluntate incipit; et cautio a metu oritur; et laetitia nihil aliud est, quam professum gaudium. Sed putemus, ut ipsi uolunt, esse diuersa. Nempe igitur cupiditatem esse dicent, perseuerantem ac perpetuam uoluntatem; laetitiam uero, insolenter se efferens gaudium; metum autem, nimiam et excedentem modum cautionem. Ita fit, ut ea, quae tollenda esse censent, non tollant, sed temperent; siquidem nomina tantummodo immutant, res ipsae manent. Eo igitur imprudentes reuoluuntur, quo Peripatetici ratione perueniunt; ut uitia, quoniam tolli non possunt, medie temperanda sint. Ergo errant, quia non efficiunt, quod uolunt, et longo asperoque circuitu in eamdem uiam redeunt.



**1** adfectum P$^1$ : corr. P$^3$ / impulsus H **2** sunt B : corr. P **3** morbor V **3-4** uocam notam H : uocantiam P$^1$ **4** naturam P **6** gesti B$^1$ : gestit B$^2$ : gestiet B$^3$ / terretur B **7** uidemus B$^1$ : corr. B$^2$ **8** agitans R : adrogans B / poene B$^1$ : corr. B$^3$ /furios<or>um Schoellius : furiosum C / putet B **10** qui om. H **11** nati R : nata H2 /sunt B **12** dominus B$^1$ : corr. B$^3$ **13** nimis B$^1$ : corr. B$^3$ / sunt B$^1$ : corr. B$^3$ **14** athibitio BR / natura B : creaturae R **15** relinquantur H / referentur B$^1$ : referrentur P **16** temperent R / abscindunt B$^1$ /rebus quatura R **17** quodadmodo B$^1$ **18** sanguinibus B$^3$ : angibus P$^1$ : corr. P$^2$ / qua P **18** multis P$^1$ **20** liuidinis B$^1$ : corr. B$^2$ / timore V **21** est post quod om. R **22** cum uitia] cum prudentia R **23** setollere B$^3$ : extollere P : setonore B$^1$ / impetus R / se ipsum] se su B$^1$ : seip sû corr. B$^3$ **26** temperat V : temperet B **27** athibetur BR **29** in hac uita om. R / igitur om. P **32** orientur RH **33** penetus R$^1$ / abscindunt B **34** sapientes B$^3$ **35** iis R : his cett. codd. / mereri R **36** alii B / pro] ut pro B / subtituant B$^2$ **37** [malum] del. Betuleius **39** defecit BP$^1$ : deficit cett. codd. **40** nequamquam V **41** hostes B$^1$ : corr. B$^2$ / aliqui B **42** bonos uiros] uicinos B **44** fuerit B$^1$ / cur ita V : curta B / ita est] idem P **46** tangimur B / dolemur PV / si] sicut Heumannus **48** concruebat B$^1$ : corr. B$^3$ : conguebant H **49** indigent R : indigentia P / motum H **52** inposita edicere B / aut] aut nihil aut codd. **54** dicunt H **55** perpetuâ B / uoro R **56** animam B$^1$ : nimiam B$^3$ / cautiorem B$^2$ **56-57** esse consent] essent R **57** nominatâ tummodo H **58** maneant B / reuolbuntur B$^1$ : corr. B$^3$

## 25.16 Plutarco, *VM* 443C

Διὸ καὶ καλῶς ὠνόμασται τὸ ἦθος. ἔστι μὲν γάρ, ὡς τύπῳ εἰπεῖν, ποιότης τοῦ ἀλόγου τὸ ἦθος, ὠνόμασται δ' ὅτι τὴν ποιότητα ταύτην καὶ τὴν διαφορὰν ἔθει λαμβάνει τὸ ἄλογον ὑπὸ τοῦ λόγου πλαττόμενον, οὐ βουλομένου τὸ πάθος ἐξαιρεῖν παντάπασιν (οὔτε γὰρ δυνατὸν οὔτ' ἄμεινον), ἀλλ' ὅρον τινὰ καὶ τάξιν ἐπιτιθέντος αὐτῷ καὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετάς, οὐκ ἀπαθείας οὔσας ἀλλὰ συμμετρίας παθῶν καὶ μεσότητας, ἐμποιοῦντος·

**2** ποιότης τοῦ ἀλόγου τὸ ἦθος Ésta es la definición aristotélica de "carácter": "el carácter (ἦθος) es una cualidad de lo irracional del alma, pero capaz de seguir la razón (λόγος) según una determinación racional prescriptiva (κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον)" (*EE* 1220b5-6).

**6-7** οὐκ ἀπαθείας ... συμμετρίας παθῶν καὶ μεσότητας, ἐμποιοῦντος· Esta última frase es claramente polémica en contra de los estoicos y sigue la recomendación aristotélica de modelar el carácter y de prepararlo o "cultivarlo" por medio de hábitos adecuados, de modo que uno "modere" sus pasiones o estados afectivos y sea capaz de "disfrutar y odiar de una manera adecuada" (cf. Aristóteles, *EN* 1179b24-32; véase también *EN* 1103a17 y el extracto de ética peripatética citado por Estobeo, *Ecl.* 2.117, 2-7).

## 25.17 Séneca, *Ep.* 116.1-8 (*SVF* 66C)

[1] Utrum satius sit modicos habere adfectus an nullos saepe quaesitum est. Nostri illos expellunt, Peripatetici temperant. Ego non video quomodo salubris esse aut utilis possit ulla mediocritas morbi. Noli timere: nihil eorum quae tibi non vis negari eripio. Facilem me indulgentemque praebebo rebus ad quas tendis et quas aut necessarias vitae aut utiles aut iucundas putas: detraham vitium. Nam cum tibi cupere interdixero, velle permittam, ut eadem illa intrepidus facias, ut certiore consilio, ut voluptates ipsas magis sentias: quidni ad te magis perventurae sint si illis imperabis quam si servies? [2] 'Sed naturale est' inquis 'ut desiderio amici torquear: da ius lacrimis tam iuste cadentibus. Naturale est opinionibus hominum tangi et adversis contristari: quare mihi non permittas hunc tam honestum malae

opinionis metum?' Nullum est vitium sine patrocinio; nulli non initium verecundum est et exorabile, sed ab hoc latius funditur. Non obtinebis ut desinat si incipere permiseris. [3] Inbecillus est primo omnis adfectus; deinde ipse se concitat et vires dum procedit parat: excluditur facilius quam expellitur. Quis negat omnis adfectus a quodam quasi naturali fluere principio? Curam nobis nostri natura mandavit, sed huic ubi nimium indulseris, vitium est. Voluptatem natura necessariis rebus admiscuit, non ut illam peteremus, sed ut ea sine quibus non possumus vivere gratiora nobis illius faceret accessio: suo veniat iure, luxuria est. Ergo intrantibus resistamus, quia facilius, ut dixi, non recipiuntur quam exeunt. [4] 'Aliquatenus' inquis 'dolere, aliquatenus timere permitte.' Sed illud 'aliquatenus' longe producitur nec ubi vis accipit finem. Sapienti non sollicite custodire se tutum est, et lacrimas suas et voluptates ubi volet sistet: nobis, quia non est regredi facile, optimum est omnino non progredi. [5] Eleganter mihi videtur Panaetius respondisse adulescentulo cuidam quaerenti an sapiens amaturus esset. 'De sapiente' inquit 'videbimus: mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus, non est committendum ut incidamus in rem commotam, inpotentem, alteri emancupatam, vilem sibi. Sive enim nos respicit, humanitate eius inritamur, sive contempsit, superbia accendimur. Aeque facilitas amoris quam difficultas nocet: facilitate capimur, cum difficultate certamus. Itaque conscii nobis inbecillitatis nostrae quiescamus; nec vino infirmum animum committamus nec formae nec adulationi nec ullis rebus blande trahentibus.' [6] Quod Panaetius de amore quaerenti respondit, hoc ego de omnibus adfectibus dico: quantum possumus nos a lubrico recedamus; in sicco quoque parum fortiter stamus. [7] Occurres hoc loco mihi illa publica contra Stoicos voce: 'nimis magna promittitis, nimis dura praecipitis. Nos homunciones sumus; omnia nobis negare non possumus. Dolebimus, sed parum; concupiscemus, sed temperate; irascemur, sed placabimur.' [8] Scis quare non possumus ista? quia nos posse non credimus. Immo mehercules aliud est in re: vitia nostra quia amamus defendimus et malumus excusare illa quam excutere. Satis natura homini dedit roboris si illo modo utamur, si vires nostras colligamus ac totas pro nobis, certe non contra nos concitemus. Nolle in causa est, non posse praetenditur. Vale.

**3** negari ex –re B **6** ut certiore B : aut certiore Q Beltrami cum Castiglioni **8** amici B : animici Q / torquear B : tor/quat Q / da ius Lipse : datus BQ **9** adversis B : adversus Q **16** gratora Qq : gratia B **17** luxuria est Q : ex –riet Est B **18** dolere B : dolore Q **19** se tutum ex se totum B : secutum Q **20** et voluptates B : voluptates Q **22** quarenti an (ex –entiam) B : -ent an pr. Q / amaturus Q : ex maturus B / sapiente B : ex –tem Q / inquit B : quid Q **23** committendum B : -itendum Q **24** emancupatam B : emancipatam Q / nos respicit Q vulg. : non respicit B **25** humanitate Q : humanitatem B / superbia B : -biae Q **26** conscii B : -sii Q **29** adfectibus B Schweighaeuser : om. Q vulg. olim **30** hoc ex hol- B **31** promittitis B : -mittis Q **33** temperate BQ : -tet B / placabimur B : -mus Q / possumus codd. : possimis Madvig **34** amamus B : amantis Q **35** illo B : illam Q **36** utamur Q (ex mutamur) : modo utamur ex pr. B

## 25.18 Séneca, *Ep.* 9.2-3

[2] In ambiguitatem incidendum est, si exprimere ἀπάθειαν uno verbo cito voluerimus et impatientiam dicere; poterit enim contrarium ei quod significare volumus intellegi. Nos eum volumus dicere qui respuat omnis mali sensum: accipietur is qui nullum ferre possit malum. Vide ergo num satius sit aut invulnerabilem animum dicere aut animum extra omnem patientiam positum. [3] Hoc inter nos et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne sed sentit, illorum ne sentit quidem. Illud nobis et illis commune est, sapientem se ipso esse contentum.

**1** ἀπάθειαν : aPHaTHaN L : apathian *pP* **2** impatientiam : impacientiam [inp- *b*] *pb* / poterit : *ex* praet- P / intellegi : -igi p²QLb [ex –egi p²] **3** eum : *ex* enim Q / is : his *pb* / ferre P : referre *pQL* : perferre Chatelian **4** num *pQPb* : non L1 / aut invulnerabilem : ut invuln- Q / animum dicere : ex anmum d.p **5** et illos : *ex* et inter illos *b* / noster : nostri *p* **6** sentit : ex sentiti *b*



**1-2** En latín *impatientia* –que sería un equivalente etimológico casi exacto del griego ἀπάθεια– es ambiguo pues puede significar tanto la privación de sufrimiento o afección (que es el sentido estoico del término) como la impaciencia (el significado habitual en castellano).

**5-6** noster sapiens vincit ... illorum ne sentit quidem Se refiere a la diferencia entre el sabio estoico (*noster sapiens*) y el de los epicúreos.

## 25.19 Galeno, *PHP* 332, 16-334, 15 (*SVF* 1.570; LS 65I; Frag. 33; 166 EK)

φαίνεται γὰρ τοῦτο πολλάκις γιγνόμενον καὶ οἵ γε παιδεύοντες τὰ νέα τῶν ζῴων ἐπιτρέψαντες αὐτοῖς κάμνειν τε ἅμα καὶ ἐμπλησθῆναι κατὰ τὰς ἐκφόρους κινήσεις, ὕστερον ἐπιτίθενται. περί τε οὖν τῶν τοιούτων ἠπόρησεν ὁ Χρύσιππος ὡς ἂν οὐ δυνάμενος εἰς τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς ἀναφέρειν αὐτῶν τὰς αἰτίας, καὶ προσέτι, καὶ γὰρ καὶ τοῦτο δείκνυσιν ἐν τοῖς ἑξῆς ὁ Ποσειδώνιος, οὐ τοῖς φαινομένοις μόνοις ἀλλὰ καὶ Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει διαφέρεται. τὴν μὲν οὖν τοῦ Κλεάνθους γνώμην ὑπὲρ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς ἐκ τῶνδε φαίνεσθαί φησι τῶν ἐπῶν·

{λογισμός} Τί ποτ' ἔσθ' ὃ βούλει, θυμέ; τοῦτό μοι φράσον.
{θυμός} Ἐγώ, λογισμέ; πᾶν ὃ βούλομαι ποιεῖν.
{ λογισμός } βασιλικόν γε· πλὴν ὅμως εἶπον πάλιν.
{ θυμός } Ὡς ἂν ἐπιθυμῶ, ταῦθ' ὅπως γενήσεται.'

ταυτὶ τὰ ἀμοιβαῖα Κλεάνθους φησὶν εἶναι Ποσειδώνιος ἐναργῶς ἐνδεικνύμενα τὴν περὶ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς γνώμην αὐτοῦ, εἴ γε δὴ πεποίηκε τὸν λογισμὸν τῷ θυμῷ διαλεγόμενον ὡς ἕτερον ἑτέρῳ. ὁ δὲ Χρύσιππος οὐθ' ἕτερον εἶναι νομίζει τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς τοῦ λογιστικοῦ καὶ τῶν ἀλόγων ζῴων ἀφαιρεῖται τὰ πάθη φανερῶς ἐπιθυμίᾳ τε καὶ θυμῷ διοικουμένων, ὡς καὶ ὁ Ποσειδώνιος ὑπὲρ αὐτῶν ἐπὶ πλέον διεξέρχεται. ὅσα μὲν οὖν τῶν ζῴων δυσκίνητά τ' ἐστὶ καὶ προσπεφυκότα δίκην φυτῶν πέτραις ἤ τισιν ἑτέροις τοιούτοις, ἐπιθυμίᾳ μόνῃ διοικεῖσθαι λέγει [αὐτά], τὰ δ' ἄλλα τὰ ἄλογα σύμπαντα ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις χρῆσθαι, τῇ τ' ἐπιθυμητικῇ καὶ τῇ θυμοειδεῖ, τὸν ἄνθρωπον δὲ μόνον ταῖς τρισί, προσειληφέναι γὰρ καὶ τὴν λογιστικὴν ἀρχήν. ταῦτά τε οὖν ὀρθῶς εἴρηται τῷ Ποσειδωνίῳ καὶ ἄλλα πάμπολλα καθ' ὅλην τὴν περὶ τῶν παθῶν πραγματείαν. ὥσπερ οὖν ὁ Χρύσιππος ἐσφαλμένος ἐν αὐτοῖς, ὡς ἄν τις εἴποι, τοῖς στοιχείοις τῆς περὶ τῶν παθῶν θεωρίας ἐξ ἀνάγκης πάμπολλα κακῶς εἶπεν, οὕτως ἀνάγκη τὸν ἀληθέσι ταῖς ἀρχαῖς χρησάμενον εἰ μὲν ἀκριβῶς φυλάξειε τὸ πρὸς αὐτὰς ἀκόλουθον, ἅπαν εἰπεῖν ὀρθῶς, εἰ δ' οὐκ ἀκριβῶς ἀλλὰ τά γε πλεῖστα κατορθῶσαι.

**5** ἠπόρει L **6** ἀναφέρεσθαι HL : corr. Müller **7** καὶ ante τοῦτο om. L **13** Ἐγώ] λέγω Powell : <σ>ε γ' von Arnim **14** βασιλικόν γε] ἦ βασιλικόν γε Powell : ναὶ βασιλικόν γε Meineke : βασιλικὸν εὖ γε Scaliger : βασιλικον <εἶ>πε<ς> von Arnim : βασιλικὰ μὲν γε Wilamowitz : τυραννικόν γε Cobet **15** Ὡς] ὧν Corn. : ὅσ' Wyttenbach apud Bake / ἐπὶ θυμῶ H **17** ἐνδεικνύμενος HL : corr. Bake **18** εἴ] ἥ L **20** οὐθ' ἕτερον] οὐδέτερον L **26** λέγων HL : corr. Ald. / [αὐτά] del. Petersen **27** τὰ ante ἄλογα del. Müller **30** τε om. L **32** ἐσφαλμένως L

**25.20 Galeno, *PHP* 270, 10-274, 39 (*SVF* 3.473)**

Ὅτι δ' ὁ Χρύσιππος οὐχ ἅπαξ ἢ δὶς ἀλλὰ πάνυ πολλάκις αὐτὸς ὁμολογεῖ δύναμίν τινα ἑτέραν εἶναι τῆς λογικῆς ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων αἰτίαν τῶν παθῶν, ἔνεστιν ἡμῖν ἐκ τῶν τοιούτων καταμαθεῖν ἐν οἷς αἰτιᾶται τῶν πραττομένων οὐκ ὀρθῶς ἀτονίαν τε καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς· οὕτω γὰρ αὐτὰς ὀνομάζει, καθάπερ γε καὶ τἀναντία τὸ μὲν εὐτονίαν τὸ δ' ἰσχύν. ὅσα γὰρ οὐκ ὀρθῶς πράττουσιν ἄνθρωποι, τὰ μὲν εἰς μοχθηρὰν κρίσιν ἀναφέρει, τὰ δ' εἰς ἀτονίαν καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς, ὥσπερ γε καὶ ὧν κατορθοῦσιν ἡ ὀρθὴ κρίσις ἐξηγεῖται μετὰ τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν εὐτονίας.

ἀλλὰ τοιούτων ὥσπερ ἡ κρίσις ἔργον ἐστὶ τῆς λογικῆς δυνάμεως, οὕτως ἡ εὐτονία ῥώμη τε καὶ ἀρετὴ δυνάμεως ἑτέρας παρὰ τὴν λογικήν, ἣν αὐτὸς ὁ Χρύσιππος ὀνομάζει τόνον, ἀφίστασθαί τέ φησιν ἔστιν ὅτε τῶν ὀρθῶς ἐγνωσμένων ἡμῖν ἐνδόντος τοῦ τόνου τῆς ψυχῆς καὶ μὴ παραμείναντος ἕως παντὸς μηδ' ἐξυπηρετήσαντος τοῖς τοῦ λόγου προστάγμασιν, ἐναργῶς ἐν τοῖς τοιούτοις ἐνδεικνύμενος οἷόν τι τὸ πάθος ἐστίν. ἤδη δὲ καὶ ῥῆσιν αὐτοῦ τινα παραγράψω περὶ τούτων ἐκδιδάσκουσαν· ἔστι δ' ἐκ τοῦ περὶ παθῶν ἠθικοῦ·

'ἔτι δὲ καὶ κατὰ τοῦτ' ἴσως <ὡς> οἱ ἐπὶ τοῦ σώματος λέγονται τόνοι ἄτονοι καὶ εὔτονοι εἶναι κατὰ τὸ νευρῶδες τῷ δύνασθαι ἡμᾶς ἢ ἀδυνατεῖν ἐν τοῖς διὰ τούτων ἐπιτελουμένοις ἔργοις, καὶ ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λέγεται τόνος ὡς εὐτονία καὶ ἀτονία'.

καὶ ἐφεξῆς, 'ὥσπερ γὰρ ἐν δρόμῳ καὶ ἀνθέξει τινὸς καὶ τοῖς παραπλησίοις ἤδη, ἃ διὰ τῶν νεύρων ἐνεργεῖται, ἔστι τις ἐπιτελεστικὴ κατάστασις καὶ ἐνδοτική, τῶν νεύρων προεκλελυμένων καὶ ἀνειμένων, ἀναλόγως καὶ ἐπὶ ψυχῆς ἔστι τοιοῦτον νευρῶδες, καθὸ καὶ κατὰ μεταφορὰν ἀνεύρους τινὰς λέγομεν καὶ νεῦρα ἔχειν'.

εἶθ' ἑξῆς ἐξηγούμενος αὐτὸ τοῦτο τάδε γράφει· 'ὁ μὲν δειμῶν ἐπιγινομένων ἀφίσταται, ὁ δὲ κέρδους ἢ ζημίας φερομένης ἐξελύθη καὶ ἐνέδωκεν, ὁ δὲ καθ' ἕτερα τοιαῦτα οὐκ ὀλίγα. ἕκαστον γὰρ τῶν τοιούτων τρέπεταί τε καὶ δουλοῦται ἡμᾶς, ὡς ἐνδιδόντας αὐτοῖς καὶ φίλους καὶ πόλεις προδιδόναι καὶ αὐτοὺς εἰς πολλὰς καὶ ἀσχήμονας πράξεις ἐπιδιδόναι τῆς πρόσθεν φορᾶς ἐκλυθείσης.

οἷος εἰσῆκται καὶ τῷ Εὐριπίδῃ ὁ Μενέλαος· σπασάμενος γὰρ τὴν μάχαιραν φέρεται ἐπὶ τὴν Ἑλένην ὡς ἀναιρήσων, ἰδὼν δὲ καὶ καταπλαγεὶς [εἰς] τὸ κάλλος ἐξέβαλε τὴν μάχαιραν, οὐδὲ ταύτης ἔτι δυνάμενος κρατεῖν, καθὰ καὶ ἡ ἐπίπληξις αὕτη εἴρηται αὐτῷ·

σὺ δ' ὡς ἐσεῖδες μαστὸν [ἐκείνης] ἐκβαλὼν ξίφος φίλημ' ἐδέξω προδότιν αἰκάλλων κύνα'.

ἃ πάντα εἴρηται ὀρθῶς τῷ Χρυσίππῳ, μάχεται δὲ τῷ κρίσεις εἶναι τὰ πάθη.

κρίνας γοῦν ὁ Μενέλαος ἀποκτεῖναι τὴν Ἑλένην καὶ σπασάμενος τὸ ξίφος, ἐπειδὴ πλησίον ἧκεν αὐτῆς, ἐκπλαγεὶς τοῦ κάλλους διὰ τὴν ἀτονίαν καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς, τοῦτο γάρ ἐστιν ὃ κατασκευάζει παρ' ὅλον τὸν λόγον ὁ Χρύσιππος, οὐ μόνον ἀπέρριψε τὸ ξίφος ἀλλὰ καὶ καταφιλεῖ τὴν γυναῖκα καὶ ὥσπερ ἂν εἴποι τις αὐτὸν δοῦλον ἐγχειρίζει οὐ μεταπεισθεὶς ὑπὸ λόγου τινός, ὡς ἑτέραν κτήσασθαι κρίσιν, ἀλλ' ἀκρίτως τε καὶ ἀλόγως ὁρμήσας ἐπὶ τἀναντία τοῖς ἐξ ἀρχῆς κεκριμένοις. ὅθεν καὶ αὐτὸς ὁ Χρύσιππος ἐπιφέρων ἐρεῖ·

'διὸ πάντων τῶν φαύλων οὕτω πραττόντων ἀποστατικῶς καὶ ἐνδοτικῶς κατὰ πολλὰς αἰτίας ἀσθενῶς καὶ κακῶς ἕκαστα πράττειν ἂν λέγοιτο'. τὸ μὲν οὖν ἀποστατικῶς μὲν τοῦ λόγου, τοῖς πάθεσι δ' ἐνδοτικῶς ἁπάντων τῶν φαύλων πραττόντων ἀσθένειάν τινα καὶ ἀτονίαν ἐμφαίνεσθαι κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἀληθέστατα λέγεται· τὸ δὲ κατὰ πολλὰς αἰτίας, ὃ δὴ καὶ αὐτὸς προσέθηκεν ἐν τῇ ῥήσει, καλῶς μὲν εἴρηται πρὸς αὐτοῦ, κάλλιον δ' ἦν εἰ καὶ τὰς πολλὰς ταύτας αἰτίας αἵτινές ποτ' εἰσὶν ἐφεξῆς αὐτὸς διεληλύθει.

εἰ γάρ τις προσέχοι τὸν νοῦν, οὐδὲν οὕτως εὑρήσει συνέχον τὴν περὶ τῶν παθῶν πραγματείαν καὶ μάλιστα τὴν θεραπευτικήν, ἐν ᾗ ταῦτ' ἔγραφεν, ὡς τὸ πάσας γνῶναι τὰς αἰτίας ὑφ' ὧν ἀποχωροῦσι τῶν ἐξ ἀρχῆς κρίσεων οἱ κατὰ πάθος τι πράττοντες. ὁ δέ γε τοσούτου δεῖ συμπάσας ἀκριβῶς ἐκδιδάσκειν ὥστ' οὐδ' αὐτὴν ταύτην ἧς μέμνηται νῦν ἐδήλωσε σαφῶς. οὐ γὰρ δὴ ἀποχρήσει γ' ἡμῖν εἰπεῖν ὡς ἡ τῆς ψυχῆς ἐστιν ἀσθένεια· κοινὴ γὰρ αὕτη γε κατὰ πάντα τὰ πάθη καὶ μία.

Χρύσιππος δὲ πολλὰς εἶναί φησιν αἰτίας τὰς ἐξελεγχούσας δηλονότι τὴν ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς, ὥσπερ ἐπὶ μὲν τοῦ Μενέλεω τὸ κάλλος τῆς Ἑλένης, ἐπὶ δὲ τῆς Ἐριφύλης τὸν χρυσόν, ἐπ' ἄλλου δέ τινος ἄλλο. μυρία γάρ ἐστι τὰ κατὰ μέρος ὑφ' ὧν ἐξίστανται τῆς ἀρχαίας κρίσεως οἱ κατὰ πάθος ζῶντες.

ἀλλ' οὐ χρὴ τῶν μυρίων τούτων μνημονεύειν ἀλλ' εἰς ὀλίγα κεφάλαια τὸν λόγον ἄγειν, ὡς ὁ Πλάτων ἐποίησε βασιλικὸν μέν τι λέγων εἶναι καὶ δεσποτικὸν ἐπιστήμην καὶ μήποτε ἂν ἁμαρτεῖν μηδένα κατὰ μηδὲν ἐπιστήμης παρούσης, τοὺς μέντοι μεταπεισθέντας ἢ ἐπιλαθομένους [αὐτῶν] ἢ βιασθέντας ἢ δελεασθέντας ἐξαμαρτάνειν, ἄλλον ἐν ἄλλῃ πράξει. ἀλλὰ τὸ μὲν ἐπιλαθέσθαι καὶ τὸ μεταπεισθῆναι πάθος οὐδέπω, καθάπερ οὐδὲ τὸ μηδὲ ὅλως ἔχειν ἐπιστήμην· ἀμαθία γὰρ τοῦτο καὶ ἄγνοιά ἐστιν, οὐ πάθος.

εἰ δέ τις ὑπὸ θυμοῦ βιασθεὶς ἢ δελεασθεὶς ὑφ' ἡδονῆς ἀπέστη τῶν ἐξ ἀρχῆς κεκριμένων, ἀσθενὴς μὲν ἡ ψυχὴ τούτῳ καὶ ἄτονος, ἡ κίνησις δ' αὐτῆς τὸ πάθος ἐστίν, ὥσπερ που καὶ ἡ τοῦ κατὰ τραγῳδίαν ὑποκειμένου Μενέλεω ψυχὴ δελεασθεῖσα

πρὸς τῆς ἐπιθυμίας ἐξέστη τῶν κεκριμένων, ἡ δέ γε Μηδείας βιασθεῖσα πρὸς τοῦ θυμοῦ, περὶ ἧς καὶ αὐτῆς οὐκ οἶδ' ὅπως ὁ Χρύσιππος οὐκ αἰσθάνεται καθ' ἑαυτοῦ τῶν Εὐριπίδου μεμνημένος ἐπῶν

'καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά,
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων'.

οὐ γὰρ μανθάνειν ἐχρῆν εἰρηκέναι τὸν Εὐριπίδην, εἰ τοῖς τοῦ Χρυσίππου δόγμασιν ἔμελλε μαρτυρήσειν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἐναντιώτατον, ἀγνοεῖν τε καὶ μὴ μανθάνειν οἷα δρᾶν μέλλει κακά. τὸ δὲ γινώσκειν μὲν αὐτὸ νικᾶσθαι δ' ὑπὸ τοῦ θυμοῦ τί ἄλλο ἐστὶν ἢ δύο ἀρχὰς εἰσάγοντος ἀνθρώπου τῶν τῆς Μηδείας ὁρμῶν, ἑτέραν μὲν ᾗ γιγνώσκομέν τε τὰ πράγματα καὶ ἐπιστήμην ἔχομεν αὐτῶν, ἥτις ἐστὶν ἡ λογικὴ δύναμις, ἑτέραν δ' ἄλογον, ἧς ἔργον τὸ θυμοῦσθαι; αὕτη μὲν οὖν Μηδείας ἐβιάσατο τὴν ψυχήν· ἡ δ' ἑτέρα ἡ ἐπιθυμητικὴ τὴν τοῦ Μενέλεω δελεάσασα κατηνάγκασεν ἀκολουθεῖν οἷς αὐτὴ προσέταττε. Χρύσιππος δ' οὔτε τῆς ἐν τούτοις ἐναντιώσεως αἰσθάνεται καὶ μυρί' ἕτερα γράφει τοιαῦτα, καθάπερ ἐπειδὰν λέγῃ 'ἔστι δὲ ὡς οἶμαι κοινότατον ἡ ἄλογος αὕτη φορὰ καὶ ἀπεστραμμένη τὸν λόγον, καθ' ὃ καὶ θυμῷ φαμέν τινας φέρεσθαι'. καὶ πάλιν 'διὸ καὶ ἐπὶ τῶνδε τῶν ἐμπαθῶν ὡς περὶ ἐξεστηκότων ἔχομεν καὶ ὡς πρὸς παρηλλαχότας ποιούμεθα τὸν λόγον καὶ οὐ παρ' ἑαυτοῖς οὐδ' ἐν αὐτοῖς ὄντας'. καὶ ἐφεξῆς δὲ πάλιν ἐξηγούμενος αὐτὰ ταῦτα, 'ἡ δὲ παραλλαγὴ γίγνεται καὶ ἡ ἐξ αὐτοῦ ἀναχώρησις οὐ κατ' ἄλλο τι ἢ τὴν τοῦ λόγου ἀποστροφήν, ὡς προείπομεν'. τό τε γὰρ 'θυμῷ φέρεσθαι' καὶ 'ἐξεστηκέναι' καὶ 'οὐ παρ' ἑαυτοῖς οὐδ' ἐν ἑαυτοῖς εἶναι' καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα φανερῶς καταμαρτυρεῖ τοῦ κρίσεις εἶναι τὰ πάθη κἀν τῇ λογικῇ δυνάμει τῆς ψυχῆς συνίστασθαι, καθάπερ καὶ τὰ οὕτως ἔχοντα 'διὸ καὶ τοιαύτας ἐστὶν ἀκοῦσαι φωνὰς ἐπί τε τῶν ἐρώντων καὶ τῶν ἄλλως σφόδρα ἐπιθυμούντων καὶ ἐπὶ τῶν ὀργιζομένων, ὅτι τε τῷ θυμῷ θέλουσι χαρίζεσθαι καὶ ἐάν αὐτούς, εἴτε ἄμεινον εἴτε μή, καὶ μηθὲν λέγειν αὐτοῖς, καὶ ὡς τοῦτο ἐκ παντός γε τρόπου ποιητέον, καὶ εἰ διαμαρτάνουσι καὶ εἰ ἀσύμφορόν ἐστιν αὐτοῖς'.

**12** τοιούτων] τοίνυν von Arnim : τοι τούτων Einarson **17** μητ' H : corr. Müller **22** ἔτι ex ἔστι corr. H / ὡς add. Einarson **25** [ὡς] del. Müller **26** τρόμῳ H : corr. Müller **26-27** τῶν παραπλησίων H : corr. Müller **29** τοιοῦτο M **30** καθ' ὃ P **33** δείμων H : corr. Kühn **37** φίλους] πολλοὺς H : corr. Corn **38** πρόσθεν] πρὸς θέατρα H : corr. Schöne : πρὸς θάτερα Diels **41** φέρεται ex φαίνεται corr. H **42** [εἰς] del. Porson **44** αὐτῇ εἴρηκεν H : corr. Diels **45** ἐς εἶδες H : corr. Ald. / [ἐκείνης] del. Greenhill **46** αἰκάλων H : corr. Chart. **47** ἅ πάντα] ἅπαντα P **54** αὐτὸν H : corr. Ald. **57** κεκριμμένοις H : corr. Chart. **61** λέγοιντο Müller **69** προύχοι H : corr. Kühn **71** ἔγραψεν Chart. **75** ἀποχρήσεις H : corr. Ald. **89** [αὐτῶν] del. Müller **95** et **98** κεκριμμένων H : corr. Chart. **98** μήδεια H : corr. De Lacy **120** περιεξεστηκκότων H : corr. Ald. **120-121** προσπαρηλλαχότας H : corr. Ald. **122** αὐτοῖς H : corr. De Lacy : ἑαυτοῖς Ald. **124** ἀποχώρησις Müller **126** τό] τῷ H : corr. Müller **127-128** μαρτυρεῖ H : corr. Kalbfleisch : ἀντιμαρτυρεῖ von Arnim **134** λέγειν] μέλειν Diels



**81** 'Εριφύλης τὸν χρυσόν Según el mito, Polinices le dio un collar de oro a Erifila y a cambio ella debía enviar a su marido Amfiaro con la expedición contra Tebas (cf. Diodoro Sículo, 4.65, 5).

**86-87** ὁ Πλάτων ἐποίησε βασιλικὸν ... δεσποτικὸν ἐπιστήμην Se trata de un enfoque platónico Cf. Platón, *Rep.* 473C-D; 499B.

**87-88** μήποτε ἂν ἁμαρτεῖν ... ἐπιστήμης παρούσης Cf. Platón, *Prot.* 352B-C.

**102-103** μανθάνω ...τῶν ἐμῶν βουλευμάτων Eurípides, *Medea*, vv. 1078-1079. Para que la objeción de Galeno tenga efecto debe entenderse el texto del modo en que lo hemos traducido (que es, por lo demás, la manera exigida por la gramática): "Comprendo que lo que estoy por hacer es malo, pero mi cólera *es más poderosa que* mis decisiones racionales". Estas líneas, sin embargo, podrían interpretarse en términos de una psicología que no supone partes en conflicto: "mi θυμός es el amo de mis decisiones racionales" o "la más poderosa de mis decisiones racionales" (éste es probablemete el modo en que Crisipo debe haber leído el texto, de modo que sea compatible con una psicología monista sin partes en conflicto). A favor de Crisipo podría argumentarse que en la tragedia es claro en más de un pasaje que el contenido del θυμός y el de los βουλεύματα de Medea es el mismo (cf. *Medea*, vv. 37-39; 1236-1250). Podría tratarse, por tanto, no del conflicto entre razón y pasión (como piensa Galeno), sino del cambio del alma en una dirección u otra, como sostiene Crisipo. Epicteto retoma el problema y cita textualmente los mismos versos de la *Medea* de Eurípides para mostrar que no es posible que uno crea que algo le conviene y que no lo elija. Medea se engaña al creer que complacer su cólera y vengarse de su marido es más conveniente que salvar a sus hijos. El análisis de Epicteto muestra de nuevo que, en la huella socrática, los estoicos sostienen que un agente puede pensar que algo es bueno para sí mismo, pero si su estado cognitivo no es el correcto, su creencia es falsa y, por ende, el agente está en el error. Medea, de acuerdo con Epicteto, es entonces digna de compasión, no de enojo (cf. Epicteto, *Diss.* 1.28.6-10). Sobre este tema cf. Gill 1983 y 1998:121; 2005: 455-456. Boeri 2005: 395-396; 405.

## 25.21 Galeno, *PHP* 288, 19-290, 1 (*SVF* 3.466)

ἐπιμέμφεται δ' ὀρθῶς τοῦ Χρυσίππου καὶ τὸ φάναι τυχὸν δὲ τῆς ὁρμῆς διαμενούσης οὐχ ὑπακούσεται τὰ ἑξῆς διὰ ποιὰν ἄλλην ἐπιγινομένην διάθεσιν. ἀμήχανον γὰρ εἶναί φησι παρεῖναι μὲν τὴν ὁρμήν, ὑπ' ἄλλης δέ τινος αἰτίας κωλύεσθαι τὴν κατ' αὐτὴν ἐνέργειαν. ὅθεν κἀπειδὰν λέγῃ, 'οὕτω γὰρ καὶ κλαίοντες παύονται καὶ μὴ βουλόμενοι κλαίειν κλαίουσιν, ὅταν <μὴ> ὁμοίας τὰ ὑποκείμενα φαντασίας ποιῇ,' τὴν αἰτίαν ἐρωτᾷ κἀνταῦθα ὁ Ποσειδώνιος δι' ἣν καὶ οἱ πολλοὶ μὴ βουλόμενοι πολλάκις κλαίουσιν ἐπισχεῖν μὴ δυνάμενοι τὰ δάκρυα καὶ ἄλλοι κλαίειν ἔτι βουλόμενοι φθάνουσιν ἔτι παυόμενοι, <δηλονότι> διὰ τὰς παθητικὰς κινήσεις σφόδρα ἐγκειμένας ὡς μὴ κρατεῖσθαι πρὸ<ς> τῆς βουλήσεως, ἢ παντελῶς πεπαυμένας ὡς μηκέτ' ἐπεγείρεσθαι δύνασθαι πρὸς αὐτῆς. οὕτω γὰρ ἥ τε τοῦ λόγου μάχη τε καὶ διαφορὰ πρὸς τὸ πάθος εὑρεθήσεται καὶ τῆς ψυχῆς αἱ δυνάμεις ἐναργῶς σωθήσονται, οὐ μὰ Δία ὡς Χρύσιππός φησι διά τινας αἰτίας ἀσυλλογίστους τούτων γινομένων ἀλλὰ διὰ τὰς ὑπὸ τῶν παλαιῶν εἰρημένας.

**1** τῷ Χρυσίππῳ Müller / καὶ τὸ] κἀν τῷ Ald. **8** <μὴ> add. Corn. (cf. 284, 13) **9** καὶ οἱ del. Müller / οἱ tantum Kalbfleisch **12** <δηλονότι> add. Einarson / ante σφόδρα add. ἢ Müller **13** πρὸ H : corr. R. Corn.

## 25.22 Aulo Gelio, *NA* 19.1.14-21 (LS 65Y)

(14) atque ibi coram ex sarcinula sua librum protulit Epicteti philosophi quintum Διαλέξεων, quas ab Arriano digestas congruere scriptis Zenonis et Chrysippi non dubium

est. In eo libro Graeca scilicet oratione scriptum ad hanc sententiam legimus: (15) "Visa animi, quas φαντασίας philosophi appellant, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animum rei pellitur, non uoluntatis sunt, neque arbitraria; sed ui quadam sua inferunt sese hominibus noscitanda. (16) Probationes autem, quas συγκαταθέσεις uocant, quibus eadem uisa noscuntur ac diiudicantur uoluntariae sunt, fiuntque hominum arbitratu. (17) Propterea cum sonus aliquis formidabilis aut caelo aut ex ruina aut repentinus nescio cuius periculi nuntius uel quid aliud est eiusmodi factum; sapientis quoque animum paulisper moueri et contrahi et pallescere necessum est non opinione alicuius mali praecepta, sed quibusdam motibus rapidis et inconsultis officium mentis atque rationis praeuertentibus. (18) Mox tamen ille sapiens ibidem τὰς τοιαύτας φαντασίας id est uisa istaec animi sui terrifica, non adprobat, hoc est, οὐ συγκατατίθεται οὐδὲ προσεπιδοξάζει, sed abicit respuitque; nec ei metuendum esse in his quicquam uidetur. (19) Atque hoc inter insipientis sapientisque animum differre dicunt; quod insipiens, qualia sibi esse primo animi sui pulsu uisa sunt saeua et aspera, talia esse uero putat; et eadem incepta, tamquam si iure metuenda sint, sua quoque adsensione adprobat καὶ προσεπιδοξάζει (hoc enim uerbo Stoici, cum super ista re disserunt, utuntur), (20) sapiens autem, cum breuiter et strictim colore atque uultu motus est, οὐ συγκατατίθεται, sed statum uigoremque sententiae suae retinet, quam de huiuscemodi uisis semper habuit ut de minime metuendis, sed fronte falsa et formidine inani territantibus." (21) Haec Epictetum philosophum ex decretis Stoicorum sensisse atque dixisse in eo, quo dixi, libro legimus.

**5** arbitraria L, Carrio : arbitrariae codd. **6** noscitanda Salmasius : noscitandae codd. **9** cuius Greifswald : nescius codd. / est Gronov : ex codd.

**10** moueri et contrahi et pallescere necessum est Técnicamente, los estados pasionales son contracciones del alma. El dolor y el placer son, respectivamente, estados de depresión y exaltación y, más concretamente, "pasiones". El "contraerse" (en el lenguaje de Gelio *contrahi*) corresponde al dolor, el "expandirse" al placer. Son los movimientos de contracción y expansión del πνεῦμα (el alma es un cierto tipo de πνεῦμα) que determinan que estemos deprimidos o exaltados.

**13** οὐδὲ προσεπιδοξάζει Éste es, probablemente, el único registro de este verbo; debe tratarse de un uso técnico de Epicteto, aunque en los textos conservados no hay ningún pasaje, además de éste, en el que aparezca.

Este pasaje reproduciría una sección del libro 5 de las *Diss*. de Epicteto (perdido para nosotros); se conserva como Fragmento 9. Graver 2007: 85-87 provee una discusión pormenoriza de este texto.

## 25.23 DL 7.116-117 (*SVF* 3.431, 448, 637, 646; LS 65F)

Εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν. καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν φασὶν εἶναι [τῇ λύπῃ] τῇ ἡδονῇ, οὖσαν εὔλογον ἔπαρσιν· τὴν δ' εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν. φοβηθήσεσθαι μὲν γὰρ τὸν σοφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβηθήσεσθαι δέ. τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὖσαν εὔλογον ὄρεξιν. καθάπερ οὖν ὑπὸ τὰ πρῶτα πάθη πίπτει τινά, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὑπὸ τὰς πρώτας εὐπαθείας· καὶ ὑπὸ μὲν τὴν βούλησιν εὔνοιαν, εὐμένειαν, ἀσπασμόν, ἀγάπησιν· ὑπὸ δὲ τὴν εὐλάβειαν αἰδῶ, ἁγνείαν· ὑπὸ δὲ τὴν χαρὰν τέρψιν, εὐφροσύνην, εὐθυμίαν.

**2** τῇ λύπῃ secl. Frobenius : τῇ λύπῃ καὶ Suda / τὴν ἡδονὴν $B^2$ **3** εὐλάβειαν PFD et Suda : δειλίαν B **4** εὐλαβηθήσεσθαι F et Suda : εὐλαβήσεσθαι BPD **5** φασὶν om. F **6** πίπτειν B

Éste es uno de los pasajes cruciales para reconstruir la doctrina de las pasiones positivas o afectos razonables; Isnardi Parente (1989) ubica en el estoicismo medio el surgimiento de dicha doctrina. Fundamenta su opinión especialmente en los Frag. 162-165 (EK) de Posidonio.



**1** Εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας ... χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν La precaución, al menos en el sentido habitual en que la entendemos, no es una emoción. Como es obvio, no hay un estado emocional correcto que corresponda al dolor (cf. *supra* **25.8**); varios críticos antiguos de esta teoría creen que el hecho de que no haya una emoción positiva en la que pueda reformularse la pasión "dolor" significa que los estoicos eliminan sin más el dolor (cf. **25.15**). Ése, sin embargo, no puede ser el caso pues el dolor es una pasión, no una pasión positiva o buena. No deja de ser interesante advertir la ausencia de una emoción positiva que corresponda a la transformación de la pasión "dolor" en una pasión buena. Aunque ante una situación aterradora el alma del sabio se contrae y conmueve ("por un breve período de tiempo"; cf. **25.22**), ese estado no es dolor en sentido estricto porque él no presta asentimiento a la presentación de algo aterrador. Quizá simplemente los estoicos no encontraron un nombre apropiado para describir ese estado anímico que, de cualquier modo, es difícil de caracterizar.

**9** ὑπὸ δὲ τὴν χαρὰν τέρψιν Adviértase que en el texto **25.1** se caracterizó a la τέρψις como un estado pasional subordinado al placer.

## 25.24 Andrónico de Rodas, *De pass*. 6, 1-4 (*SVF* 3.432)

{Εὐπαθείας εἴδη}
Βούλησις· χαρά· εὐλάβεια. [εὐπείθεια].
α. Βούλησις μὲν οὖν ἐστιν εὔλογος ὄρεξις.
β. Χαρὰ δὲ εὔλογος ἔπαρσις.
γ. Εὐλάβεια δὲ εὔλογος ἔκκλισις· [ἢ φυλακὴ κακοῦ· ἢ ἐπιμέλεια φυλακῆς].
[δ. Εὐπείθεια δὲ ἕξις κάτω κατεσταλμένας τὰς κόρας ἔχουσα].
{Βουλήσεως εἴδη}
Εὔνοια· εὐμένεια· ἀσπασμός· <ἀγάπησις.>
α. Εὔνοια μὲν οὖν ἐστι βούλησις ἀγαθῶν <ἑτέρῳ> αὐτοῦ ἕνεκεν ἐκείνου.
β. Εὐμένεια δὲ εὔνοια ἐπίμονος.
γ. Ἀσπασμὸς δὲ ἀδιάστατος <*>
<δ.> Ἀγάπησις <*>.
{Χαρᾶς εἴδη γ}
Τέρψις· εὐφροσύνη· εὐθυμία.
α. Τέρψις μὲν οὖν ἐστι χαρὰ πρέπουσα ταῖς περὶ αὐτὸν ὠφελείαις.
β. Εὐφροσύνη δὲ χαρὰ ἐπὶ τοῖς τοῦ σώφρονος ἔργοις.
<γ.> Εὐθυμία δὲ χαρὰ ἐπὶ διαγωγῇ ἢ ἀνεπιζητησίᾳ παντός.
{Εὐλαβείας εἴδη β}
Αἰδώς· ἁγνεία.
α. Αἰδὼς μὲν οὖν ἐστιν εὐλάβεια ὀρθοῦ ψόγου.
β. Ἁγνεία δὲ εὐλάβεια τῶν περὶ θεοὺς ἁμαρτημάτων.

**2** εὐπείθεια Esta pasión positiva no aparece en ninguna de las demás listas de εὐπάθειαι; cf. sin embargo el uso de este vocablo en Zenón (*SVF* 1.235) y Epicteto, *Diss*. 1.10.8; 4.1.159.

## 25.25 Plutarco *VM* 449A-D (*SVF* 3.439; 384)

Οἷς καὶ αὐτοὶ τρόπον τινὰ διὰ τὴν ἐνάργειαν ὑπείκοντες αἰδεῖσθαι τὸ αἰσχύνεσθαι καλοῦσι καὶ τὸ ἥδεσθαι χαίρειν καὶ τοὺς φόβους εὐλαβείας, ταύτην μὲν οὐδενὸς ἂν αἰτιασαμένου τὴν εὐφημίαν, εἰ τὰ αὐτὰ πάθη προστιθέμενα μὲν τῷ λογισμῷ τούτοις καλοῦσι τοῖς ὀνόμασι, μαχόμενα δὲ καὶ βιαζόμενα τὸν λογισμὸν ἐκείνοις· ὅταν δὲ δακρύοις ἐλεγχόμενοι καὶ τρόμοις καὶ χρόας μεταβολαῖς ἀντὶ λύπης καὶ φόβου δηγμούς τινας καὶ συνθροήσεις λέγωσι καὶ προθυμίας τὰς ἐπιθυμίας ὑποκορίζωνται, σοφιστικὰς δοκοῦσιν οὐ

φιλοσόφους διακρούσεις καὶ ἀποδράσεις ἐκ τῶν πραγμάτων μηχανᾶσθαι διὰ τῶν ὀνομάτων. καίτοι πάλιν αὐτοὶ τάς τε χαρὰς ἐκείνας καὶ τὰς βουλήσεις καὶ τὰς εὐλαβείας εὐπαθείας καλοῦσιν οὐκ ἀπαθείας, ὀρθῶς ἐνταῦθα χρώμενοι τοῖς ὀνόμασι· γίνεται γὰρ εὐπάθεια τοῦ λογισμοῦ τὸ πάθος οὐκ ἀναιροῦντος ἀλλὰ κοσμοῦντος καὶ τάττοντος ἐν τοῖς σωφρονοῦσιν. οἱ δὲ φαῦλοι καὶ ἀκρατεῖς τί πάσχουσιν, ὅταν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα κρίναντες φιλεῖν ἀντὶ τοῦ ἐρωμένου καὶ τῆς ἐρωμένης μὴ δύνωνται, τὴν δ' ἑταίραν καὶ τὸν κόλακα κρίναντες εὐθὺς καὶ φιλῶσιν; εἰ γὰρ τὸ πάθος ἦν κρίσις, ἔδει τῇ τοῦ φιλεῖν χρῆναι καὶ μισεῖν κρίσει τὸ φιλεῖν ἕπεσθαι καὶ τὸ μισεῖν· νυνὶ δὲ συμβαίνει τἀναντία, ταῖς μὲν προστιθεμένου τοῦ πάθους κρίσεσι ταῖς δ' ἀπειθοῦντος. ᾗ καί φασιν αὐτοί, τῶν πραγμάτων ἐκβιαζομένων, οὐ πᾶσαν εἶναι κρίσιν πάθος ἀλλὰ τὴν κινητικὴν ὁρμῆς βιαίου καὶ πλεοναζούσης, ὁμολογοῦντες ἕτερον εἶναι τὸ κρῖνον καὶ τὸ πάσχον ἐν ἡμῖν ὥσπερ τὸ κινοῦν καὶ τὸ κινούμενον. αὐτός τε Χρύσιππος ἐν πολλοῖς ὁριζόμενος τὴν καρτερίαν καὶ τὴν ἐγκράτειαν ἕξεις ἀκολουθητικὰς τῷ αἱροῦντι λόγῳ, δῆλός ἐστιν ὑπὸ τῶν πραγμάτων ὁμολογεῖν ἀναγκαζόμενος, ὡς ἕτερόν ἐστι τὸ ἀκολουθοῦν ἐν ἡμῖν τοῦ ᾧ ἀκολουθεῖ πειθόμενον ἢ πάλιν μάχεται μὴ πειθόμενον.

**1** οἳ καὶ αὐτοῖς corr. Tunebus / ἐνέργειαν GE : ἐνάργειαν cett. codd. **9** συνεόρσεις corr. Haupt **11** διακαύσεις corr. Xylander **22** καὶ τὸ del. Sieveking

**25.26 Cicerón, *De fin.* 3.35 (*SVF* 3.381)**

Nec vero perturbationes animorum, quae vitam insipientium miseram acerbamque reddunt, quas Graeci πάθη appellant–poteram ego verbum ipsum interpretans morbos appellare, sed non conveniret ad omnia; quis enim misericordiam aut ipsam iracundiam morbum solet dicere? at illi dicunt πάθος. sit igitur perturbatio, quae nomine ipso vitiosa declarari videtur [nec eae perturbationes vi aliqua naturali moventur]. omnesque eae sunt genere quattuor, partibus plures, aegritudo, formido, libido, quamque Stoici communi nomine corporis et animi ἡδονή appellant, ego malo laetitiam appellare, quasi gestientis animi elationem voluptariam. perturbationes autem nulla naturae vi commoventur, omniaque ea sunt opiniones ac iudicia levitatis. itaque his sapiens semper vacabit.

**5** [nec eae perturbationes vi aliqua naturali moventur] add. Madvig, Schiche

**25.27 Porfirio, *De abstinentia*, 3.22, 3**

τὰ δὲ πάθη σύμπαντα κοινῶς κρίσεις φαύλας καὶ δόξας ὁμολογοῦντες εἶναι, θαυμαστὸν ὅτι δὴ παρορῶσιν ἐν τοῖς θηρίοις ἔργα καὶ κινήματα, πολλὰ μὲν θυμῶν, πολλὰ δὲ φόβων καὶ νὴ Δία φθόνων καὶ ζηλοτυπιῶν.

Es evidente que ni Porfirio en este texto ni Galeno en otros advierten –o quieren advertir, tal vez por motivos polémicos– que, en un sentido técnico estoico estricto, los animales no pueden tener emociones o pasiones, ya que éstas son formas desviadas o deficientes de la razón, y los animales no tienen razón.



**25.28 Galeno, *PHP* 246, 36-248, 13 (LS 65K)**

Ὁπόταν δ' ἐφεξῆς ἐπισκέπτηται πότερα κρίσεις τινὰς ἢ κρίσεσιν ἑπόμενα χρὴ νομίζειν εἶναι τὰ πάθη, καθ' ἑκάτερα μὲν ἀποχωρεῖ τῶν παλαιῶν, πολὺ δὲ μᾶλλον ἐν τῷ τὸ φαυλότερον ἡγεῖσθαι. καὶ γὰρ Ζήνωνι κατά γε τοῦτο καὶ ἑαυτῷ καὶ πολλοῖς ἄλλοις μάχεται τῶν Στωϊκῶν, οἳ οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς τῆς ψυχῆς ἀλλὰ καὶ τὰς ἐπὶ ταύταις ἀλόγους συστολὰς καὶ ταπεινώσεις καὶ δήξεις ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη. Ποσειδώνιος μέν γε τελέως ἀπεχώρησεν ἀμφοτέρων τῶν δοξῶν· οὔτε γὰρ κρίσεις οὔτε ἐπιγιγνόμενα κρίσεσιν, ἀλλ' ὑπὸ τῆς θυμοειδοῦς τε καὶ ἐπιθυμητικῆς δυνάμεως ἡγεῖται γίγνεσθαι τὰ πάθη κατὰ πᾶν ἀκολουθήσας τῷ παλαιῷ λόγῳ. καὶ πυνθάνεταί γε τῶν περὶ τὸν Χρύσιππον οὐκ ὀλιγάκις ἐν τῇ περὶ παθῶν ἑαυτοῦ πραγματείᾳ, τίς ἡ τῆς πλεοναζούσης ὁρμῆς ἐστιν αἰτία. ὁ μὲν γὰρ λόγος οὐκ ἂν δύναιτό γε πλεονάζειν παρὰ τὰ ἑαυτοῦ πράγματά τε καὶ μέτρα. πρόδηλον οὖν ὡς ἑτέρα τις ἄλογός ἐστι δύναμις αἰτία τοῦ πλεονάζεσθαι τὴν ὁρμὴν ὑπὲρ τὰ μέτρα τοῦ λόγου, καθάπερ τοῦ πλεονάζεσθαι τὸν δρόμον ὑπὲρ τὰ μέτρα τῆς προαιρέσεως ἄλογος ἡ αἰτία, τὸ βάρος τοῦ σώματος.

**1** πότερον R Ald. / τινὰ H : corr. Ald. **6** καὶ del. Corn. **11** post κρίσεσιν add εἶναι Müller **14** τῶν] τοὺς H : corr. Kidd

**11-13** ὑπὸ τῆς θυμοειδοῦς τε καὶ ἐπιθυμητικῆς δυνάμεως ... τῷ παλαιῷ λόγῳ Claramente, se refiere a Platón (cf. *Rep*. 439D-E).

**25.29 Temistio, *In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 107, 17-21 (*SVF* 1.208)**

καὶ οὐ κακῶς οἱ ἀπὸ Ζήνωνος τὰ πάθη τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τοῦ λόγου διαστροφὰς εἶναι τιθέμενοι καὶ λόγου κρίσεις ἡμαρτημένας· καὶ εἴη ἂν ταὐτὸν εἰπεῖν παθητικόν τε νοῦν καὶ πάθος λογικόν, τουτέστι πάθος ψυχῆς ἀνθρωπίνης, ἃ διὰ τὴν εἰς σῶμα τοῦ νοῦ κατοίκισιν λόγου μέτοχα γίνεται καὶ ἐπήκοα·

**2** τοῦ λόγου διαστροφὰς Cf. texto **25.1** y Estobeo, *Ecl*. 2.104, 10-14: "El vil no es amante de argumentar ni de escuchar, por cuanto, en primer lugar, no está preparado para recibir argumentos correctos a causa de la condescendiente necedad que deriva de la distorsión (διὰ τὴν ὑπείκουσαν ἐκ τῆς διαστροφῆς ἀφροσύνην) [de su alma]".

**3-5** εἴη ἂν ταὐτὸν εἰπεῖν παθητικόν τε νοῦν καὶ πάθος λογικόν ... τοῦ νοῦ κατοίκισιν λόγου μέτοχα γίνεται καὶ ἐπήκοα· El primer comentario de Temistio ("sería lo mismo decir 'pasional', 'intelecto', 'pasión racional' ") es apropiado: Temistio advierte que lo que los estoicos están diciendo es que la pasión es sin más razón. La segunda parte de su comentario, sin embargo, ("cosas que, debido al establecimiento del intelecto en el cuerpo, llegan a ser partícipes y oyentes de la razón") es incorrecto como interpretación de la tesis estoica: aunque el intelecto o razón está en el cuerpo, los estados pasionales no oyen ni participan de la razón en el sentido (platónico) que parece sugerir Temistio, sino que *son* esa misma razón, si bien dispuesta de una manera viciosa.

# Capítulo 26
# Teoría del valor y de la virtud

**26.1 DL 7.89-93 (*SVF* 3.39; 197; 223 LS 61A; 61K)**

La virtud es una disposición coherente; y es elegida por sí misma, no por algún temor o esperanza o por algo exterior. Y en ella también reside la felicidad, por cuanto se trata de un alma que ha sido hecha para la coherencia de la vida total. Pero el animal racional se pervierte, unas veces, por la persuasión de las cosas exteriores, otras, por la instrucción de los allegados, porque la naturaleza proporciona tendencias incontrovertibles. Virtud, en sentido general, es para todo una cierta perfección, como por ejemplo la de una estatua. Hay una virtud no teórica, como la salud, y una teórica, como la prudencia. En efecto, en el libro I de su tratado *Sobre las virtudes* Hecatón sostiene que son científicas y teóricas las que se constituyen a partir de principios teóricos, como prudencia y justicia. Son no teóricas, en cambio las que se consideran de manera teórica por extensión junto con las que se constituyen a partir de principios teóricos, como salud y fuerza. Pues ocurre que a la prudencia, que se ha considerado teóricamente, sigue y es co-extensiva la salud, tal como la fuerza sobreviene a la curvatura de una bóveda. Se llaman "no teóricas" porque no comportan asentimientos, sino que también sobrevienen a los viles, como salud y valentía. En el libro I de su *Discurso ético* Posidonio afirma que una prueba de que la virtud es existente es que los que estaban en el entorno de Sócrates, Diógenes y Antístenes progresaron en ella, y el vicio también es existente porque se opone a la virtud. Y que ella, me refiero a la virtud, es enseñable lo sostiene Crisipo en el libro I de su tratado *Sobre los fines* y Cleantes y Posidonio en los *Protrépticos*, y Hecatón. Que es enseñable es evidente a partir del hecho de que [las personas] de viles se vuelven buenas. Ahora bien, Panecio dice que hay dos [tipos de] virtud: teórica y práctica, pero otros [dicen] que son [tres], lógica, física y ética. Los del entorno de Posidonio dicen que son cuatro y los del entorno de Cleantes, Crisipo y Antípatro [dicen] que más. Por cierto que Apolófanes dice que es una sola, la prudencia. Entre las virtudes, unas son primarias, y otras subordinadas a éstas; primarias son las siguientes: prudencia, valentía, justicia, moderación. Son especies de éstas la magnanimidad, la continencia, la resistencia, la agudeza, la buena deliberación. La prudencia es un conocimiento de males, bienes y de lo que no es ni lo uno ni lo otro; la valentía es un conocimiento de lo que hay que elegir, de lo que hay que precaverse y de lo que no es ni lo uno ni lo otro; la justicia <*>; la magnanimidad es un conocimiento <o> una condición [del alma] que hace [a uno] superior a las cosas que suceden en común, tanto entre los viles como entre los virtuosos; la continencia es una disposición sobresaliente de quienes [obran] según recta razón, o un estado inquebrantable de los placeres; la resistencia es un conocimiento o un estado de lo que hay que soportar, de lo que no y de ni lo uno ni lo otro; la agudeza es un estado que descubre lo debido desde lo que está a la mano; la buena deliberación es un conocimiento que procede del examen de cuáles [acciones] y de cómo al actuar actuaremos de manera apropiada. De modo análogo, también entre los vicios unos son primarios y otros subordinados; por ejemplo, insensatez, cobardía injusticia e intemperancias se encuentran entre los primarios. Incontinencia, torpeza y mala deliberación entre los subordinados. Los vicios son formas de ignorancia cuyas formas de conocimiento son las virtudes.



**26.2 Plutarco, *VM* 441C (*SVF* 1.202; LS 61B)**

Todos estos en común suponen que la virtud es una cierta disposición de lo rector del alma y una fuerza generada por la razón o, más aún, que la virtud es una razón coherente, segura e inmodificable.

**26.3 Estobeo, *Ecl.* 2.60, 7-8 (*SVF* 3.262)**

En su sentido más general afirman que la virtud es la disposición del alma concordante consigo misma respecto de la vida total.

**26.4 Galeno, *In Hippocratis de humoribus II*, 16.303, 11-17 (*SVF* 3.260)**

Pero, sin embargo, algunos afirman que la esencia del alma es una sola y pretenden que la virtud sea una perfección del alma de cada uno. Por tanto, si la virtud es algo de esta índole, será una, si es que en verdad también es una la perfección. Y así la virtud es, forzosamente, un conocimiento que se da en la parte racional del alma; y dado que en nuestras almas hay sólo una [parte], la racional, no hay que buscar muchas virtudes.

**26.5 *Anecdota Graeca*, vol. I, p. 171 (*SVF* 3.214)**

Aristóteles [cree que] por naturaleza, por costumbre o por medio de la razón. Los estoicos sin duda también lo creen pues la virtud es un arte y todo arte es una estructura que consta de principios teóricos que se ejercitan. La razón se da en conformidad con los principios teóricos, y la costumbre en conformidad con la ejercitación. Todos nacemos [con una tendencia que] por naturaleza es hacia la virtud, en la medida en que tenemos inclinaciones [hacia ella].

**26.6 Estobeo, *Ecl.* 2.62, 15-24 (*SVF* 3.278)**

Ahora bien, dicen que estas virtudes ya mencionadas (*i.e.* las cuatro prioritarias: prudencia, moderación, valentía y justicia) son perfectas en relación con el modo de vida y que están constituidas a partir de ciertos principios teóricos. Otras, en cambio, sobrevienen a éstas, aun cuando ellas no son todavía artes, sino ciertas capacidades que son el resultado de la práctica. Por ejemplo, la salud del alma, su integridad, vigor y belleza. Pues tal como la salud del cuerpo consiste en una mezcla equilibrada de los factores calientes, fríos, secos y húmedos que hay en el cuerpo, así también la salud del alma consiste en una mezcla equilibrada de las creencias que hay en el alma.

**26.7 Clemente, *Strom.* 7.3.19.3-5 (*SVF* 3.224)**

En efecto, no nacemos poseyendo por naturaleza la virtud ni, una vez nacidos, [nos] sobreviene de una manera natural más tarde, como ocurre con algunas otras partes del cuerpo. Puesto que, [si así fuera], no habría nada voluntario ni digno de elogio. Y la virtud tampoco se perfecciona por la costumbre que sobreviene a partir de lo que sucede, como ocurre con una lengua. Ése es, en efecto, prácticamente el modo en que sobreviene el vicio. El conocimiento, por cierto, no deriva de un arte, ya sea de los que proporcionan [algo] o de terapéuticas en relación con el cuerpo; tampoco deriva de la educación convencional, pues sería digna de estima si solamente pudiera preparar y poner en orden el alma.

**26.8 Séneca, *Ep.* 49.11 (*SVF* 3.219)**

Yerras si consideras que sólo en la navegación se encuentra el punto más pequeño en el que se distingue la vida de la muerte: en todo lugar el intervalo es igualmente tenue. La muerte no se muestra tan próxima en ninguna parte; no obstante, está muy próxima en cualquier sitio. Disipa estas tinieblas y más fácilmente me darás aquellas cosas para las que ya estoy preparado. La naturaleza nos ha hecho dóciles y nos dio una razón imperfecta, pero que puede ser perfeccionada.

**26.9 Musonio Rufo, *Dissert.* 5**

Además, se nos ocurrió la cuestión de si para la adquisición de la virtud es más eficaz la costumbre o la razón, si la razón podría enseñar correctamente qué habría que hacer o si la costumbre surgiría entre los que se acostumbran a actuar de acuerdo con dicha razón. A Musonio le parecía que era más eficaz la costumbre y, defendiéndose con su propia opinión, solía interrogar a alguno de los presentes del siguiente modo: "si hubiera dos médicos, uno capaz de hablar sobre los asuntos médicos como si fuera alguien extremadamente experimentado, pero sin ninguna práctica respecto del cuidado de los enfermos, y otro incapaz de hablar pero acostumbrado a cuidarlos según la razón médica, ¿a quién escogerías", dijo, "para que esté presente cuando estés enfermo?" Y el otro respondió: "al que está acostumbrado a cuidarlos". Entonces [dijo] Musonio: "¿Y qué? Si hubiera dos hombres, uno que hubiera navegado con frecuencia y piloteado ya suficientes barcos, y el otro que hubiera navegado pocas veces y no hubiera piloteado nunca; y si éste que no piloteó hablara muchísimo de cómo hay que pilotear, y el otro [que piloteó] de modo insuficiente y completamente débil, ¿de cuál de los dos te servirías como piloto para la navegación?" Y el otro dijo: "del que piloteó con frecuencia". Entonces volvió [a decir]: "si hubiera dos músicos, uno que conoce las razones musicales y las enuncia de una manera muy convincente, pero es incapaz de cantar, de tocar la cítara o la lira, y el otro que es inferior en cuanto a dichas razones, pero toca bien la cítara y la lira, y además canta, ¿a cuál de los dos confiarías una obra musical, o cuál querrías que se convirtiera en maestro de música de un niño que no sabe?" Y el otro respondió que el que es entendido en las obras. "¿Entonces qué?", agregó Musonio, "Esto es así; ¿pero no es mucho mejor *volverse* continente y moderado respecto de todo lo que se lleva a cabo que ser capaz de *decir* lo que sea necesario respecto de la moderación o la continencia?" En ese caso el joven concedió que era peor y más vil hablar suficientemente sobre la moderación que ser de hecho moderado. De aquí que Musonio, resumiendo lo que antes había dicho, agregó: "¿Cómo es entonces que en estos casos sería mejor conocer la razón de cada cosa que estar acostumbrado y llevar a cabo las cosas según la guía de la razón? Porque la costumbre lleva a ser capaz de actuar y conocer la razón de la cosa a ser capaz de hablar, pues la razón, al enseñar cómo hay que actuar, también contribuye a la acción y es anterior en el orden a la costumbre. En efecto, no es posible acostumbrarse a algo noble si uno no se acostumbra según la razón. Pero virtualmente la costumbre antecede a la razón. Porque es más importante que la razón para llevar al ser humano hacia sus acciones".

**26.10 Estobeo, *Ecl.* 2.62, 7-14**

El fin de todas estas virtudes consiste en vivir en concordancia con la naturaleza, y cada una de ellas hace posible, mediante sus peculiaridades, que el ser humano logre dicho fin. En efecto, a partir de la naturaleza el hombre posee las inclinaciones para el descubrimiento de lo que es debido, el equilibrio de los impulsos, los actos de constancia y de distribución. Y cada virtud, al actuar en armonía y según lo que es propio de ella misma, hace posible que el hombre viva en concordancia con la naturaleza.

**26.11 Estobeo, *Ecl.* 2.65, 7-9 (*SVF* 1.566; LS 61L)**

Entre virtud y vicio no hay nada intermedio, pues todos los hombres tienen inclinaciones hacia la virtud que proceden de la naturaleza y, según Cleantes, es como si tuvieran la proporción de los versos yámbicos. De ahí que, si son incompletos, son viles, y si completos excelentes.



**26.12 Calcidio, *In Tim.* 165 (*SVF* 3.229)**

Dicen además que los delitos o faltas no son espontáneos ya que toda alma, al participar de la divinidad, sin duda siempre tiende al bien a causa de una tendencia natural. No obstante, a veces, cuando juzga lo que es bueno y lo que es malo, yerra.

**26.13 Estobeo, *Ecl.* 2.107, 16-108, 3**

Unos, en efecto, creen que el sabio no sólo llega a estar bien dispuesto por naturaleza hacia la virtud, sino que algunos llegan a estarlo por la práctica; y aceptaron lo que se dice en el proverbio: "con el tiempo la práctica se vuelve naturaleza". También supusieron algo similar respecto de la nobleza de nacimiento, de modo que la capacidad natural es, en general, un estado disposicional que por naturaleza o por la práctica es apropiado para la virtud, o bien es un estado disposicional según el cual ciertas personas poseen una buena capacidad para la virtud. Y la nobleza de nacimiento es un estado disposicional apropiado para la virtud, [que se produce] por nacimiento o por la práctica.

**26.14 Musonio Rufo, *Dissert.* 2**

Todos –no uno de nosotros sí y otro no–, decía [Musonio], hemos nacido por naturaleza de modo tal de vivir sin error y con nobleza. Una prueba significativa de esto es que los legisladores prescriben lo que hay que hacer y prohíben lo que no hay que hacer a todos por igual, y no excluyen a ninguno de los que desobedecen o yerran –ni al joven ni al viejo, ni al fuerte ni al débil, ni a ningún otro –, de manera tal que quede sin castigo. Pues bien, si todo lo relativo a la virtud viniera de afuera, habría sido necesario que nada de ello se encontrara en nosotros por naturaleza, sino que, tal como en las tareas que dependen de otras artes nadie que no haya aprendido el arte afirma que está libre de error, así tampoco nadie que no haya aprendido la virtud afirmará que está libre de error en los asuntos de la vida, precisamente, porque sólo la virtud hace que uno no yerre en la vida. Ahora bien, en el cuidado de los enfermos no hay ningún otro que considere que se encuentra libre de error a no ser el médico; y en el uso de la lira ningún otro a no ser el músico, y en el uso del timón ningún otro a no ser el timonel. En la vida, en cambio, ya no consideran que solamente el filósofo se encuentre libre de error, que parece que es el único que se preocupa por la virtud, sino que todos por igual, incluso quienes no han tenido ninguna preocupación por ella. Es obvio, entonces, que no hay ninguna otra explicación de esto que el hecho de que el ser humano ha nacido para la virtud. Y por cierto que una prueba significativa de que la virtud se encuentra por naturaleza en nosotros es la siguiente: que todos hablamos sobre nosotros mismos de modo tal como si poseyéramos la virtud y fuéramos buenos. En efecto, entre la gente, no hay nadie que, si se le pregunta si es imprudente o prudente, vaya a reconocer que es imprudente, ni tampoco [nadie que] si se le pregunta si es injusto o justo, vaya a decir que es injusto. De modo similar, si alguien le pregunta si es moderado o inmoderado, luego, todo el mundo, cuando se lo interrogue, responderá que es moderado. Y, simplemente, si alguien le pregunta si es bueno o malo, dirá que es bueno, y esto lo dirá aun cuando no sea capaz de mencionar a un maestro suyo de nobleza y bondad, o qué aprendizaje o práctica de la virtud ha hecho. Por ende, ¿prueba de qué otra cosa es esto sino de que el alma humana tiene una advertencia natural para la nobleza y la bondad y de que en cada uno de nosotros se encuentra presente una semilla de virtud? Y dado que nos conviene ser completamente buenos, unos nos engañamos como si fuéramos realmente buenos, otros nos avergonzamos de reconocer que no lo somos. ¡Por los dioses! ¿Por qué, [si no fuera así], nadie dice que conoce las letras, la música o el arte de la palestra sin haberlos aprendido antes, ni simula que posee dichas artes a no ser que sea capaz de nombrar el maestro al que frecuentó, pero todo el mundo asegura que posee la virtud? Porque por naturaleza ninguna de aquellas [artes] se encuentra por naturaleza en el ser humano, ni llega nadie a la vida con las advertencias <*>.

**26.15 Estobeo, *Ecl.* 2.63, 6-25 (*SVF* 3.280; LS 61D)**

Todas las virtudes, que son conocimientos y artes, tienen principios teóricos comunes y, como se ha dicho, el mismo fin, por lo cual también son inseparables. Pues quien tiene una virtud las tiene todas, y quien actúa según una virtud actúa según todas ellas. Se diferencian entre sí, sin embargo, en sus rasgos fundamentales pues los rasgos fundamentales de la prudencia son, principalmente, la teoría y la práctica de lo que hay que hacer y, de acuerdo con una segunda explicación, también son la teoría de lo que hay que distribuir, de lo que hay que elegir y de lo que hay que resistir para llevar a cabo de un modo infalible lo que hay que hacer. El rasgo fundamental peculiar de la moderación es, por su parte, en primer lugar, hacer estables los impulsos y hacer una consideración teórica de ellos. Y, de acuerdo con una segunda explicación, [los rasgos fundamentales de la moderación consisten en considerar teóricamente] lo que está subordinado a las demás virtudes, para comportarse de un modo infalible en cuanto a los propios impulsos. Y, de una manera similar, la valentía en primer lugar considera teóricamente todo lo que hay que resistir y, en segundo lugar, considera lo que está subordinado a las demás virtudes. Y la justicia examina, en primer lugar, lo que está de acuerdo con el valor para cada persona y, en segundo lugar, también examina lo demás. Todas las virtudes, en efecto, ponen atención en los rasgos fundamentales de todas las demás virtudes y en los que se subordinan unos a otros.

**26.16 Musonio Rufo, *Dissert.* 6, 1-22**

Con entusiasmo animaba a la práctica a los que estaban con él valiéndose siempre de ciertos argumentos del siguiente tipo: "la virtud", decía, "es un conocimiento no sólo teórico, sino también práctico, como la medicina y la música. Por consiguiente, como el médico y el músico, cada uno no sólo debe admitir los principios teóricos de su propio arte, sino también ejercitarse en actuar según dichos principios teóricos. De este modo, también la persona que va a ser buena no sólo debe aprender los conocimientos que lo conducen a la virtud, sino también a ejercitarse celosa y laboriosamente según ellos. Porque, ¿cómo podría alguien llegar a ser directamente moderado si solamente supiera que no hay que ser vencido por los placeres, pero no se ejercitara en oponerse a los placeres? ¿Cómo podría alguien llegar a ser justo habiendo aprendido que hay que amar lo equitativo pero sin haber aprendido a evitar tomar ventaja? ¿Cómo podríamos adquirir la valentía si hemos comprendido, por una parte, que no es temible lo que le parece a la mayoría de la gente que es terrible y, por otra parte, sin habernos cuidado de estar libres de temor respecto de ello? ¿Cómo llegaríamos a ser prudentes si conocemos cuáles *son* los verdaderos bienes y males, pero sin habernos ejercitado en despreciar las cosas que *parecen* bienes? Es conveniente, por tanto, que también la práctica siga por completo al aprendizaje de los conocimientos que convienen a cada virtud, si es que al menos también vamos a tener un beneficio del mismo aprendizaje. También es necesario que el que estima el filosofar lo practique tanto más que el que aspira a la medicina o a algún otro arte semejante, en la medida en que la filosofía es más significativa y más difícil de obtener que cualquier otra ocupación.

**26.17 Plutarco, *SR* 1034C-E (*SVF* 1.200, 563; 3.258; LS 61C)**

Zenón, como Platón, admite muchas virtudes diferentes, como prudencia, valentía, moderación, justicia. Porque, aunque inseparables, son, sin embargo, diversas y diferentes las unas de las otras. Y a su vez, cuando define cada una de ellas, afirma que la valentía es prudencia <en lo que hay que resistir, y que la moderación es prudencia en lo que hay que elegir, y que la denominada "prudencia" en sentido propio, es prudencia> en lo que hay que llevar a cabo, y la justicia es prudencia en las cosas que hay que distribuir, porque, aunque la virtud es una sola, según sean sus actividades en sus [diversos] estados parece que es diferente en relación con las cosas. No sólo Zenón parece contradecirse respecto de estos asuntos, sino también



Crisipo, cuando reprocha a Aristón porque éste solía decir que las demás virtudes no son más que estados de una sola virtud, y cuando está de acuerdo con Zenón, quien define cada virtud de este modo. Cleantes, por su parte, en sus *Disertaciones físicas*, habiendo dicho que la tensión es un golpe de fuego y que si dicha tensión en el alma se vuelve conveniente para cumplir lo que le compete es llamada "fuerza" o "poder", literalmente agrega: "Esta fuerza o poder, cuando sobreviene en situaciones que manifiestamente deben ser soportadas, es continencia, pero cuando sobreviene en situaciones que deben ser resistidas es valentía. Respecto de los merecimientos es justicia; respecto de las elecciones y evitaciones es moderación".

**26.18 Plutarco, *SR* 1046E-1047A (*SVF* 3.243, 299; LS 61F)**

Sostienen que las virtudes se implican recíprocamente, no sólo porque quien tiene una las tiene todas, sino también porque quien lleva a cabo una acción cualquiera según una virtud la lleva a cabo según todas ellas. Afirman, en efecto, que ni es un hombre perfecto el que no tiene todas las virtudes ni es una acción perfecta la que no se hace de acuerdo con todas las virtudes. Por cierto que en el libro VI de sus *Investigaciones éticas* Crisipo dice que el civilizado no siempre es valiente y que el vil no siempre es cobarde, pues cuando surgen ciertas cosas en sus presentaciones aquél debe permanecer firme en sus juicios, y éste apartarse de ellos. Es plausible, sin embargo, dice, que el vil no siempre sea inmoderado. Ahora bien, si en realidad ser valiente es algo tal como ejercitar la valentía y ser cobarde es algo tal como ejercitar la cobardía, cuando dicen que el que tiene las virtudes o los vicios actúa al mismo tiempo de acuerdo con todos ellos y que el civilizado no siempre es valiente y el vil no siempre cobarde hacen afirmaciones contradictorias.

**26.19 DL 7.125-126 (LS 61I)**

Dicen que las virtudes se implican recíprocamente y que quien tiene una las tiene todas, ya que sus principios teóricos son comunes, tal como dice Crisipo en el libro I de su tratado *Sobre las virtudes*, Apolodoro en su *Física según la antigua* [*escuela*] y Hecatón en el libro III de su tratado *Sobre las virtudes*. Pues el virtuoso es no sólo teórico, sino también práctico de lo que hay que hacer; y lo que debe hacerse también debe elegirse, mantenerse firme, debe ser constante y debe distribuirse. De modo que, si hace unas cosas selectivamente, otras con firmeza, otras distributivamente, y otras con constancia, será entonces no sólo prudente y valiente, sino también justo y moderado.

**26.20 Estobeo, *Ecl.* 2.64, 18-29 (*SVF* 3.305)**

Afirman que las virtudes son muchas e inseparables entre sí y que ellas son sustancialmente idénticas a la [parte] conductora del alma, según la cual sin duda toda virtud no sólo existe sino que es llamada "cuerpo", pues la mente y el alma son cuerpos. Consideran, en efecto, como "alma" al hálito caliente que es connatural a nosotros. También quieren que el alma en nosotros sea un ser vivo, pues no sólo está viva, sino que además percibe, y especialmente su parte conductora, que, claro está, se llama "mente". Ésa es también la razón por la cual toda virtud es un ser vivo, pues ella es sustancialmente idéntica a la mente. En efecto, de acuerdo con esto también afirman que la prudencia consiste en "ser prudente", pues es compatible con ellos que argumenten de este modo.

**26.21 Séneca, *Ep.* 67.10**

Cuando uno soporta los tormentos con valentía, está haciendo uso de todas las virtudes. La persistencia, que es una única virtud, tiene una posición prominente y es particularmente manifiesta. Pero la valentía, cuyas ramas son la persistencia, la resistencia y la tolerancia, también está allí. También está presente la prudencia, sin la cual ninguna decisión puede comenzar. La prudencia recomienda apartarse y sobrellevar con la mayor valentía posible lo que no puede evitarse. También está presente la constancia, que no puede ser sacada de su

lugar y que no descuida su propósito por la acción de ninguna fuerza perturbadora. Allí también está aquella escolta indivisible de virtudes. Todo lo que se hace con nobleza se hace con una virtud y proviene del juicio de una decisión. Pero aquello que es aprobado por la totalidad de las virtudes, aunque parece que ha sido hecho por una sola virtud, es deseable.

**26.22 DL 7.161 (*SVF* 1.351; LS 31N)**

[Aristón] no introdujo muchas virtudes como Zenón ni [dijo], como los megáricos, que se trataba de una única virtud denominada con muchos nombres, sino que [entendió la virtud] según lo dispuesto de algún modo respecto de algo.

**26.23 Plutarco, *VM* 440E-441D (*SVF* 1.201; 3.255. LS 61B)**

Menedemo de Eretria suprimía no sólo la multiplicidad de virtudes, sino también sus diferencias, ya que la virtud es y se vale de muchos nombres. En efecto, se quiere decir lo mismo con "moderación", "valentía" y "justicia", tal como ocurre con "mortal" y "hombre". El mismo Aristón de Quíos también hacía a la virtud sustancialmente una y la denominaba "salud", pero en su estar dispuesta de algún modo las hacía diferentes y múltiples. Es como si uno quisiera llamar a nuestra vista "blanca" cuando se refiere a cosas blancas y "negra" cuando a cosas negras, o alguna otra cosa de esta índole. Pues la virtud, cuando examina lo que hay que hacer o lo que no hay que hacer se llama "prudencia"; cuando pone en orden el apetito y determina la medida y la oportunidad apropiada en los placeres se llama "moderación". Y cuando tiene que ver con los contratos y con las relaciones de unos con otros se llama "justicia". Es como el cuchillo que, siendo uno, en un momento corta una cosa y en otro otra, o como el fuego que actúa en diferentes materiales y se vale de una única naturaleza. También Zenón de Citio en cierto modo parece referirse a esto porque define la prudencia como justicia cuando se trata de cosas distribuibles; en el caso de cosas elegibles, como moderación; en el de cosas que deben ser resistidas, como valentía. Y los que defienden la tesis zenoniana estiman que en estas [definiciones] Zenón denomina "prudencia" al conocimiento. En cuanto a Crisipo, en cambio, que consideraba que la virtud se constituye debido a una cualidad propia en el individuo cualificado, le pasó inadvertido –a pesar de estar despierto– el no habitual e incluso no conocido "enjambre de virtudes" del que habla Platón. En efecto, tal como pone la valentía en el hombre valiente, la mansedumbre en el manso, la justicia en el justo, así también pone el agradecimiento en el agradecido, la bondad en el bueno, la grandeza en el grande, la nobleza en el noble, y otras virtudes tales como agudeza, afabilidad, vivacidad. De este modo llenó la filosofía de muchos y absurdos nombres que eran innecesarios. Todos estos en común suponen que la virtud consiste en cierta disposición de lo rector del alma y en una fuerza generada por la razón o, más aún, que la virtud es una razón coherente, segura e inmodificable.

**26.24. Galeno, *PHP* 324, 24-326, 8 (*SVF* 3.257)**

A estas cuestiones también sigue directamente la explicación sobre las virtudes, y tal explicación contiene un doble error, ya sea que uno supusiera que ellas son todas formas de conocimiento o que son poderes. Pues es forzoso que también las virtudes de las partes irracionales del alma sean irracionales, y que solamente la de la racional sea racional. Por ende, es razonable que las virtudes de aquellas [partes] sean poderes, pero el conocimiento lo es solamente de la [parte] racional. Crisipo, sin embargo, comete un enorme error, [aunque] no porque no haya hecho de ninguna virtud un poder –pues semejante error es insignificante y no diferimos en relación con dicho error–, sino porque, aunque afirma que hay muchas formas de conocimiento y de virtudes, afirmó que es uno solo el poder del alma. En efecto, no es posible que muchas virtudes lo sean de un solo poder, si es que tampoco [es posible] que haya muchas perfecciones de una sola cosa. Pues la perfeccion de cada una de las cosas existentes es



una, y la virtud es una perfección de la naturaleza de cada cosa, como él mismo reconoce. Ahora bien, cuando Aristón de Quíos afirma que las virtudes del alma no son muchas, sino que es una, la cual sostiene que es "conocimiento de bienes y males", [lo hace] mejor, y acerca de las pasiones no escribe cosas contradictorias con sus propias hipótesis, como Crisipo.

**26.25 Estobeo, *Ecl.* 2.60, 9-62, 6 (*SVF* 3.264; LS 61H)**

Entre las virtudes unas son primarias y otras subordinadas a las primarias. Las primarias son cuatro: prudencia, moderación, valentía, justicia. La prudencia se produce en relación con los actos debidos; la moderación en relación con los impulsos humanos; la valentía en relación con la resistencia y la justicia en relación con las distribuciones. De las virtudes subordinadas a éstas, unas se subordinan a la prudencia, otras a la moderación, otras a la valentía y otras a la justicia. Ahora bien, a la prudencia se subordinan la correcta deliberación, el razonamiento correcto, la perspicacia, la discreción, el tino y la inventiva. A la moderación se subordinan el buen orden, la ordenación, el recato y la continencia. A la valentía la constancia, la audacia, la magnanimidad, el buen ánimo y la laboriosidad. A la justicia la piedad, la servicialidad, la sociabilidad y el correcto intercambio. Pues bien dicen que el buen consejo es un conocimiento de qué cosas y de cómo, al actuar, actuaremos convenientemente. El razonamiento correcto es un conocimiento que elige esto en vez de esto otro y recapitula los actos que se producen y se llevan a cabo. Perspicacia es un conocimiento que al punto descubre lo apropiado. Discreción es un conocimiento de las cosas mejores y peores. Tino es un conocimiento apto para lograr la meta en cada caso. Inventiva es un conocimiento capaz de descubrir la viabilidad de las cosas. El buen orden es un conocimiento de cuándo hay que actuar, qué hay que hacer después de qué y, en términos generales, del orden de las acciones. Ordenación es un conocimiento de las acciones decorosas e indecorosas. Recato es un conocimiento que atiende a la correcta censura. Continencia es un conocimiento sobresaliente de los hechos que se manifiestan según la recta razón. Constancia es un conocimiento que se mantiene firme en los que disciernen correctamente. Audacia es un conocimiento por el cual sabemos que no habremos de desembocar en nada temible. Magnanimidad un conocimiento que nos hace superiores a lo que por naturaleza sucede, tanto entre los virtuosos como entre los viles. El buen ánimo es un conocimiento del alma que se presenta a sí misma como invencible. Laboriosidad es un conocimiento que, si no es impedido por un dolor, es capaz de llevar a cabo lo propuesto. Piedad es un conocimiento relativo al cuidado de los dioses. Servicialidad es un conocimiento benéfico. Sociabilidad es un conocimiento de la igualdad en la comunidad política. El correcto intercambio es un conocimiento relativo a ejercer de un modo irreprochable el intercambio con los vecinos.

**26.26 Estobeo, *Ecl.* 2.59, 4-60, 5 (*SVF* 3.262; LS 61H)**

Prudencia es un conocimiento de lo que hay que hacer, de lo que no hay que hacer y de lo que no es ni lo uno ni lo otro, o es un conocimiento de las cosas buenas, de las cosas malas y de las cosas que no son ni buenas ni malas, que son propias del animal político por naturaleza (los estoicos recomiendan que se haga este tipo de consideración también en el caso de las restantes virtudes). Moderación es conocimiento de lo que hay que elegir, de lo que hay que evitar y de lo que ni hay que elegir ni hay que evitar. Justicia es un conocimiento de la distribución del valor de cada persona. Valentía es un conocimiento de las cosas temibles, de las no temibles y de las que no son ni temibles ni no temibles. Imprudencia es la ignorancia de las cosas buenas, de las malas y de las que no son ni lo uno ni lo otro, o la ignorancia de lo que hay que hacer, de lo que no hay que hacer y de lo que ni hay que hacer ni hay que no hacer. Intemperancia es ignorancia de las cosas elegibles, de las evitables y de las que no son ni elegibles ni evitables. Injusticia es la ignorancia de la distribución del valor de cada persona. Cobardía es la ignorancia de las cosas temibles, de las que no son temibles y de las que no son

ni lo uno ni lo otro. De un modo similar y a continuación de las mencionados también definen las demás virtudes y vicios. De una manera más general afirman que la virtud es una disposición del alma conforme consigo misma respecto de la vida total.

**26.27 Estobeo, *Ecl.* 2.57, 18-58, 4**

Zenón afirma que las cosas que participan de la sustancia son existentes. Y entre las cosas existentes, unas son bienes, otras males y otras indiferentes. Bienes son cosas de este tipo: prudencia, moderación, justicia, valentía y todo lo que es virtud o participa de ella. Males, en cambio, son cosas de este tipo: imprudencia, ausencia de moderación, injusticia, cobardía y todo lo que es vicio o participa de él. Indiferentes, por su parte, son cosas de esta índole: vida-muerte, reputación-falta de reputación, placer-dolor, riqueza-pobreza, salud-enfermedad y lo similar a esto.

**26.28 Galeno, *PHP* 434, 31-436, 29 (*SVF* 3.256)**

Así pues, habiendo considerado que hay una sola potencia del alma gracias a la cual reflexionamos, Aristón también postuló a la virtud del alma como una sola: conocimiento de bienes y males. Ahora bien, cuando hay que elegir los bienes y evitar los males llama a este conocimiento "moderación"; cuando hay que llevar a cabo los bienes y no llevar a cabo los males "prudencia; "valentía" cuando hay que tener audacia en algunas cosas y evitar otras; cuando se distribuye según el valor de cada uno "justicia". En una palabra, cuando el alma conoce, independientemente de llevar a cabo tanto bienes como males, es no sólo sabiduría, sino también conocimiento. Pero cuando se encamina a las acciones de la vida, adopta muchos de los nombres antes mencionados: prudencia y moderación, justicia y la llamada valentía. Tal es la opinión de Aristón sobre las virtudes del alma. Pero Crisipo, no sé cómo, procura refutar al hombre que, con exactitud, sostiene la tesis que el mismo Crisipo comparte. En efecto, si nosotros tuviéramos conocimiento y lleváramos a cabo bien todo, nuestra vida sería administrada según conocimiento; pero si tuviéramos un conocimiento falso y lleváramos a cabo mal nuestras acciones, [nuestra vida] sería gobernada según ignorancia, como Crisipo mismo pretende. Por esa razón, habría una sola virtud, el conocimiento y, del mismo modo, también habría un solo vicio; este vicio a veces es denominado "ignorancia", y otras "desconocimiento". Ahora bien, si alguien tuviera temor a la muerte, a la pobreza o a la enfermedad como si fueran males, aunque hay que estar confiado [respecto de ellos] en la medida en que son indiferentes, esa persona establece su posición por falta de conocimiento, pues ignora la verdad, como dirían no sólo Aristón sino también Crisipo, y tiene un vicio del alma al que denominan "cobardía", cuya virtud contraria, dicen ellos, es la valentía, que consiste en un conocimiento de aquello en lo que hay que tener y no hay que tener confianza, es decir [un conocimiento] de los bienes y los males que en realidad son evidentemente tales. No se supone que dichos bienes y males son así debido a una falsa opinión, como precisamente sucede con la salud y la riqueza, la enfermedad y la pobreza. Pues sostienen que ninguno de ellos es un bien ni un mal, sino que todos son indiferentes. Y más aún, si una persona, tras considerar lo placentero como un bien y lo displacentero como un mal y si al seguir esta opinión elige lo uno y evita lo otro, ignora la esencia del bien, también por eso es un inmoderado. En efecto, puesto que nosotros en todas nuestras acciones elegimos lo que se nos presenta como un bien y evitamos lo que se nos presenta como un mal, y puesto que por naturaleza tenemos estos impulsos para ambas cosas, la filosofía, que nos instruye en lo que es verdaderamente bueno y malo, nos hace infalibles.

**26.29 Estobeo, *Ecl.* 5.906, 18-907, 5 (*SVF* 3.510; LS 59I)**

A propósito de Crisipo: el que progresa hasta el punto más alto, dice, lleva a cabo todos los actos debidos sin excepción y no omite ninguno. Dice que su vida, sin embargo, aún no es feliz, sino que la felicidad le sobreviene cuando estas acciones intermedias adquieren firmeza, un estado habitual y una peculiar fijeza.



**26.30 Séneca, *Ep.* 75.8-15**

Pero, ¿entonces qué? ¿No hay grados bajo él? (*i.e.* el sabio) ¿Se sigue el precipicio en forma inmediata de la sabiduría? No, según creo, pues el que progresa también se encuentra entre el número de los estúpidos, aunque se encuentra separado de ellos por una significativa distancia. Entre los mismos que están progresando también hay vastas diferencias; como les gusta a algunos, se dividen en tres clases: (*i*) primero están los que aún no tienen la sabiduría, pero ya se ubicaron en sus cercanías. También lo que está cerca, sin embargo, está fuera [de la sabiduría]. ¿Preguntas quiénes son ellos? Todos los que ya abandonaron las pasiones y los vicios, y aprendieron las cosas a las que tenían que abocarse pero tienen una confianza todavía inexperta. Aún no ponen en práctica su bien pero ya no pueden caer en aquellas cosas de las que se apartaron. Ya se encuentran allí, de donde no hay un resbalón hacia atrás. Esto, no obstante, no es todavía claro para ellos, lo que recuerdo que te escribí en una carta: "no saben que saben". Ya les ha tocado en suerte disfrutar de su bien, pero aún no tienen confianza. Algunos comprenden esta clase de los que están progresando, clase de la que te he hablado, de una manera tal que dicen que ellos ya se apartaron de las enfermedades del alma, aunque aún no de las pasiones, y que todavía se encuentran en terreno resbaladizo, porque ninguno está fuera del peligro de la maldad, salvo el que se deshizo de ella por completo. Sin embargo, nadie se deshizo de ella, salvo el que adoptó la sabiduría en lugar de la maldad. Cuál es la diferencia entre las enfermedades del alma y las pasiones ya la mencioné a menudo; también te la recordaré en este momento.: las enfermedades son vicios inveterados y duros, como la avaricia o como la ambición. Éstas envolvieron y comenzaron a ser sus males permanentes. Éstas envolvieron el alma de un modo muy compacto y comenzaron a ser sus males permanentes. Para finalizar brevemente, la enfermedad es el juicio obstinado en la maldad: que hay que desear con vehemencia lo que hay que desear ligeramente, o si lo prefieres, precisémoslo así: aguardar con demasiada impaciencia lo que hay que buscar ligeramente o lo que no hay que buscar en absoluto, o tener en gran valor lo que debe tenerse en cierto [valor] o en ninguno. Las pasiones son movimientos reprochables del alma, repentinos y violentos, que, si eran frecuentes y fueron descuidados, produjeron la enfermedad. [...] Así, pues, quienes progresaron mucho se encuentran exentos de las enfermedades y, aunque se encuentran cerca de lo perfecto, aún sienten pasiones. (*ii*) La segunda clase es la de aquellos que renunciaron a los males más grandes del alma y a las pasiones, pero de un modo tal que no tienen una posesión certera de su seguridad. Pueden, en efecto, recaer en tales [males y pasiones]. (*iii*) La tercera clase está fuera de muchos y grandes vicios, pero no de todos; [el agente] evita la avaricia pero todavía siente ira, ya no lo excita el deseo erótico pero aún lo hace la ambición, ya no tiene apetito, pero todavía teme, y en el miedo mismo es lo suficientemente firme ante ciertas cosas, pero cede ante otras: desprecia la muerte, pero se amilana ante el dolor. Pensemos algo sobre este tópico: será bueno para nosotros si somos admitidos en esta clase. El segundo grado se obtiene con un muy afortunado talante en cuanto a nuestras dotes naturales y por una enorme y recurrente aplicación al estudio. Pero ni siquiera hay que despreciar este tercer tipo: piensa cuántos males ves en torno de ti; date cuenta de que no hay crimen alguno sin un ejemplo, de cuánto avanza a diario la maldad, de cuánto se yerra tanto públicamente como en privado. Entenderás [entonces] que nosotros conseguimos bastante si no nos encontramos entre los que son pésimos.

**26.31 DL 7.127-128 (*SVF* 3.237; LS 61I)**

Convienen en que entre virtud y vicio no hay nada intermedio, aun cuando los peripatéticos dicen que el progreso moral es un intermedio entre virtud y vicio. En efecto, sostienen los estoicos que tal como un madero debe ser o bien recto o bien torcido, así también una persona

es o bien justa o bien injusta, pero no más justa o más injusta; lo mismo se aplica en los demás casos. Crisipo sostiene que la virtud puede perderse, Cleantes que es imperdible; aquél dice que puede perderse debido a una borrachera y a un estado de melancolía, éste que es imperdible a causa de las cogniciones firmes, y que ella es elegible por sí misma. Por cierto que nos avergonzamos por lo que hacemos mal porque sabemos que sólo lo bello es bueno. La virtud es autosuficiente para la felicidad, como dicen Zenón y Crisipo en el libro I del tratado *Sobre las virtudes*, y Hecatón en el libro II del tratado *Sobre los bienes*. Dice: "en efecto, si la magnanimidad es autosuficiente para obrar por encima de todas [las demás cosas] y si es parte de la virtud, entonces la virtud, al desdeñar las cosas que parecen perturbadoras, también es autosuficiente para la felicidad." Panecio y Posidonio, en cambio, dicen que la virtud no es autosuficiente sino que sostienen que necesita salud, fondos económicos y fuerza.

**26.32 Cicerón, *De leg.* 1.27-30 (*SVF* 3.220)**

Ahora bien, puesto que dios quiso que el ser humano fuera el principio de las demás cosas y lo ha generado y ornamentado de tal manera que [fuera dicho principio], que sea manifiesto (¡no todo puede debatirse!) que la naturaleza misma por sí progresa más lejos, y que ella, sin que nadie la instruya y habiendo partido de aquellas cosas de las cuales, por una originaria e incoada inteligencia, ha conocido los tipos [de cosas], ella misma confirma por sí misma la razón y la perfecciona. [...] Nada es, en efecto, tan similar lo uno a lo otro, tan semejante, como lo somos todos entre nosotros mismos. Porque si la corrupción de las costumbres, si la variedad de las opiniones no torciera y doblegara la debilidad de las almas en cualquier parte que hubiera comenzado, nadie sería el mismo tan similar a sí mismo como todos lo son a todos. De esta manera, cualquiera sea la definición de hombre, una vale para todos. Éste es un argumento suficiente de que no hay ninguna desemejanza en el género [humano]; si la hubiera, una definición no contendría a todos [los seres humanos]. Pues la razón, por la que aventajamos a las bestias y a través de la cual utilizamos la conjetura, argumentamos, refutamos, discutimos, preparamos algo, ciertamente es común a la totalidad de los seres humanos, [y] aunque difiera en doctrina sin duda es semejante en cuanto a la facultad de aprender. En efecto, todas las cosas son del mismo modo captadas por los sentidos, y aquellas cosas que ponen en movimiento los sentidos ponen en movimiento de la misma manera los de todos; y las inteligencias incoadas, de las cuales he hablado antes, que están impresas en nuestras almas, se encuentran impresas de modo similar en todos. El lenguaje, que es un intérprete de la mente, discrepa en las palabras aunque concuerde con las afirmaciones. No hay nadie de ningún pueblo que, habiendo tomado a la naturaleza como su guía, no pueda llegar a la virtud.

**26.33 DL 7.100-107 (*SVF* 3.117, 119; 3.82; LS 58A-B)**

Llaman "bello" al bien perfecto por el hecho de que abarca todos los números buscados por la naturaleza, o por el hecho de ser perfectamente armónico. Hay cuatro especies de lo bello: justo, valiente, ordenado, científico, pues en ellos se cumplen las acciones bellas. Análogamente, también de lo feo hay cuatro especies: injusto, cobarde, desordenado, insensato. En un sentido se llama "bello" a lo que hace elogiables a los que lo tienen, o un bien digno de elogio. En otro sentido, [bello] es lo que es bueno por naturaleza para su tarea propia; en otro sentido, es aquello que ornamenta, como cuando decimos que sólo el sabio es bueno y bello. Dicen que sólo lo bello es bueno, como afirma Hecatón en el libro III de *Sobre los bienes* y Crisipo en sus tratados *Sobre lo bello*. Y que eso es la virtud y lo que participa de virtud, lo cual equivale a decir que todo lo bueno es bello, y que lo bueno es equivalente a lo bello. En efecto, dado que es bueno, es bello. Pero es bello. Por tanto, es bueno. En efecto, puesto que es bueno, es bello; y es bello. Por tanto, es bueno. Creen que todos los bienes son iguales y que todo bien es elegible en el máximo grado, y que no admite ser más o menos intenso.



Afirman que, entre las cosas existentes, unas son bienes, otras males y otras no son ni lo uno ni lo otro. Ahora bien, bienes son las virtudes: prudencia, justicia, valentía moderación, etc. Males son los contrarios [a éstos]: imprudencia, injusticia, etc. Ni lo uno ni lo otro son aquellas cosas que ni benefician ni dañan; por ejemplo, vida, salud, placer, belleza, fuerza, riqueza, reputación, nobleza de nacimiento, y también sus contrarios, como muerte, enfermedad, dolor, fealdad, debilidad, pobreza, falta de reputación, falta de nobleza de nacimiento y cosas de este tipo, según dice Hecatón en el libro VII de su tratado *Sobre el fin*, Apolodoro en su *Ética* y Crisipo. Esas cosas (*i.e.* vida, salud, placer, etc.), sin duda no son bienes, sino indiferentes del tipo "preferidos". En efecto, tal como es propio de lo caliente calentar, no enfriar, así también es propio de lo bueno beneficiar, no dañar. No es más lo que benefician la riqueza y la salud que lo que dañan; por tanto, ni la riqueza ni la salud son bienes. Además, sostienen que aquello que es posible usar bien o mal no es un bien. Es posible usar bien o mal la riqueza. Por consiguiente, la riqueza y la salud no son bienes. Sin embargo, Posidonio afirma que también estas cosas se encuentran entre los bienes. Hecatón en el libro IX de su obra *Sobre los bienes* y Crisipo en sus tratados *Sobre el placer* dicen que el placer tampoco es un bien pues también hay placeres vergonzosos y nada que sea vergonzoso es un bien. Beneficiar es poner en movimiento o detener [de un modo tal que sea] según la virtud; dañar, en cambio, es poner en movimiento o detener [de un modo tal que sea] según el vicio. "Indiferentes" se dice de dos maneras: por una parte, en un sentido absoluto, las cosas que no cooperan con la felicidad ni con la infelicidad, como por ejemplo riqueza, salud, fuerza y similares, pues también es posible ser feliz sin ellas porque su uso puede producir felicidad o desdicha. En otro sentido se denomina indiferentes a cosas que no producen un movimiento de impulso ni de rechazo, como el tener en la cabeza un número par o impar de pelos, o extender o encoger el dedo. Los indiferentes mencionados en primer lugar nunca son mentados en este segundo sentido, pues son productores de movimientos de impulso y de evitación; por eso entre ellos, unos son elegibles y otros no, pero los segundos se encuentran en igual situación respecto de la elección y de la evitación. Dicen que de los indiferentes, unos son preferidos, otros dispreferidos; preferidos los que tienen valor, dispreferidos los que tienen disvalor. Denominan valor, en un sentido, a una contribución para el estilo de vida coherente, que es propia de todo bien; en otro sentido a una capacidad o utilidad intermedia que contribuye a la vida conforme con la naturaleza, como si se dijera que la riqueza o la salud aportan una cierta utilidad intermedia para una vida conforme con la naturaleza; en un tercer sentido denominan valor al intercambio de algo aprobado, que pudiere establecer el perito en la materia, como por ejemplo intercambiar una carga de trigo por <una de> cebada más la mula. Así entonces son preferidas las cosas que tienen valor, como por ejemplo, entre las del alma el ingenio, el arte, el progreso y similares; entre las del cuerpo la vida, la salud, el vigor, el buen estado, la buena proporción, la belleza y otras por el estilo; y entre las externas, la riqueza, la fama, el buen linaje y cosas semejantes. De las cosas relativas al alma son dispreferidas la falta de ingenio, la carencia de arte y similares; entre las del cuerpo, muerte, enfermedad, debilidad, malestar, invalidez, fealdad y otras por el estilo; entre las exteriores, la pobreza, la mala reputación, el anonimato y cosas semejantes. Pero no son preferidas ni dispreferidas las cosas que son neutras. Además, de las cosas preferidas unas son preferidas por sí mismas, otras por otras cosas, y otras por sí *y* por otras. Preferidas por sí son el ingenio, el progreso y semejantes; por otras la riqueza, el buen linaje y semejantes; por sí *y* por otras la fuerza, la sensibilidad fina, la buena proporción. Las preferidas por sí mismas lo son por ser conforme a naturaleza; las preferidas por otras, porque procuran no pocas utilidades. Y algo semejante ocurre con lo dispreferido por la razón contraria.

**26.34 Sexto Empírico, *AM* 11.64-67; 73-75 (*SVF* 1.361; LS 58F)**

Aristón de Quíos dijo que la salud y todo lo que es como ella no es un indiferente preferido. Pues llamarla "indiferente preferido" es equivalente a considerarla un bien y la diferencia es casi sólo nominal. En efecto, por lo general los indiferentes entre virtud y vicio no se

distinguen en nada ni son algunos de ellos por naturaleza preferidos y otros dispreferidos, sino que, debido a distintas circunstancias que difieren en distintas ocasiones, ni las cosas llamadas "preferidas" se tornan invariablemente preferidas ni las llamadas "dispreferidas" son necesariamente dispreferidas. Ahora bien, si las personas sanas deben servir a un tirano y por esa razón deben ser destruidas, en tanto que los enfermos, al ser liberados de su servidumbre, al mismo tiempo están exentos de la destrucción, el sabio elegirá en esta ocasión estar enfermo más que estar sano. Y así, ni la salud es algo absolutamente preferido ni la enfermedad algo dispreferido. Así entonces, como al escribir nombres ponemos a veces primero unas letras y a veces otras y las adaptamos a las diferentes circunstancias –D cuando escribimos el nombre "Dión", I cuando Ión y O cuando Orión–, no porque algunas letras precedan a otras por naturaleza sino porque las circunstancias nos exigen hacerlo, así también en las cosas que se encuentran entre virtud y vicio no hay una preferencia natural de unas sobre otras, sino más bien una preferencia según las circunstancias. [...] Los de la Estoa [sostienen que el placer] también es un indiferente no preferido, pero Cleantes que no lo es según naturaleza y que no tiene valor en la vida, tal como un cepillo no es según naturaleza. Arquedemo, en cambio, [dice] que los pelos bajo la axila son según naturaleza, pero no tienen ningún valor, Panecio que algunas cosas son según naturaleza y otras contra naturaleza. Si, efectivamente, todo lo que se le aparece a alguien es un bien y si eso es invariablemente un bien, dado que el placer se le aparece a Epicuro como un bien, pero a algunos cínicos como un mal y a alguno de los de la Estoa como un indiferente, el placer será a la vez un bien, un mal y un indiferente. Sin embargo, por naturaleza lo mismo no puede ser cosas contrarias: a la vez bien, mal e indiferente; por consiguiente, no todo lo que se le aparece a alguien es un bien o un mal y hay que decir que eso es un bien o un mal.

**26.35 Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 199, 14-22 (*SVF* 3.658; LS 61N)**

En efecto, si, según ellos, (*i*) virtud y vicio son lo único que [respectivamente] son bien y mal, y (*ii*) ningún otro viviente recibe ninguna de estas cosas; y si (*iii*) los hombres en su mayor parte son malos o, más bien cuentan a modo de fábula que uno o dos de ellos se ha vuelto bueno, como si se tratara de un viviente extraño, contrario a la naturaleza y más raro que el fénix etíope, y si (*iv*) también todos son igualmente malos los unos con los otros, de modo que no hay ninguna diferencia entre ellos, y todos los que no son sabios están igualmente locos, ¿cómo no habrá de ser el hombre el viviente más miserable de todos, y cómo no va a estar loco con el vicio y la locura como [sus componentes] connaturales y asignados en suerte a sí mismo?

**26.36 Estobeo, *Ecl.* 2.69, 17-73, 19; 74, 15-20 (LS 41I, 60L)**

Todos los bienes son beneficiosos, útiles, convenientes, ventajosos, excelentes, adecuados, bellos y apropiados. Todos los males, en cambio, son dañinos, inútiles, inconvenientes, desventajosos, viles, inadecuados, feos e inapropiados. Afirman que "bien" se dice de muchas maneras; el primer [significado de bien] es como si tuviera el lugar de una fuente, el cual, precisamente, es caracterizado de esta manera: aquello por lo cual resulta <que algo> sea beneficiado, o aquello por cuya acción <algo es beneficiado> (lo que prioritariamente es causa). En un segundo <sentido bien es> aquello en virtud de lo cual resulta <que algo> sea beneficiado. Y <en tercer lugar hay un significado> más general de bien que se hace extensivo también a los significados mencionados con anterioridad: lo que es capaz de producir beneficio. De un modo similar, también el mal es caracterizado según la analogía del bien: aquello por lo cual resulta <que algo> sea dañado, o aquello por cuya acción <algo es dañado>. En un segundo sentido mal es aquello en virtud de lo cual resulta que algo es dañado y, en un sentido más general que éstos, mal es aquello que puede dañar. Entre los bienes, unos son del alma, otros exteriores y otros no son del alma ni exteriores. Del alma son las virtudes,



los estados excelentes y, en general, las actividades dignas de elogio. Exteriores son los amigos, los familiares y cosas semejantes. Ni del alma ni exteriores son los excelentes y, en general, los que poseen las virtudes. De manera similar, entre los males unos lo son del alma, otros exteriores y otros no son del alma ni exteriores. Del alma son los vicios acompañados de estados miserables y, en general, actividades dignas de censura. Exteriores son los enemigos en sus diferentes clases; pero ni del alma ni exteriores son los viles y todos los que poseen vicios. Entre los bienes del alma unos son disposiciones, otros son estados, pero no disposiciones, y otros no son estados ni disposiciones. Disposiciones son todas las virtudes; sólo estados y no disposiciones son las ocupaciones, como la mántica y cosas similares. Ni estados ni disposiciones son las actividades según las virtudes, como la conducta prudente, la adquisición de la moderación y cosas similares. De modo semejante también entre los males del alma unos son disposiciones, otros estados pero no disposiciones, otros no son ni estados ni disposiciones. Disposiciones son todos los vicios, estados son sólo las propensiones, como la malevolencia, la depresión y cosas similares; y, más aún, las enfermedades, esto es las flaquezas morales, como la codicia, la embriaguez y cosas similares. Las actividades según vicio, sin embargo, no son ni estados ni disposiciones; por ejemplo, el ejercicio de la imprudencia, de la injusticia y cosas similares a éstas. Entre los bienes unos son finales, otros productivos y otros son bienes en ambos sentidos. Ahora bien, el hombre prudente y el amigo sólo son bienes productivos. El gozo, el regocijo, la audacia y una caminata moderada, en cambio, sólo son bienes finales. Pero todas las virtudes son no sólo bienes productivos sino también finales, por cuanto producen la felicidad y la completan, ya que se convierten en partes de ella. De manera análoga, entre los males unos son productivos de la desdicha, otros son finales y otros son males en ambos sentidos. Pues bien, el hombre insensato y el enemigo sólo son males productivos; en cambio, el dolor, el temor, el robo, una pregunta insensata y cosas semejantes sólo son males finales. Los vicios, por su parte, son no sólo males productivos sino también finales, ya que producen la desdicha y la completan, por volverse partes de ella. Además, entre los bienes unos son elegibles por sí mismos y otros son productivos. Pues bien, elegibles por sí mismos son todos aquellos que, en vistas de ningún otro, se encaminan a una elección razonable. Pero aquellos que, por ser preparatorios de ciertas cosas diferentes <se encaminan a una elección razonable>, son denominados "productivos". Todo bien también es elegible, pues es aceptable, digno de aprobación y de elogio. Todo mal, en cambio, es evitable. El bien, en efecto, en cuanto pone en movimiento una elección razonable, es elegible y, en cuanto gracias a él se llega a una elección sin dudar, es grato; y en cuanto <*>, es digno de aprobación. Y, de nuevo, en cuanto uno razonablemente podría suponer sobre él que se encuentra entre las cosas que proceden de la virtud, <es digno de elogio>. Además, entre los bienes unos están en movimiento y otros en estado de reposo. En movimiento están los siguientes: gozo, regocijo, una conversación moderada. En estado de reposo, en cambio, los siguientes: una calma bien ordenada, un descanso libre de perturbación, una atención varonil. Entre los bienes que están en estado de reposo unos también consisten en una condición, como las virtudes; otros se encuentran sólo en estado de reposo, como los [bienes] mencionados. Entre los que consisten en una condición se encuentran no sólo las virtudes, sino también las habilidades que, en el hombre excelente, se transforman gracias a su virtud y se vuelven inmodificables, pues es como si tales habilidades se convirtieran en virtudes. También afirman que entre los bienes en la esfera del estado se encuentran incluso las llamadas "aficiones", como el amor a la música, el amor a los libros, el amor a la geometría y cosas semejantes, pues hay como una especie de método capaz de seleccionar las cosas apropiadas en esas habilidades hacia la virtud, un método que las conduce hacia el fin de la vida. Además, entre los bienes unos son por sí mismos y otros se encuentran relativamente dispuestos. Por sí mismos son el conocimiento, el actuar justamente y cosas semejantes. Relativamente dispuestos se encuentran el honor, la buena voluntad, la amistad, el acuerdo. [...] Además, entre los bienes unos son sin mezcla,

como el conocimiento, otros mezclados, como la buena procreación, la buena vejez, la buena vida. La buena procreación consiste en un trato excelente de los vástagos según naturaleza; la buena vejez consiste en la utilización excelente de una vejez según naturaleza y, de una manera similar, la buena vida. En esto se pone siempre de manifiesto que también se aplicarán distinciones similares para los males.

**26.37 Estobeo, *Ecl.* 2.84, 18-85, 11 (*SVF* 3.128; LS 58E)**

Entre las cosas que tienen valor, unas tienen mucho valor, otras poco. De modo similar también, entre las cosas que tienen disvalor, unas tienen mucho disvalor, otras poco. Las que tienen mucho valor son llamadas "preferidas", en tanto que las que tienen mucho disvalor "dispreferidas". Zenón fue el primero en establecer estas denominaciones para las cosas. Dicen que "preferido" es aquello que, a pesar de ser indiferente, lo elegimos según una razón preferencial. Un argumento similar se aplica a lo dispreferido, y los ejemplos son idénticos por analogía. Ninguno de los bienes es preferido, por cuanto ellos poseen un valor supremo; lo preferido, en cambio, al poseer un lugar y valor secundarios, se encuentra, en cierto modo, muy próximo a la naturaleza de los bienes. En efecto, en la corte, el rey no se encuentra entre los preferidos, sino que preferidos son quienes están ubicados por debajo de él [y tales cosas] se llaman "preferidas" no por contribuir a un cierto estado de felicidad ni por colaborar con ella, sino por ser necesario que la selección de esas [cosas preferidas] prevalezca sobre la de las dispreferidas.

**26.38 Estobeo, *Ecl.* 2.79, 4-17 (*SVF* 3.118)**

Dicen que las cosas intermediarias entre los bienes y los males son indiferentes, al afirmar que lo indiferente se entiende de dos modos: según un primer modo, es aquello que no es bueno ni malo, y que no es objeto de elección ni de evitación. Según otro modo, es lo que no pone en movimiento ni un impulso ni una repulsión; de acuerdo con este modo, algunas cosas son llamadas indiferentes en un sentido absoluto. Por ejemplo, el tener en la cabeza un número de cabellos par o impar o el estirar el dedo de esta manera o de esta otra manera, o el recoger algo que está por delante, una brizna o un pétalo. De acuerdo con el primer modo, obviamente debe decirse que, según los de esta escuela, los intermediarios entre virtud y vicio se llaman "indiferentes", aunque por cierto no [son indiferentes] en lo que respecta a la selección o rechazo. Ésa es la razón por la cual también algunos de ellos contienen un valor selectivo en tanto que otros contienen un disvalor no selectivo, pero de ningún modo [contienen un valor] que contribuya a la vida feliz.

**26.39 Cicerón *De fin.* 2.43**

Éstas son las cosas que a Aristón y Pirrón les parecieron completamente disvaliosas, a punto tal que, como no había absolutamente ninguna diferencia entre encontrarse en excelente estado de salud y encontrarse gravemente enfermo, con razón ya hace tiempo se dejó de seguir discutiendo contra ellos. En efecto, puesto que quisieron que todo estuviese en la sola virtud a punto tal que la excluyeron de la selección de las cosas y no le confirieron nada o bien desde donde naciera o bien donde se apoyara, removieron la virtud misma que estaban abrazando. Herilo, sin embargo, al reducir todo al conocimiento, vio un cierto bien que no era ni óptimo ni de tal tipo que con él pueda gobernarse la vida. Así, pues, ya hace tiempo este mismo [también] fue rechazado, pues después de Crisipo en realidad no se ha discutido en su contra.

**26.40 Galeno, *PHP* 430, 5-432, 10 (*SVF* 3.259)**

También se mostró que el argumento mismo es suficiente, no si utiliza premisas plausibles como sus puntos de partida, sino científicas, cosa que es propia del método demostrativo. Pero no sólo nos hemos extendido al refutar los argumentos erróneos sobre lo conductor del alma por ellos [esgrimidos], sino también lo que ha escrito Crisipo sobre las pasiones del alma, y ello en sus tres tratados teóricos y en su [tratado] terapéutico, luego de mostrar que el mismo Crisipo difiere consigo mismo. También recordamos los escritos de Posidonio, en los que elogia la explicación antigua mientras refuta lo que Crisipo dice mal respecto de las pasiones del alma y de la diferencia de las virtudes. En efecto, tal como las pasiones del alma son eliminadas si solamente existiera lo racional del alma misma y no hubiera ninguna [parte] apetitiva ni colérica, así también todas las demás virtudes [son eliminadas] excepto la prudencia. Desde luego que aquí también, si uno procurara explicar lo que Crisipo ha escrito en cuatro libros sobre la diferencia de las virtudes y lo verificara, así como cuanto expuso en otro libro, en donde, como refutación del argumento de Aristón, muestra que las virtudes son cualidades, se precisaría no de uno ni dos, sino que de tres o cuatro libros. Aquí también hay una sola y breve explicación científica que refuta a Crisipo quien no respeta la verdad y de un modo superfluo prolonga [la discusión]. Pero quienes no fueron educados en el método demostrativo y en general ignoran en qué consiste, y únicamente prestan atención a la magnitud y cantidad de los libros escritos por Crisipo juzgan que todo [lo incluido en] ellos es verdadero. Por cierto que, la mayor parte de lo [incluido en] ellos es, en realidad, verdadero y, especialmente, lo que está en aquel libro en el que muestra que las virtudes son cualidades. Pero a quien supone que hay un solo poder en el alma, el llamado "racional" y "discernidor", y suprime el apetitivo y el colérico, como los suprimió Crisipo, se le presenta un conflicto con lo ya mencionado en ese libro, y uno lo podría reprender en ese detalle. Pero nadie lo reprendería por el hecho de que la escuela de Aristón es, en verdad, refutada por sus escritos (*i.e.* los de Crisipo). En efecto, aquel hombre (*i.e.* Aristón) juzga que, aunque la virtud es una, recibe múltiples nombres según el estado en que [uno] se encuentra respecto de algo. Crisipo, en cambio, muestra que la multiplicidad de virtudes y vicios no ocurre [debido] al estado en que [uno] se encuentra respecto de algo, sino por las cualidades en sus esencias propias que son modificadas, como lo pretendía el argumento de los antiguos. Es precisamente esta [explicación] la que Crisipo, cambiándola un poco, expuso con otras palabras en [su tesis] de que las virtudes son cualidades, con pruebas inapropiadas para quien ha establecido que solamente existe lo racional del alma y ha suprimido lo pasional. Consiguientemente, ¿cómo voy a ser yo responsable de la extensión de las discusiones si ahora me veo forzado a mostrar que Crisipo, valiéndose de pruebas extrañas de otra escuela, plausiblemente refuta la opinión de Aristón? Pues quienes ignoran lo que es el método demostrativo, no están entrenados en él y no honran la verdad son, con justicia, los responsables de la extensión de las discusiones.



**26.41 Cicerón, *De fin.* 3.33-34 (*SVF* 3.72; LS 60D)**

Pero [el término] "bien", que es tan usado en este debate, también se explica mediante una definición; pero en cuanto a sus definiciones se diferencian poco entre sí y, no obstante, consideran lo mismo. Yo coincido con Diógenes, quien define el bien como aquello que es perfecto por naturaleza; pero al seguir a aquello dijo que "lo benéfico" –en efecto, así denominamos el [término griego] ὠφέλημα–, es el movimiento o el reposo que deriva de lo que por naturaleza es perfecto. Dado que los conceptos de las cosas surgen en nuestras almas si algo ha sido conocido o por experiencia, o por combinación [o asociación de ideas] o por semejanza o por inferencia racional, es gracias a este cuarto y último modo que el concepto de bien ha surgido. Pues cuando el alma por medio de una inferencia racional asciende desde aquellas cosas que son según naturaleza, entonces llega a la noción de bien. No obstante, no sólo percibimos este bien mismo, sino que también lo llamamos "bien" no a causa de la adición ni aumento o comparación con otras cosas, sino por su propio poder. Pues tal como se percibe que la miel, aun siendo muy dulce, es dulce por su propia clase de sabor y no por comparación con otras cosas, así también este bien, a partir del cual actuamos, es aquello que es máximamente valioso, pero este valor lo vale por su clase, no por su magnitud. Pues dado

que el valor, que se llama ἀξία, no se cuenta ni entre los bienes ni, a su vez, entre los males (sin importar cuánto le agregues), permanecerá en su propia clase. Por lo tanto, el valor propio de la virtud, que tiene valor en cuanto a su clase y no por aumento, es diferente.

## COMENTARIO

El problema de la virtud como tema central en la discusión moral griega es iniciado de un modo sistemático por Platón en los llamados "diálogos socráticos" (cf. especialmente, *Laques*, *Cármides*, *Men.*, *Gor.*, *Prot.*), y por Jenofonte (especialmente en los *Mem.*). Con la palabra ἀρετή tenemos las mismas dificultades que con otros términos que los estoicos hicieron suyos pero que, cuando los incorporaron a su vocabulario filosófico, ya tenían una importante tradición en la filosofía griega. Hemos mantenido la traducción "virtud" en todos los casos, aunque somos conscientes de las limitaciones de este término en castellano (como en casi cualquier otra lengua contemporánea). Una ἀρετή es una cierta cualidad especial que un ser humano posee y lo hace "excelente" y, por eso mismo, es (como dice nuestro texto **26.1**) una "perfección" (en nuestra interpretación "virtuoso" traduce ἐνάρετος -texto **26.19**- o σπουδαῖος -texto **26.36** *et passim* -, vocablos en los que aparece recogida la idea de "excelencia" o "perfección", propia de una ἀρετή griega pero centrada en la persona y sus cualidades anímicas), por tanto, lo que lo distingue de los demás que no la poseen. Pero la palabra se aplica a más cualidades que lo que evoca la palabra "virtud" en un sentido moral, ya que también es apropiada para designar aspectos que de ninguna manera son específicamente humanos y, mucho menos, "morales". Como muestra Platón en un célebre pasaje de *Rep.* (352D-354A), también puede hablarse de la ἀρετή de los instrumentos o de los animales, un uso que también aparece en Aristóteles. En el curso de un argumento tendiente a dilucidar en qué consiste la virtud, perfección o excelencia del ser humano, Aristóteles indica que toda ἀρετή perfecciona o completa (ἀποτελεῖ) la condición o estado de aquello de lo que es ἀρετή y hace que lleve a cabo bien su ἔργον, su obra o función apropiada. Por ejemplo, "la ἀρετή del ojo" hace bueno o excelente (σπουδαῖος) al ojo y a su función, pues vemos gracias a la perfección o excelencia del ojo. La "ἀρετή del caballo" hace excelente al caballo, esto es, lo capacita para correr, llevar al jinete y enfrentar a sus enemigos (*EN* 1106a14-24). Aunque en el uso general una ἀρετή no constituye una cualidad específicamente humana, en el uso específico que tiene el término en las discusiones filosóficas sobre la conducta humana, el término siempre se utiliza en el sentido de ciertas cualidades "anímicas" o "psicológicas" que los seres humanos pueden adquirir, desarrollar e incorporar a sí mismos de un modo definitivo gracias a haber habituado su carácter en una determinada dirección (como dice Aristóteles, se llama "virtud humana" no a la del cuerpo, sino a la del alma; *EN* 1102a16-17). En la misma línea de discusión los estoicos hablarán de la virtud como de una disposición del alma o, más precisamente, como de una disposición -διάθεσις- de la parte rectora del alma (cf. textos **26.1, 26.2, 26.3, 26.23, 26.26**). Cualquier descripción de una vida humana buena incluirá ciertos componentes (las virtudes, perfecciones o excelencias del carácter) que, aunque no son evidentes en el comienzo mismo de la vida de un ser humano, pueden ser adquiridos y desarrollados en la dirección indicada.

Este comentario se divide en cinco secciones: **(i)** la definición de virtud y los tipos de virtud (teórica y no teórica, primarias y secundarias), la unidad de la virtud y la implicación recíproca de las virtudes; **(ii)** el problema de la adquisición, conservación y eventual pérdida de la virtud; **(iii)** el intelectualismo estoico, la autosuficiencia de la virtud y la teoría del valor: bienes, males e indiferentes; **(iv)** las críticas del estoico Aristón a la teoría de Zenón y **(v)** el problema del progreso moral.

**(i)** De acuerdo con la definición estoica una virtud es una "disposición coherente" (texto **26.1**) o, en una versión un poco más completa, es una "disposición de lo rector del alma que es coherente consigo misma" (cf. textos **26.2, 26.3** y **26.4**; si la virtud es una disposición de lo rector del alma, debe ser un cuerpo, pues el alma, igual que su parte rectora, es un cuerpo: cf. nuestro capítulo 13 y los textos allí discutidos). En **26.23** se dice que es "una razón coherente"; ese detalle, sin embargo, no agrega nada nuevo, sino que se trata de un énfasis diferente: si la virtud es el alma dispuesta de cierta manera, es decir, racionalmente dispuesta, no hay nada de extraño en afirmar que es una *razón* coherente. Lo que se quiere decir es, en realidad, que una virtud es un estado disposicional de la razón como un todo, una razón coherente, segura e inmodificable, es decir, un estado firme que no admite una variación (cf. texto **26.2** y texto **7.8**, capítulo 7) y que suministra la consecuencia práctica de una vida armónica y coherente que es acorde a la propia naturaleza y a la naturaleza del cosmos (como explícitamente sugiere Crisipo en nuestro capítulo 23, texto **23.1**. Jedan 2009: 59-65 también explota el tema de la coherencia en esta dirección). No obstante, esta auto-coherencia que un alma debe tener para ser virtuosa no deja de ser, en cierto modo, intrigante. Pero en sede estoica se explica de una manera bastante clara: la felicidad, argumentan los estoicos (como sus ilustres predecesores Platón y Aristóteles), reside en la virtud, porque ésta es una alma que ha sido hecha para la coherencia de la vida completa del agente (**26.3**; después de todo, el fin es vivir en coherencia con la naturaleza, lo cual no es más que vivir según la virtud, y ser feliz es el fin en vista del cual todo se hace y consiste en vivir según la virtud, en vivir coherentemente, y de nuevo -lo que es lo mismo- en vivir de acuerdo con la naturaleza; cf. capítulo 23, textos **23.1** y **23.4** con nuestro Comentario y aquí texto **26.10**, donde cada una de las virtudes hace posible que el agente viva en concordancia o coherencia con la naturaleza). Dicho de otra manera, sin coherencia o acuerdo (ὁμολογία), no hay felicidad, que es lo mismo que decir que sin coherencia no hay una vida racional real. Un ser vivo vive según la naturaleza cuando exhibe su propia perfección o excelencia (ἀρετή), argumenta Musonio Rufo (*Dissert.* 17.89,12-90, 1), mediante la cual el ser vivo actúa según su propia naturaleza.



De acuerdo con nuestras fuentes, los estoicos distinguían diversos tipos de virtud: *(a)* teórica y no teórica (texto **26.1**, una distinción que, como muestra Jedan 2009: 55-57, probablemente no es de Crisipo) y *(b)* primarias (prudencia, valentía, justicia, moderación) y "subordinadas" a las primarias (la magnanimidad, la continencia, la resistencia, la agudeza, la buena deliberación, que son sus especies; textos **26.1, 26.6** y **26.25**, donde hay una versión más completa de la distinción). Al parecer, la distinción *(a)* se debe al estoico Hecatón, y su argumento habría sido que son teóricas (o científicas: ἐπιστημονικαί) las que se constituyen a partir de "principios teóricos" (θεωρήματα; ejemplos de virtudes teóricas o científicas son φρόνησις y δικαιοσύνη, formas de conocimiento que, en el modelo intelectualista estoico heredado del socratismo, tiene pleno sentido), en tanto que no teóricas son las que solamente se consideran de un modo teórico por extensión, como salud o fuerza. Uno podría entender esto de la siguiente manera: la salud sigue a la prudencia o sabiduría práctica (φρόνησις), pero el principio teórico-cognitivo que establece las condiciones para poseer salud no es lo mismo que la salud que, aunque en sí misma es una perfección o excelencia (y por eso una "virtud"), no es, en sentido estricto, un conocimiento o saber. En **26.1** la explicación es bastante más lacónica: son no teóricas las virtudes que no comportan asentimiento, razón por la cual pueden poseerlas también los viciosos. Pero eso sería tanto como sugerir que, dado que el agente no posee el conocimiento apropiado que lo llevaría a ser valiente o saludable, la eventual posesión de salud o valentía constituye algo más o menos azaroso. Hay tal vez una manera de conectar la distinción entre virtud teórica y no teórica con un detalle caro a los estoicos tardíos (Musonio, Epicteto, Marco Aurelio), pero que, ciertamente, tiene un importante adelanto en el estoicismo antiguo (si es que podemos confiar en que Estobeo informa posiciones propias del estoicismo antiguo). En nuestro texto **26.9** Musonio es particularmente enfático respecto de la necesidad de *volverse* continente y moderado y no quedarse en la mera declamación, por así decir, de la continencia y la moderación: la diferencia entre volverse virtuoso y declamar la posesión de una virtud es, claramente, la diferencia entre

haber internalizado e incorporado a la acción efectiva el contenido teórico-intelectual de una virtud, por un lado, y la mera declaración de qué es un virtud, por el otro (en este sentido, Musonio sugiere que es mejor ponerse en manos de un médico que no sólo *hable* como alguien experimentado, sino que además posea la suficiente *práctica* o experiencia médica; énfasis similares pueden encontrarse en otros estoicos tardíos donde cobra particular fuerza la tesis de que la filosofía es, más que mera teoría, la práctica de un modo de vida: cf. Epicteto, *Diss.* 2.9. 13-17; Marco, *ASI* 2.17, 1-2; 12.31 *et passim*). Pero cuando en nuestro texto **26.15** Estobeo informa que los estoicos (probablemente los estoicos antiguos y medios –*i.e.* Zenón, Cleantes, Crisipo, Panecio y Posidonio–, que son los principales protagonistas del extracto de ética estoica de Estobeo) sostienen que todas las virtudes tienen principios teóricos comunes y el mismo fin, aunque se distinguen por sus rasgos fundamentales (siendo el rasgo fundamental de la φρόνησις la teoría *y* la práctica de lo que hay que hacer; véase una expresión casi idéntica de Musonio en **26.16**) parecen estar pensando lo mismo. En realidad, se trata de un importante aspecto del "intelectualismo socrático" que los estoicos hacen suyo: a pesar de las objeciones de Aristóteles, hay razones para pensar que Sócrates no creía que el mero conocimiento teórico que es la virtud haga al agente virtuoso. Si uno no es capaz de aplicar dicho conocimiento a la acción efectiva, en realidad, no posee tal conocimiento: cree saber pero en realidad no sabe (para ésta y otras conexiones entre los estoicos y Sócrates cf. Ioppolo 1980: 70-79; 86-89. Sedley 1993: 313-314; 317-318 y Alesse 2000: 299-334).

La distinción (*b*) –virtudes primarias y virtudes subordinadas a las primarias– se elabora sobre la base de las cuatro virtudes fundamentales (ya distinguidas por Platón, *Rep.* 4 *et passim*): prudencia o sabiduría práctica (φρόνησις), moderación (σωφροσύνη), valentía (ἀνδρεία) y justicia (δικαιοσύνη; la misma distinción entre primarios y secundarios se aplica a los vicios: texto **26.1**). Si uno considera estas cuatro virtudes básicas y la multitud de virtudes subordinadas a ellas (a la prudencia correcta deliberación y razonamiento, discreción, tino; a la moderación buen orden, recato, continencia; a la valentía constancia, audacia, magnanimidad; a la justicia piedad, sociabilidad y correcto intercambio; la lista completa se encuentra en el texto **26.25**), parece difícil entender el énfasis de muchas fuentes en sostener que la virtud es una sola. Como parecen surgir con cierta claridad los textos, la tesis fue la siguiente: (i) la virtud es una sola porque (ii) no es más que el alma –que es una unidad, aunque, desde el punto de vista de sus funciones o poderes anímicos tiene ocho "partes"; cf. capítulo 13, textos **13.3**, **13.13** y **13.14**–. Además, (iii) la virtud es "conocimiento" –un estado del alma o, más precisamente, lo conductor del alma dispuesto de cierta manera: cf. Sexto Empírico, *AM* 7.39 y cf. aquí textos **26.15** y **26.26**–. Ahora bien, si la virtud no es más que el alma individual dispuesta de cierta manera ("virtuosamente": como parece haber pensado el "herético" Aristón, "las demás virtudes no son más que estados de una sola virtud"; texto **26.17** y **26.22**) y el alma es una entidad unitaria (y su "esencia" es una sola: **26.4**), la tesis de que la virtud es una sola parece exhibir cierta coherencia porque, en rigor, lo que es uno es el alma y la virtud (o vicio = ignorancia: texto **26.1**) el estado en que se encuentra. El vicio también es un estado de lo rector del alma, pero dispuesto emocional o pasionalmente; es, pues, una razón "perversa e inmoderada", un "impulso excesivo" o un alma dispuesta en su totalidad de una manera viciosa (cf. capítulo 25). La virtud es al conocimiento, entonces, como el vicio es a la ignorancia o, lo que es lo mismo, el vicio consiste en un estado pasional que no es más que una razón perversa (πονηρός) e intemperante (ἀκόλαστος; cf. Plutarco, *VM* 441D). No obstante, con la misma fuerza nuestras fuentes hacen hincapié en el hecho de que, a pesar de que en sentido estricto la virtud es una, hay múltiples virtudes, "aunque inseparables las unas de las otras" (**26.15**, **26.17**). Dicho de otra manera, aunque la virtud es una, se manifiesta de maneras diversas según sea el modo en que lo requiera la situación concreta de acción y la manera en que el agente se encuentre dispuesto de acuerdo con esa



situación (cf. textos **26.17**, **26.23**). Es por eso que los estoicos pueden argumentar que la valentía y la justicia son formas de prudencia, lo cual también explica la implicación recíproca de las virtudes ("quien tiene una virtud las tiene todas, y quien lleva a cabo una acción según una virtud la lleva a cabo según todas ellas": **26.18**) y subraya además el hecho de que *la* virtud es la φρόνησις (esta interpretación es claramente avalada por Séneca en **26.21**: sin prudencia no puede dar inicio ninguna decisión), algo muy apropiado en el contexto de la teoría para acentuar la idea de que la virtud es conocimiento (aunque no un conocimiento puramente intelectual, sino también práctico: cf. textos **26.15**, **26.19** y la encendida defensa de ese enfoque en el estoico tardío Musonio Rufo: **26.9**. Una vez más, la tesis de que la virtud no es más que una forma de φρόνησις se remonta al Sócrates platónico; cf. *Men.* 88D2-3). La tesis de la implicación recíproca de las virtudes debe entenderse no sólo por el hecho de que la virtud es el estado en que se encuentra el alma (como entidad unitaria), sino también por el hecho de que todas las virtudes se constituyen a partir de los mismos "principios teóricos" (θεωρήματα; **26.1**, **26.6**, **26.15** y **26.19**). Esto puede significar que si la virtud es conocimiento, el contenido cognitivo de *las* virtudes particulares no puede ser diferente del de *la* virtud. La multiplicidad de virtudes solamente se diferencia de la virtud en sus "rasgos fundamentales" (κεφάλαια; **26.15**). Como resulta bastante claro, la razón de primacía de la φρόνησις como *la* virtud es, una vez más, bastante convincente en el marco de la teoría: no hay ninguna virtud que pueda prescindir de ser teórica y práctica de lo que hay que hacer (que son los rasgos fundamentales de la prudencia), pues toda virtud tiene un contenido cognitivo correcto y también habilita al agente a aplicar en el plano práctico dicho contenido cognitivo. No obstante, en las situaciones que requieren resistencia y constancia esa teoría y praxis de lo que hay que hacer es valentía, en las que se requiere una cierta estabilidad de los impulsos es moderación, y en las que se ajusta al valor de cada persona esa teoría y praxis de lo que hay que hacer es justicia.

Galeno (y en parte también Plutarco) proporciona las objeciones más o menos típicas a la tesis de la unidad de la virtud (cf. textos **26.23** y **26.24**). Plutarco, como es habitual, objeta el modo en que Crisipo describe la unidad de la virtud y lo acusa de "llenar la filosofía de muchos y absurdos nombres que eran innecesarios", pero, en realidad, Crisipo no parece estar diciendo algo sustancialmente diferente de lo que dice Aristón y Zenón (a quienes Plutarco aparentemente cita con cierta aprobación; cf. Ioppolo 1980: 238-240); el valiente, el manso y el justo no son personas diferentes ni dichas virtudes son necesariamente distintos, sino la misma, sólo que con su alma –que para Crisipo, como para Aristón y Zenón, es una unidad– dispuesta de la manera apropiada a la condición propia de la valentía, la mansedumbre o la justicia. Galeno, por su parte, introduce una objeción más interesante, aunque claramente basada en una premisa que los estoicos rechazan abiertamente y en contra de la cual argumentan: el alma tiene partes con motivaciones diferentes y en conflicto (varias de las objeciones de Galeno en el texto **26.40** también se basan en esas premisas). Según Galeno, la explicación estoica centrada en el tema de la virtud contiene un doble error, ya sea que se la considere comouna forma de conocimiento o como un poder. Su argumento es que, dado que las virtudes de las partes irracionales también deben ser irracionales, y solamente la de la racional puede ser racional, se sigue que las virtudes de esas partes irracionales sean poderes, pero el conocimiento solamente pertenece a la parte racional. El error de Crisipo, entonces, sería que, aun afirmando que hay muchas formas de conocimiento y de virtudes, sostiene a la vez que el poder del alma es uno solo (**26.24**). Pero, como es bastante obvio, esta objeción presupone que hay partes del alma diferentes (por eso Galeno puede decir que "las virtudes de las partes irracionales son irracionales y la virtud de la parte racional es racional"). Hay que reconocer a Galeno, no obstante, que Crisipo (en contra de Aristón; cf. **26.28** y **26.39**) sostiene que la virtud es un estado único del alma, pero eso no impide que haya formas

diferentes de conocimiento, que se identifican con múltiples virtudes. Ahora bien, aunque Crisipo (y probablemente otros estoicos) diga que las virtudes son "formas de conocimiento" (ἐπιστῆμαι), eso seguramente no debe significar que haya muchas perfecciones de una sola cosa, sino, más bien, que *la* virtud como una entidad unitaria puede tener diversas manifestaciones según se trate de cosas distribuibles (o sea justicia, como dice Zenón en **26.23**) o de cosas elegibles (moderación). Para Crisipo la perfección en que consiste la virtud es, igual que para Galeno, una y, en sentido estricto, la justicia o la moderación no son diferentes de la prudencia o sabiduría práctica.

**(ii)** En su discusión del problema concerniente a si la virtud es algo natural o adquirido Aristóteles señala que, aunque estamos naturalmente dispuestos para recibir la virtud, sólo la desarrollamos y la ponemos en práctica a través de la costumbre (*EN* 1103a23-26). Las virtudes, por tanto, no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que tenemos una disposición natural para recibirlas y perfeccionarlas o "completarlas" mediante la costumbre (*EN* 1103a24-26). Según Aristóteles, en lo que es por naturaleza primero adquirimos la facultad y después producimos la actividad; no adquirimos los sentidos por ver u oír muchas veces, sino que, al contrario, los usamos porque los tenemos, es decir, no los tenemos por haberlos usado (*EN* 1103a26-31). La cuestión de la habituación y la formación del carácter fue sin duda un tema favorito de discusión en la ética aristotélica; pero en el estoicismo antiguo también se encuentran ciertos vestigios de la posición según la cual tenemos la posibilidad de adquirir disposiciones del carácter virtuosas y de hacer nuestras dichas disposiciones mediante la habituación o costumbre. En el contexto de una doxografía de tono estoicizante (nuestro texto 26.5) se atribuye a los estoicos el siguiente argumento: (*a*) la virtud es una habilidad técnica o artesanal, un "arte" (τέχνη); y (*b*) toda habilidad técnica o artesanal es una estructura (σύστημα) compuesta de principios teóricos que se ejercitan, ponen en práctica o consolidan mediante la práctica (ἐκ θεωρημάτων συγγεγυμνασμένων). (*c*) En tanto la razón se da en conformidad con dichos principios teóricos, la habituación o costumbre (ἔθος) se da en conformidad con la ejercitación de los principios teóricos a partir de los cuales se da la virtud. No obstante, (*d*) todos por naturaleza nacemos con una inclinación hacia la virtud en la medida en que tenemos tendencias o inclinaciones (ἀφορμαί) hacia ella (para esto último cf. también textos **26.10**, **26.12** y **26.14**). El texto **26.5** muestra una interesante combinación de ingredientes aristotélicos y estoicos: por un lado, parece haber un rechazo de la tesis aristotélica según la cual la virtud no puede ser algo que se produce por naturaleza, aunque tanto la posición estoica como la de Aristóteles comparten algunos presupuestos y exhiben algunos rasgos similares. En el enfoque aristotélico, ninguna virtud ética se produce por naturaleza pues no hay ninguna cosa natural que sea susceptible de ser modificada por la costumbre (en nuestro texto **26.7** Clemente enfatiza lo mismo y parece rechazar la idea estoica de la tendencia o inclinación hacia la virtud: si ése fuera el caso, no habría nada voluntario ni digno de elogio; cf. Aristóteles, *EN* 3). Sin embargo, nuestro carácter es susceptible de ser modificado en dirección de la virtud mediante un adecuado entrenamiento y habituación en las disposiciones correctas del carácter. La posición estoica debe ubicarse también en esta misma línea explicativa en la medida en que los estoicos admiten que tenemos la disposición natural a la virtud; pero van aún más lejos: en el ser humano está presente desde su nacimiento no sólo la disposición natural para recibir y perfeccionar la virtud, sino también la tendencia o inclinación natural (o "procedente de la naturaleza": ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως; texto 26.10) hacia la virtud. Eso no significa, claro está, que por tener una inclinación hacia la virtud, seremos necesariamente virtuosos. La idea parece haber sido que estamos bien dispuestos hacia la virtud e inclinados a ella dada nuestra propia constitución racional que se identifica con una naturaleza racional que en el plano de la acción presupone actuar virtuosamente. Pero como señala Séneca en nuestro texto **26.8** y Cicerón en **26.32**, la naturaleza nos ha dotado de una



racionalidad imperfecta que, sin embargo, puede ser perfeccionada (aunque hay una "inteligencia incoada" impresa en nuestra alma, subraya Cicerón, la naturaleza "progresa"). Esto explica el énfasis de pasajes en los que se subraya el hecho de que algunos estoicos creen que el sabio no sólo llega a estar bien dispuesto por naturaleza hacia la virtud, sino que llegan a estarlo por la práctica, recordando el *dictum* aristotélico de la "segunda naturaleza" (cf. texto 26.13).

**(iii)** En la ética griega la original idea de sostener que la virtud o perfección moral (ἀρετή) no es más que una forma de conocimiento procede de Sócrates (tanto en su versión platónica –*Men.* 88D2-3 y los pasajes platónicos que se citan a continuación– como Jenofonte: *Mem.* 3.9.5). En los restos fragmentarios del estoicismo antiguo encontramos tres tesis típicamente "socráticas": (*i*) la virtud es conocimiento, (*ii*) entre las virtudes hay unidad (Platón, *Prot.* 331E; 359B; 361A-B), y (*iii*) la virtud y la felicidad son lo mismo, y eso es así porque la virtud es un conocimiento teórico y práctico de lo que hay que hacer y además garantiza un uso correcto de los bienes condicionales, tales como belleza, riqueza, etc. (Platón, *Euti.* 280D-281C; para los estoicos cf. texto **26.15**, **26.26** y Galeno, *PHP* 434-436 [*SVF* 3.256]. Para una interpretación de conjunto de las posiciones socráticas cf. Gómez-Lobo 1998 y Brickhouse-Smith 2000. Un detallado examen del intelectualismo estoico a la luz del socratismo se encuentra ahora en Brickhouse-Smith 2010: 240-247). Suele decirse que tanto Sócrates como sus herederos estoicos sostuvieron teorías "intelectualistas". En las discusiones que encontramos en los filósofos antiguos una posición es intelectualista si sostiene las siguientes tesis: (*a*) la virtud es conocimiento y éste es necesario y suficiente para actuar correctamente. Quien conoce lo que es bueno, actuará de acuerdo con ello. En palabras del Sócrates platónico, "la única mala acción es estar privado de conocimiento" (Platón, *Prot.* 345B5). Crisipo parece seguir de cerca esta sugerencia cuando dice que habría únicamente una virtud (conocimiento) y un solo vicio (ignorancia; texto **26.28**. cf. **26.15** y **26.26**), de donde se sigue que (*b*) el vicio y, en general, las malas acciones no son más que ignorancia. Esto significa que quien actúa mal no lo hace "de buen grado" (o "voluntariamente": ἑκών; Platón, *Gor.* 468B1-E5; 509E). (*c*) La tercera tesis conecta lógicamente las dos anteriores: todo el mundo *desea* o *quiere* lo que es bueno. Nadie elige voluntariamente lo que es malo; ésta es la conclusión de un argumento ofrecido por el Sócrates platónico, que puede resumirse en los siguientes pasos: (1) hay quienes eligen lo que es malo para sí mismos; (2) las cosas malas dañan al agente, pero nadie quiere ser dañado ni ser miserable o infeliz. De aquí que (3) quien elige las cosas malas *cree* (o le *parece*) que son buenas (Platón, *Men.* 77B-78B). El que obra mal no lo hace porque *quiere* o *desea* obrar mal, sino porque ignora lo que es *verdadera o realmente* bueno. El agente *cree* que lo que está haciendo es bueno, pero en realidad no lo *sabe*. Si alguien hace lo que es malo, sólo puede ser porque es ignorante y está en el error. La virtud consiste en el correcto reconocimiento del bien; el que conoce lo que es justo, por ejemplo, será una persona justa y actuará con justicia (Platón, *Gor.* 460B). Pero si esto es realmente así, ¿cómo se explican aquellos casos en los que el sujeto "sabe" que lo que está por hacer es malo para sí mismo pero, de todos modos, lo hace? O sea, ¿cómo se explica la acción incontinente? Como ya había sido denunciado por Aristóteles, éste es el atolladero al que conduce una posición que identifique la virtud con el conocimiento y el vicio con la ignorancia: no es posible explicar aquel tipo de acción en el que el agente "sabe" (en algún sentido muy general de "saber") que lo que está por hacer es malo pero lo hace de todos modos (cf. Aristóteles, *EN* 7.3).

Ahora bien, si la virtud no es más que una forma de conocimiento y éste es garantía suficiente para distinguir lo que es verdaderamente bueno y valioso para la vida práctica del agente (independientemente de la posesión de ciertos "bienes condicionales" que, como veremos enseguida, los estoicos califican de indiferentes), la virtud debe ser autosuficiente.

Como reporta nuestro texto **26.31** la tesis de la autosuficiencia de la virtud para la felicidad se remonta a Zenón y Crisipo; el argumento que proporciona el estoico Hecatón es el siguiente: si la magnanimidad es autosuficiente para obrar por encima de todas las demás cosas y si es parte de la virtud, entonces la virtud –que deja de lado todo lo que parece perturbador– también es autosuficiente para la felicidad. Uno podría preguntarse por qué ejemplificar la autosuficiencia de la virtud con la magnanimidad, una virtud subordinada a la valentía; de acuerdo con nuestro texto **26.25**, ella es "un conocimiento que nos hace superiores a lo que por naturaleza sucede tanto entre los virtuosos como entre los viles". Si esto es así, se tratará de un conocimiento que nos permite evaluar apropiadamente qué es aquello que debe preocuparnos y qué no (aunque esta caracterización no explica convenientemente en que sentido el magnánimo sería superior a lo que por naturaleza sucede entre los virtuosos, ya que él también es una persona virtuosa). La tesis de la autosuficiencia claramente excluye a los "bienes exteriores" de la categoría de verdaderos bienes y, por muy contra-intuitiva que pueda parecer, es coherente con la teoría: si la virtud es el *único* bien, los llamados bienes exteriores (cf. Aristóteles, *EN* 1098b13; 1099a31-32; 1123b20-21) –que, como ya pensaba Platón, en el mejor de los casos solamente pueden ser condicionales en la medida en que su correcto uso depende de la posesión de conocimiento– no pueden calificar como verdaderos bienes, aunque tampoco son males, sino "indiferentes" (para un significativo adelanto de la tesis de los indiferentes como ítems neutros que no son ni buenos ni malos cf. Platón, *Euti.* 281D; *Gor.* 467E6-468A4). Parece, no obstante, que hubo una discusión en relación con la autosuficiencia de la virtud pues Panecio y Posidonio (texto **26.25**) decían que la virtud no es autosuficiente, sino que requiere de salud, fondos económicos y fuerza (regresando de este modo a un enfoque más aristotélico del tema).

Fue una tesis fundamental de la ética estoica sostener la identidad de "lo bello (en sentido moral, no estético) o noble" (τὸ καλόν) con lo bueno (τὸ ἀγαθόν; texto **26.33**); eso se explica en razón de que lo moralmente bello es el bien en sentido estricto, es decir, la virtud o lo que participa de virtud (una tesis que, una vez más se remonta a Platón: *Cármides* 159D-160C; *Laques* 192D7-8; 193D4. *Gorg.* 480C7; 484D1-2). En una posición como la estoica que identifica el bien en sentido estricto con la virtud el papel que desempeñan los llamados "bienes externos" debe ser reducido a la categoría de "indiferentes", es decir, ítems que no son bienes ni males por no contribuir ni a la felicidad ni a la infelicidad del agente. Como vimos antes en el capítulo 23, el fin de la vida humana consiste en "vivir en coherencia" (Zenón), o en "vivir en coherencia con la naturaleza" (Cleantes), o en "vivir según la experiencia de las cosas que suceden por naturaleza" (Crisipo; cf. textos **23.1** y **23.3**). En este punto es relevante la interpretación que tuvo esta caracterización del fin por parte de Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso, no sólo porque explica el significado del fin, sino porque ofrece datos significativos para tratar de comprender cómo se encuadran aquellas cosas que, sin ser bienes en sentido estricto (por no ser virtudes), pueden ser relevantes en una vida humana efectiva. Diógenes dice (capítulo 23, texto **23.3**) que "el fin consiste en el buen razonamiento en la selección (ἐκλογή) y rechazo (ἀπεκλογή) de las cosas según naturaleza", Antípatro que el fin es "vivir seleccionando continuamente las cosas según naturaleza y rechazando las contrarias a la naturaleza, o hacer todo continuamente para alcanzar las cosas preferidas según naturaleza". Estas definiciones del fin parecen acentuar el hecho de que uno no puede alcanzar el fin último si prescinde de las cosas preferidas según naturaleza. Este dato es importante porque otorga a los indiferentes, el tercer tipo de ítem que distinguían los estoicos además de bien (= virtud) y mal (= el vicio; cf. aquí texto **26.27**), un papel importante en la búsqueda y ejercicio de la vida buena. En la concepción ortodoxa, el único bien es la virtud, que es autosuficiente para la felicidad o prosperidad vital (εὐδαιμονία) y nos pone a resguardo de las contingencias externas. El único mal es el vicio; todo lo demás es indiferente. Los indiferentes son cosas que no son ni buenas ni malas en la medida en que no contribuyen ni para la producción ni para la destrucción de la felicidad, es decir, no tienen el carácter instrumental necesario ni para la felicidad ni para la infelicidad (una completa y útil discusión de los indiferentes se encuentra en Barney 2003: 307-319). Pero entre los indiferentes los hay (*a*) preferidos y (*b*) dispreferidos. (*a*) Son aquellos que elegimos según una razón preferencial (por ejemplo, vida, salud, riqueza, reputación, placer). Pero ningún bien es preferido porque todo bien (en sentido estricto, *i.e.* toda virtud) posee un valor supremo, de donde debe seguirse que no puede preferirse a otra cosa pues su valor es absoluto (texto **26.37**). Nuestro texto **26.41** proporciona una idea clara de en qué sentido la virtud, que es el bien en sentido estricto, posee un valor absoluto: Cicerón, probablemente basándose en una explicación estoica estándar sobre la formación de conceptos (para la cual cf. capítulo 6, texto **6.3**), señala que percibimos el bien real y lo llamamos "bien" no como el resultado de la adición o aumento o comparación con otras cosas, sino a partir de su poder (*vis*) propio. Tal como la miel, aunque es muy dulce, se la percibe como dulce por su propio tipo específico de sabor y no por comparación con otras cosas, así también el bien es lo supremamente valioso, pero ese valor es específico de sí mismo y no depende de su magnitud. Dicho de otro modo, el bien se diferencia cualitativamente de todas las demás cosas por su propia fuerza o capacidad, sin que sea necesario compararlo con otra cosa.



Un indiferente es "preferido" (προηγμένον), en cambio, cuando contiene un cierto valor selectivo (ἀξία ἐκλεκτική) y es "dispreferido" (ἀποπροηγμένον) cuando contiene un disvalor no selectivo (ἀπαξία ἀπεκλεκτική; cf. texto **26.38**). El desarrollo que hacen los estoicos Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso de la definición original de fin no sólo ofrece una explicación plausible del fin como "vivir en coherencia con la naturaleza", sino que además pone de manifiesto la importancia decisiva de los indiferentes en la vida práctica efectiva de un agente moral. Aunque en sentido técnico estricto los indiferentes son neutros desde el punto de vista de su contenido moral, y aun cuando los estoicos rechazan de un modo explícito la necesidad de los bienes externos para el logro de la felicidad, no parece posible, sin embargo, que pueda ser realizable una vida humana buena si se prescinde completamente de los indiferentes preferidos. Esta posición fue probablemente avalada por Crisipo, quien sostenía que no hay que medir la vida mediante los bienes y los males, sino mediante lo que es según naturaleza y contra naturaleza (cf. Plutarco, *SR* 1063D). Hay, con todo, algunas paradojas que parecen hacer inconsistente la tesis estoica general del bien: si el único bien en sentido estricto es la virtud, pero la vida virtuosa depende en alguna medida de la preferencia de cosas indiferentes, no se entiende bien en qué sentido la virtud es el único bien; ésta es en parte la objeción de Aristón a su maestro Zenón, que discutimos en el siguiente apartado (para un análisis detallado de ésta y otras dificultades puede verse White 1990).

**(iv)** Como hemos visto en nuestro capítulo 23 (texto **23.7**), Aristón, discípulo directo de Zenón de Citio, presentó objeciones a la teoría de los indiferentes y, de hecho, la rechazó abiertamente. Al decir que el fin consiste en vivir en un estado de indiferencia respecto de lo que se encuentra entre virtud y vicio, negó que cosas tales como salud, placer, riqueza, reputación o vida sean "preferidos". En efecto, en su opinión, decir que algo A es preferido es lo mismo que atribuirle el carácter de bien (un agente prefiere A y no B, porque cree que A es bueno o mejor que B), y la diferencia entre el bien y un indiferente (preferido) sería sólo nominal. Es decir, si la virtud es lo único bueno, ¿cómo puede haber algo preferido? Si algo es preferido no es indiferente. Hay situaciones, muestra Aristón, en las que es mejor no elegir los supuestos indiferentes "preferidos"; por ejemplo, si los que están sanos deben servir a un tirano, el sabio preferirá estar enfermo, de modo de no servir al tirano (texto **26.34**). El argumento de Aristón es interesante y provocativo pues, en cierto modo, profundiza la tesis ortodoxa de Zenón, según la cual el único bien o "bien incondicional" es la virtud, de modo

que no vale la pena distinguir entre "bien" (= virtud) e "indiferentes preferidos" que, precisamente, son preferidos por el hecho de contener un cierto valor selectivo. Si la tesis de Zenón es cierta, parece sugerir Aristón, no podemos hacer juicios de valor acerca de otra cosa que no sea la virtud, pues ella y *nada más que ella* es buena y, consecuentemente, es lo único que tiene valor (la teoría de Zenón, sin embargo, habría sido que son preferidas aquellas cosas que poseen mucho valor; **26.37**). Pero para Aristón la posición fundamental de Zenón, según la cual lo único bueno es la virtud, es cierta; y si Zenón quiere ser consecuente con su posición, no puede admitir la existencia de algo como un "indiferente preferido", pues un indiferente es preferido o dispreferido según sea que contenga un valor selectivo o un disvalor no selectivo. No obstante, si un indiferente preferido lo es por contener un valor, entonces, la virtud no es lo único bueno o valioso.

(v) Si, como señalan nuestras fuentes (cf. **26.11** y **26.31**), lo único bueno es la virtud y lo único malo el vicio, y si entre virtud y vicio no hay disposiciones intermedias y virtud y vicio pueden identificarse con conocimiento e ignorancia, respectivamente, resulta difícil explicar el fenómeno del progreso moral: cómo pasa un agente de ser vicioso a virtuoso. Al menos algunos estoicos parecen haber reconocido que es posible el progreso moral, pues reconocieron que la virtud puede enseñarse, cosa que es evidente por el hecho de que un agente puede pasar de ser vil a ser virtuoso (cf. **26.1**; el tema de la enseñabilidad o no de la virtud se remonta, de nuevo, a Platón y a todas las conversaciones que éste reproduce en sus diálogos con un ojo puesto en los sofistas; cf. *Men.* 89C-96D, donde el personaje Sócrates argumenta en contra de la enseñabilidad de la virtud dado que no hay verdaderos "maestros de virtud"). Si bien la característica del sabio o virtuoso estoico es la infalibilidad moral (que, claramente, coincide con su infalibilidad cognitiva: cf. textos **26.15**, **26.28**) y a pesar de la estricta distinción que se establece entre virtud y vicio, sin disposiciones intermedias, Crisipo parece haber considerado la posibilidad de progreso moral al sugerir que puede haber "grados de imperfección moral", por así decir (cf. texto **26.29**). Todos los actos incorrectos son iguales (cf. capítulo 27, texto **27.5**), pero no todos los individuos llevan a cabo la misma cantidad de actos incorrectos ni con la misma frecuencia. Si esto es así, un vicioso que está progresando en su carácter moral debería entenderse como alguien que lenta pero sostenidamente reduce la frecuencia de sus elecciones equivocadas en la medida en que, a través de un proceso de esclarecimiento cognitivo, comienza a dar con menos frecuencia asentimiento a presentaciones no cognitivas (cf. capítulo 7). Esto también debe significar que sus impulsos serán excesivos con menos frecuencia y progresivamente se librará de los estados afectivos negativos; se convertirá en virtuoso cuando solamente preste su asentimiento a presentaciones cognitivas (para un tratamiento más pormenorizado de este punto cf. Boeri-Vigo 2002: 38-48; 52-55). De hecho, el mero progreso hasta el punto más alto, argumenta Crisipo en **26.29**, no garantiza todavía que el agente esté en posesión de una felicidad verdadera; esto le sobrevendrá cuando su nueva disposición interna tenga las propiedades de estabilidad (βέβαιον), habituación (ἑκτικόν) y fijeza (πῆξις), propias de un carácter virtuoso, que excluyen la existencia de "grados". La virtud es, en efecto, una διάθεσις, que es el término técnico estoico favorito para indicar la permanencia, constancia y fijeza del carácter.

Hay un sentido general en el que esta interpretación parece respaldada por Séneca cuando enfatiza que si uno no es sabio "no se sigue el precipicio" (texto **26.30**). El que está progresando también se encuentra entre los viles o estúpidos, aunque ya haya comenzado a tomar distancia de ellos de una manera significativa. Séneca distingue tres clases entre los que están progresando: (*a*) los que aún no son sabios pero están cerca de serlo; (*b*) los que, por no poseer de modo certero y seguro la sabiduría, pueden recaer en sus vicios o estados pasionales, y (*c*) los que son capaces de evitar ciertos vicios pero no otros. Ser un virtuoso estoico (como seguramente también ser un virtuoso aristotélico) es algo muy exigente, pero la



versión que suministra Séneca de cómo un agente puede comenzar a modificar su estado anímico incorrecto (vicio) al correcto (virtud) parece reducir esa exigencia a ciertos niveles más practicables. Se trata de algo parecido a lo que también señala el estoico Panecio, cuando observa que pasamos la mayor parte de nuestras vidas no en compañía de personas perfectas y verdaderamente sabias o virtuosas, sino de personas que muestran rasgos propios del virtuoso (cf. Panecio, citado por Cicerón, *De off.* 1.15).

Por último, de modo inverso al problema del progreso moral, en una ética que, como la socrática, solamente admite la existencia de dos estados cognitivos y caracterológicos antitéticos (dificultando así la explicación de estados cognitivos y caracterológicos intermedios entre el individuo completamente infalible en sentido epistémico y moral, por un lado, y el que es completamente falible en el mismo sentido, por el otro), se presenta también el problema de cómo explicar la pérdida de la virtud, no ya su adquisición. Parece que en el seno de la Estoa antigua hubo una discusión al respecto, aunque, una vez más, carecemos de los detalles de dicho debate. La explicación de la repetida afirmación de que entre virtud y vicio no hay intermedio (textos **26.11**, **26.31**) se explica por el hecho de que, si la virtud es conocimiento y el vicio ignorancia, y si el vicio y la ignorancia son estados cognitivos antitéticos, no puede haber estados caracterológicos intermedios. Nuestra explicación de cómo puede darse el progreso moral en una teoría de esta índole parece contradecir este enfoque, aunque hay al menos un pasaje que, como hemos indicado, parece respaldar nuestra interpretación (cf. texto **26.29**). De acuerdo con **26.31**, Crisipo sostenía que la virtud podía perderse a causa de una borrachera o un estado de melancolía (que, según Ps. Galeno, *DM* 19.416, 9-10 es un estado emocional que daña el entendimiento [γνώμη] y está acompañado de un abatimiento [δυσθυμία], una descripción de "melancolía" probablemente avalada por Epicteto, *Diss.* 2.17.33); Cleantes, en cambio, parece haber sostenido que era imperdible debido a las cogniciones firmes que posee el agente virtuoso. Si como informan nuestras fuentes y nuestro texto **26.23**, (i) la virtud es conocimiento y una razón coherente, segura e inmodificable, y si (ii) el conocimiento es una cognición segura, estable e inmodificable por un argumento (cf. capítulo 7, texto **7.8**), parece que habría que darle la razón a Cleantes, no a Crisipo. Quien efectivamente posee virtud es porque su estado cognitivo es "conocimiento", lo cual es lo mismo que decir que el estado o condición de su alma es firme y que en ningún caso podría caer en una borrachera o en un estado de melancolía, que habría que entender como una suerte de depresión anímica profunda que atentaría en contra de esa presunta estabilidad psicológica propia del virtuoso y que, además, como está testimoniado en DL 7.118, es una acción en la que el sabio o virtuoso no incurriría. En cualquier caso, se trata de un asunto sobre el que nuestras fuentes no ofrecen una discusión completamente clara.

Nuestro texto **26.36** describe no sólo los tipos de bien (del alma –virtudes–, exteriores – los amigos, los familiares–, ni del alma ni exteriores –los que poseen las virtudes– , finales –el gozo, una caminata moderada–, productivos – la persona prudente–, finales *y* productivos –la virtudes–, etc.) y sus características (beneficioso, útil, ventajoso, excelente, adecuado, etc.), sino también los tres significados de ἀγαθόν que, a pesar de sus diferencias de detalle, enfatizan un importante aspecto: el bien posee poderes causales. Dado que tanto el bien como el mal son estados anímicos, y como el alma es un cuerpo, tanto el bien como el mal pueden tener poderes causales, es por eso que si el bien es aquello por cuya acción algo es beneficiado, el mal es aquello que puede dañar y que, de hecho, daña. Para concluir este comentario, puede ser importante señalar que, según la ontología estoica, los bienes –al igual que los males y los indiferentes– son existentes (ὄντα), es decir, cuerpos, pues son capaces de producir una acción sobre algo o de recibirla (cf. texto **26.27**). En conexión con la teoría del bien hay una importante distinción que hacen los estoicos entre los adjetivos verbales terminados en –τον (αἱρετόν) y en –τεον (αἱρετέον; cf. nuestro capítulo 8, texto **8.5**). Aunque los testimo-

nios son a veces conflictivos y un poco confusos en este punto (Galeno, *PHP* 436, 30-33; 438, 5-6. Plutarco, *SR* 1039C; 1042D), la idea es que uno elige lo que debe ser elegido (αἱρετέον), o sea, uno elige lo que técnicamente se entiende por "predicado" (κατηγόρημα): "ser feliz", "actuar con prudencia", etc. Lo elegible (αἱρετόν), en cambio, son los bienes (ítems corpóreos como las virtudes). El presupuesto ontológico básico que está a la base de esta distinción es la diferencia que se hace entre cuerpos e incorpóreos (para la cual cf. nuestro capítulo 2 y los textos allí examinados): los bienes son cuerpos (la moderación, un estado del alma), el ejercicio de dichos bienes (como "actuar con moderación", un predicado) son incorpóreos.

# Textos Anotados
# Teoría del valor y de las virtudes

**26.1 DL 7.89-93 (*SVF* 3.39; 197; LS 61A; 61K)**

Τήν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην· καὶ αὐτὴν δι' αὑτὴν εἶναι αἱρετήν, οὐ διά τινα φόβον ἢ ἐλπίδα ἤ τι τῶν ἔξωθεν· ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτ' οὔσῃ ψυχῇ πεποιημένῃ πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου. διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῷον, ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγμάτων πιθανότητας, ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων· ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους.

Ἀρετὴ δ' ἡ μέν τις κοινῶς παντὶ τελείωσις. ὥσπερ ἀνδριάντος· καὶ ἡ ἀθεώρητος, ὥσπερ ὑγίεια· καὶ ἡ θεωρηματική, ὡς φρόνησις. φησὶ γὰρ ὁ Ἑκάτων ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἀρετῶν ἐπιστημονικὰς μὲν εἶναι καὶ θεωρηματικὰς τὰς ἐχούσας τὴν σύστασιν ἐκ θεωρημάτων, ὡς φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην· ἀθεωρήτους δὲ τὰς κατὰ παρέκτασιν θεωρουμένας ταῖς ἐκ τῶν θεωρημάτων συνεστηκυίαις, καθάπερ ὑγίειαν καὶ ἰσχύν. τῇ γὰρ σωφροσύνῃ τεθεωρημένῃ ὑπαρχούσῃ συμβαίνει ἀκολουθεῖν καὶ παρεκτείνεσθαι τὴν ὑγίειαν, καθάπερ τῇ ψαλίδος οἰκοδομίᾳ τὴν ἰσχὺν ἐπιγίνεσθαι. καλοῦνται δ' ἀθεώρητοι ὅτι μὴ ἔχουσι συγκαταθέσεις, ἀλλ' ἐπιγίνονται καὶ περὶ φαύλους [γίνονται], ὡς ὑγίεια, ἀνδρεία. τεκμήριον δὲ τοῦ ὑπαρκτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν φησιν ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ πρώτῳ τοῦ Ἠθικοῦ λόγου τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην, Διογένην, Ἀντισθένην. εἶναι δὲ καὶ τὴν κακίαν ὑπαρκτὴν διὰ τὸ ἀντικεῖσθαι τῇ ἀρετῇ. διδακτήν τ' εἶναι αὐτήν, λέγω δὲ τὴν ἀρετήν, καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τέλους φησὶ καὶ Κλεάνθης καὶ Ποσειδώνιος ἐν τοῖς Προτρεπτικοῖς καὶ Ἑκάτων· ὅτι δὲ διδακτή ἐστι, δῆλον ἐκ τοῦ γίνεσθαι ἀγαθοὺς ἐκ φαύλων.

Παναίτιος μὲν οὖν δύο φησὶν ἀρετάς, θεωρητικὴν καὶ πρακτικήν· ἄλλοι δὲ λογικὴν καὶ φυσικὴν καὶ ἠθικήν· τέτταρας δὲ οἱ περὶ Ποσειδώνιον καὶ πλείονας οἱ περὶ Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον καὶ Ἀντίπατρον. ὁ μὲν γὰρ Ἀπολλοφάνης μίαν λέγει, τὴν φρόνησιν.

Τῶν δ' ἀρετῶν τὰς μὲν πρώτας, τὰς δὲ ταύταις ὑποτεταγμένας. πρώτας μὲν τάσδε, φρόνησιν, ἀνδρείαν, δικαιοσύνην, σωφροσύνην· ἐν εἴδει δὲ τούτων μεγαλοψυχίαν, ἐγκράτειαν, καρτερίαν, ἀγχίνοιαν, εὐβουλίαν· καὶ τὴν μὲν φρόνησιν εἶναι ἐπιστήμην κακῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ οὐδετέρων, τὴν δ' ἀνδρείαν ἐπιστήμην ὧν αἱρετέον καὶ εὐλαβητέον καὶ οὐδετέρων· <*>

τὴν δὲ μεγαλοψυχίαν ἐπιστήμην <ἢ> ἕξιν ὑπεράνω ποιοῦσαν τῶν συμβαινόντων κοινῇ φαύλων τε καὶ σπουδαίων· τὴν δ' ἐγκράτειαν διάθεσιν ἀνυπέρβατον τῶν κατ' ὀρθὸν λόγον ἢ ἕξιν ἀήττητον ἡδονῶν. τὴν δὲ καρτερίαν ἐπιστήμην ἢ ἕξιν ὧν ἐμμενετέον καὶ μὴ καὶ οὐδετέρων. τὴν δ' ἀγχίνοιαν ἕξιν εὑρετικὴν τοῦ καθήκοντος ἐκ τοῦ παραχρῆμα· τὴν δ' εὐβουλίαν ἐπιστήμην τοῦ σκοπεῖσθαι

ποῖα καὶ πῶς πράττοντες πράξομεν συμφερόντως. Ἀνὰ λόγον δὲ καὶ τῶν κακιῶν τὰς μὲν εἶναι πρώτας, τὰς δ' ὑπὸ ταύτας· οἷον ἀφροσύνην μὲν καὶ δειλίαν καὶ ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν ἐν ταῖς πρώταις, ἀκρασίαν δὲ καὶ βραδύνοιαν καὶ κακοβουλίαν ἐν ταῖς ὑπὸ ταύτας· εἶναι δ' ἀγνοίας τὰς κακίας, ὧν αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι.

**2** αὐτην BPF1 : ἀρετὴν B 5 ὀτὲ BD et Suda : ὅτε F /πραγμάτων Marcovich : πραγματειῶν BPD et Suda **7** ἀδιαστρόφως F **8** post κοινῶς Marcovich add. ἐν : παντὶ κοινῶς F **11** θεωρητικὰς F **13** θεωρουμένους F **14** γ' B : om. PD / ἀφροσύνη BPD : εὐφροσύνη F **15** θεωρηματικῇ Usener 16 οἰκονομία i.m. $F^2$ **18** γίνονται secl. Cobet **19** τὸ P 20 ἐκ προκοπῆς Suda **25** γίγνεσθαι BP : post γίνεσθαι Marcovich add. τινας **31** post τὰς μὲν Marcovich add. εἶναι **36** post οὐδετέρων lac. **37** ἢ add. Cobet / οὖσαν ὑπεράνω F **38** φαύλοις et σπουδαίοις Madvig et von Arnim ex Andronico : φαύλων τε καὶ σπουδαίων codd. et Suda **39** post λόγον Marcovich add. φανέντων / ἀήττιτον B / post ἀήττητον Marcovich add. ὑφ'**43** πράξωμεν $P^1$Q **46** ἐν ταῖς πρώταις om. BPF / καὶ ἀκρασίαν BPF

**1** A diferencia de Aristóteles (*Cat.* 8b26), los estoicos sostienen que lo más permanente y duradero es la διάθεσις, no la ἕξις. Cf. Simplicio, *In cat.*237, 25-238, 10; véase también el testimonio de Estobeo, *Ecl.* 2.71, 1-6, donde se expone la tesis estoica de que las virtudes son disposiciones (διαθέσεις), en tanto que las ocupaciones (ἐπιτηδεύματα), como la mántica, son estados (ἕξεις).

**3-4** ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ... πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου Para una discusión de esta idea cf. Boeri 2009a.

**6-7** ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν ... ἀδιαστρόφους Cf. capítulo 22, texto **22.15**, nota a las líneas 50-52.

**8** Ἀρετὴ δ'… παντὶ τελείωσις La virtud es una "perfección" o "cumplimiento" porque, al ser una excelencia, es ya algo acabado (*i.e.* algo que no necesita de otra cosa), una idea presente ya en Aristóteles, *Met.* 1021b20 y *Fís.* 246a13. En este último pasaje Aristóteles se propone mostrar que ni virtud ni vicio son alteraciones (o cambios cualitativos); la virtud es una cierta perfección o cumplimiento porque cuando una cosa adquiere su propia virtud, entonces, se la llama "perfecta", porque es en ese momento conforme a su naturaleza. Es decir, la virtud es una perfección y no una alteración porque ésta, como toda forma de movimiento o proceso (κίνησις), tiende a un fin, y la virtud ya es algo acabado o perfecto y no tiende hacia otra cosa como a su fin. Esto explica el ejemplo de la estatua en el pasaje de Diógenes Laercio. El antecedente platónico de esta teoría puede encontrarse en Platón, *Rep.* 352Dss. Para la laguna que algunos editores indican después de τελείωσις y la propuestas de los diferentes editores cf. Jedan 2009: 54-55.

**9** ὥσπερ ὑγίεια … θεωρηματική Al decir que la salud es una virtud (aunque sea "no teórica"), este pasaje contradice la tesis general, supuestamente ortodoxa, pues si la salud es una virtud debe, necesariamente, ser un bien. Pero la salud aparece en todas las listas de indiferentes, esto es, ítems neutros desde el punto de vista moral que no son ni buenos ni malos y que, por lo tanto, no contribuyen en nada ni a la felicidad ni a la desdicha.

**10-12** φησὶ γὰρ ὁ Ἑκάτων ... δικαιοσύνην Hecatón, Frag. 12 (Gomoll).

**17** καλοῦνται δ' ἀθεώρητοι … συγκαταθέσεις Decir que hay virtudes que se llaman "no teóricas" porque no comportan o implican asentimiento es un poco vago y confuso, porque los viles o no virtuosos también asienten. El problema es, en realidad, otro: dado que el estado cognitivo de los viles es "opinión" (δόξα), y como "opinión" es para los estoicos –que siguen el modelo socrático– lo mismo que "ignorancia" (ἄγνοια) o "asentimiento débil", la razón de todos aquellos que no son sabios se encuentra dispuesta de un modo tal que, por no conocer los principios teóricos que caracterizan a las virtudes, ante la alternativa de asentir a una proposición verdadera o a una falsa pueden prestar su asentimiento a esta última. Claro que esto no impide que den asentimiento a una proposición verdadera.

**19-21** φησιν ὁ Ποσειδώνιος ... τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ Posidonio, Frag. 29 (EK) La admisión de progreso moral (προκοπή) es contradictoria con lo que el mismo texto **26.31** presenta como doctrina de la escuela; se trataría de una posición heterodoxa de Posidonio, aparentemente, más próxima a los peripatéticos. Como sugiere Kidd 2004: 152-153, Posidonio está argumentando aquí a favor de la existencia de la virtud mediante una prueba empírica: si bien no es posible encontrar un hombre realmente sabio, el hecho de que existan quienes progresaron en las virtud es suficiente prueba de que ella efectivamente existe o puede existir. Así quedaría en parte atenuada la dificultad que deriva de postular por una parte la realidad de la virtud y, por otra, sostener que no existe ningún hombre a quien se pueda reconocer como sabio en sentido estricto.



**25-26** ὅτι δὲ διδακτή … ἀγαθοὺς ἐκ φαύλων Para el problema del progreso moral en el estoicismo cf. *infra* **26.29**.

**36** καὶ οὐδετέρων· <*> Marcovich completa la laguna del siguiente modo: τὴν δὲ ἀνδρείαν ἐπιστήμην δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων : "la valentía es un conocimiento de las cosas temibles, de las que no son temibles, y de las que no son ni lo uno ni lo otro".

## 26.2 Plutarco, *VM* 441C (*SVF* 1.202; LS 61B)

Κοινῶς δ' ἅπαντες οὗτοι τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσίν τινα καὶ δύναμιν γεγενημένην ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται·

**1** Καινῶς G **3** ὁμολογοῦσι G

Continuación del texto **26.23**.

**2-4** δύναμιν γεγενημένην ὑπὸ λόγου ... βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται· Esta última caracterización de virtud coincide casi a la letra con la definición estoica ortodoxa de "conocimiento" (ἐπιστήμη; cf. capítulo 7, texto **7.13**), el estado cognitivo propio del sabio, lo cual se explica por el hecho de que sólo el sabio o virtuoso tiene conocimiento y nunca opinión, y por la identidad entre conocimiento y virtud.

## 26.3 Estobeo, *Ecl.* 2.60, 7-8 (*SVF* 3.262)

Κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον.

**2** αὐτῇ FP: αὑτῇ corr. Meurer

## 26.4 Galeno, *In Hippocratis de humoribus II*, 16.303, 11-17 (*SVF* 3.260)

ἀλλ' ὅμως ἔνιοί φασι μίαν εἶναι τῆς ψυχῆς οὐσίαν· τὴν δ' ἀρετὴν εἶναι βούλονται τελειότητα τῆς ἑκάστου φύσεως. εἰ μὲν οὖν τι τοιοῦτον πρᾶγμά ἐστιν ἡ ἀρετή, μία ἔσται, εἴπερ καὶ τελειότης ἐστὶ μία· καὶ οὕτω κατὰ τὸ λογιστικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἀναγκαῖον ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀρετήν· καὶ εἴπερ ἓν μόνον ἐστὶ τοῦτο ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν, τὸ λογιζόμενον, οὐ χρὴ ζητεῖν ἀρετὰς πολλάς.

**2** ἀρετὴν scr. von Arnim: οὐσίαν codd. **5** εἴπερ scr. von Arnim: ὑπὲρ codd.

El contexto de este pasaje es polémico. Galeno no acepta el monismo psicológico estoico que rechaza la tesis de partes en conflicto y, por tanto, no admite la tesis estoica de la virtud como una disposición virtuosa del alma entendida como algo unitario, y no de una de sus partes. Crisipo rechaza la posición platónica (que sigue Galeno), según la cual hay diferentes partes del alma en conflicto (cf. capítulo 25).

## 26.5 *Anecdota Graeca*, vol. 1, p. 171 (*SVF* 3.214)

Ἀριστοτέλης δὲ φύσει καὶ ἔθει καὶ λόγῳ· ἀμέλει καὶ οἱ Στωϊκοί· τέχνη γὰρ ἡ ἀρετή. πᾶσα δὲ τέχνη σύστημα ἐκ θεωρημάτων συγγεγυμνασμένων· καὶ κατὰ μὲν τὰ θεωρήματα ὁ λόγος· κατὰ δὲ τὴν συγγυμνασίαν τὸ ἔθος· φύσει δὲ πάντες πρὸς ἀρετὴν γεννώμεθα, καθ' ὅσον ἀφορμὰς ἔχομεν [...].

**2** τέχνη von Arnim : τέχνῃ Cramer

**1** Ἀριστοτέλης δὲ φύσει καὶ ἔθει καὶ λόγῳ· Lo que se está discutiendo es de qué modo sobreviene la virtud; no es cierto que Aristóteles diga que la virtud sobreviene por naturaleza. Lo que Aristóteles dice expresamente es que estamos naturalmente dispuestos para recibir las virtudes y perfeccionarlas por medio de la habituación o costumbre (cf. *EN* 1103a23-26).

**2-3** πᾶσα δὲ τέχνη σύστημα ἐκ θεωρημάτων συγγεγυμνασμένων· Para esta definición de τέχνη cf. capítulo 7, textos **7.11** y **7.12**.

**26.6 Estobeo, *Ecl.* 2.62, 15-24 (*SVF* 3.278)**

Ταύτας μὲν οὖν τὰς ῥηθείσας ἀρετὰς τελείας εἶναι λέγουσι περὶ τὸν βίον, καὶ συνεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων· ἄλλας δὲ ἐπιγίγνεσθαι ταύταις, οὐκ ἔτι τέχνας οὔσας, ἀλλὰ δυνάμεις τινάς, ἐπὶ τῆς ἀσκήσεως περιγιγνομένας, οἷον τὴν ὑγίειαν τῆς ψυχῆς, καὶ τὴν ἀρτιότητα, καὶ τὴν ἰσχὺν αὐτῆς, καὶ τὸ κάλλος. Ὥσπερ γὰρ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν εὐκρασίαν εἶναι τῶν ἐν τῷ σώματι θερμῶν καὶ ψυχρῶν, καὶ ξηρῶν καὶ ὑγρῶν, οὕτω καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ὑγίειαν εὐκρασίαν εἶναι τῶν ἐν τῇ ψυχῇ δογμάτων.

4 ταύτας P

**26.7 Clemente, *Strom.* 7.3.19.3-5 (*SVF* 3.224)**

οὔτε γὰρ φύσει τὴν ἀρετὴν γεννώμεθα ἔχοντες, οὔτε γενομένοις, ὥσπερ ἄλλα τινὰ τῶν τοῦ σώματος μερῶν, φυσικῶς ὕστερον ἐπιγίνεται (ἐπεὶ οὐδ' ἂν ἦν ἔθ' ἑκούσιον οὐδὲ ἐπαινετόν) οὐδὲ μὴν ἐκ [τῆς] τῶν συμβάντων καὶ τῆς ἐπιγινομένης συνηθείας, ὃν τρόπον ἡ διάλεκτος, τελειοῦται ἡ ἀρετή (σχεδὸν γὰρ ἡ κακία τοῦτον ἐγγίνεται τὸν τρόπον)· οὐ μὴν οὐδὲ ἐκ τέχνης τινὸς ἤτοι τῶν ποριστικῶν ἢ τῶν περὶ τὸ σῶμα θεραπευτικῶν ἡ γνῶσις περιγίνεται· ἀλλ' οὐδ' ἐκ παιδείας τῆς ἐγκυκλίου· ἀγαπητὸν γὰρ εἰ παρασκευάσαι μόνον τὴν ψυχὴν καὶ διακονῆσαι δύναιτο.

**3** ἔτ' L **4** καὶ post συμβάντων del. von Arnim / [καὶ] τῆς : om. τῆς L, Barnard, Potter

**26.8 Séneca, *Ep.* 49.11 (*SVF* 3.219)**

Erras si in navigatione tantum existimas minimum esse quo a morte vita diducitur: in omni loco aeque tenue intervallum est. Non ubique se mors tam prope ostendit: ubique tam prope est. Has tenebras discute, et facilius ea trades ad quae praeparatus sum. Dociles natura nos edidit, et rationem dedit imperfectam, sed quae perfici posset.

**1** quo a Muret **2** loquo *p* **4** que profici *p*

**26.9 Musonio Rufo, *Dissert.* 5**

Αὖθις ἐνέπεσεν ἡμῖν ζήτησις, πότερον ἀνυσιμώτερον πρὸς κτῆσιν ἀρετῆς ἔθος ἢ λόγος <εἴη>, εἰ ὁ μὲν λόγος διδάσκοι ὀρθῶς τί εἴη ποιητέον, τὸ δὲ ἔθος γίνοιτο κατὰ τοιοῦτον λόγον πράττειν ἐθιζομένων. Τῷ δὲ Μουσωνίῳ τὸ ἔθος ἐδόκει εἶναι ἀνυσιμώτερον, καὶ συνηγορῶν τῇ ἑαυτοῦ δόξῃ ἤρετο τῶν παρόντων τινὰ οὕτως· Δυοῖν ὄντοιν ἰατροῖν, τοῦ μὲν ἱκανοῦ λέγειν καὶ περὶ τῶν ἰατρικῶν ὡς ὅτι ἐμπειρότατα, περὶ δὲ θεραπείαν τῶν καμνόντων μηδὲν τετριμμένου, τοῦ δ' εἰπεῖν μὲν ἀδυνάτου, θεραπεύειν δ' εἰθισμένου κατὰ τὸν λόγον τὸν ἰατρικόν, πότερον, ἔφη, μᾶλλον ἕλοιο ἂν παρεῖναί σοι νοσοῦντι; Ὁ δ' ἀπεκρίνατο, τὸν θεραπεύειν εἰθισμένον. Καὶ ὁ Μουσώνιος· Τί δέ; δυοῖν ἀνδροῖν τοῦ μὲν πεπλευκότος πολλάκις καὶ κυβερνήσαντος ἤδη πλοῖα ἱκανά, τοῦ δὲ ὀλιγάκις μὲν πε-



πλευκότος, κυβερνήσαντος δὲ μηδέποτε· ἐὰν οὗτος ὁ μὴ κυβερνήσας ἱκανώτατα λέγῃ ὃν τρόπον χρὴ κυβερνᾶν, ὁ δ' ἕτερος ἐνδεῶς καὶ παντάπασιν ἀσθενῶς, ποτέρῳ ἂν πλέων χρήσαιο κυβερνήτῃ; Καὶ ὃς εἶπεν, ὅτι τῷ κυβερνήσαντι πολλάκις. Πάλιν ὁ Μουσώνιος· Μουσικοῖν δὲ δυοῖν, τοῦ μὲν τοὺς λόγους ἐπισταμένου τοὺς μουσικοὺς καὶ λέγοντος αὐτοὺς πιθανώτατα, ᾄδειν δὲ ἢ κιθαρίζειν ἢ λυρίζειν ἀδυνατοῦντος, τοῦ δὲ περὶ μὲν τοὺς λόγους ὄντος ἥττονος, κιθαρίζοντος δὲ καλῶς καὶ λυρίζοντος, ἔτι δὲ ᾄδοντος· ποτέρῳ ἂν ἐπιτρέψαις ἔργον μουσικόν, ἢ πότερον ἂν ἐθέλοις γενέσθαι διδάσκαλον τῶν μουσικῶν παιδὸς οὐκ εἰδότος; Ὁ δὲ ἀπεκρίνατο, ὅτι τὸν ἐν τοῖς <ἔργοις> ἱκανόν. Τί οὖν, εἶπεν ὁ Μουσώνιος, ταῦτα μὲν ταύτῃ ἔχει· περὶ δὲ σωφροσύνης ἢ ἐγκρατείας τοῦ ἃ χρὴ δύνασθαι λέγειν οὐ πολὺ κρεῖττον τὸ ἐγκρατῆ γενέσθαι καὶ σώφρονα περὶ τὰ πραττόμενα πάντα; Συνεχώρει κἀνταῦθα ὁ νεανίσκος, ἧττον καὶ φαυλότερον εἶναι τοῦ σωφρονεῖν ἔργῳ τὸ λέγειν περὶ σωφροσύνης ἱκανῶς. Ὅθεν ὁ Μουσώνιος συνάπτων τοῖς προειρημένοις, πῶς οὖν ἐπὶ τούτοις, ἔφη, τὸ τὸν ἑκάστου λόγον ἐπίστασθαι πράγματος κρεῖττον ἂν εἴη τοῦ ἐθίζεσθαι καὶ πράττειν τὰ πράγματα κατὰ τὴν ὑφήγησιν τὴν τοῦ λόγου; ἐπείπερ τὸ μὲν ἔθος πρὸς τὸ δύνασθαι πράττειν ἄγει, τὸ δ' ἐπίστασθαι λόγον τοῦ πράγματος πρὸς τὸ δύνασθαι λέγειν. Συνεργεῖ μὲν γὰρ καὶ τῇ πράξει ὁ λόγος διδάσκων ὅπως πρακτέον καὶ ἔστι τῇ τάξει πρότερος τοῦ ἔθους· οὐ γὰρ ἐθισθῆναί τι καλὸν οἷόν τε μὴ κατὰ λόγον ἐθιζόμενον· δυνάμει μέντοι τὸ ἔθος προτερεῖ τοῦ λόγου, ὅτι ἐστὶ κυριώτερον ἐπὶ τὰς πράξεις ἄγειν τὸν ἄνθρωπον ἤπερ ὁ λόγος.

**1** ἐνέπεσεν μὲν L: corr. Wittenbach **2** εἴη add. Usener / διδάσκει L : corr. Wittenbach **5** συνήγορον L : corr. Usener **9** μὴ δὲ L : corr. Halm **12** θεραπεύσειν L **13** δύο ἀνδρῶν L : corr. Meineke **16** ἱκανώτατον L : corr. Wyttenbach **18** πλέω L : corr. Meineke **21** πιθανώτατον L : corr. Peerlkamp **24** ἐπιτρέψαι L : corr. Wyttenbach **26** οὐκ εἴδοι L : corr. Wyttenbach **27** ἔργοις add. Wyttenbach **30** συνεχάρει L

**6-7** Δυοῖν ὄντοιν ἰατροῖν Este tipo de ejemplo y de argumento probablemente están inspirados en Platón, *Euti.* 280A.

**7-8** τοῦ μὲν ἱκανοῦ λέγειν καὶ περὶ τῶν ἰατρικῶν ...τῶν καμνόντων Cf. Musonio Rufo, *Dissert.* 3.12.15-19: "Pues tal como no es de ninguna utilidad el discurso médico si no conduce a la salud del cuerpo humano, así tampoco, si el filósofo sostiene ante alguien un discurso o lo enseña, no tiene ninguna utilidad si no conduce a la virtud del alma humana" (la misma idea se encuentra en Séneca, *Ep.* 75.6).

**26.10 Estobeo, *Ecl.* 2.62, 7-14**

Πασῶν δὲ τούτων τῶν ἀρετῶν τὸ τέλος εἶναι, τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν. Ἑκάστην δὲ τούτου διὰ τῶν ἰδίων παρέχεσθαι τυγχάνοντα τὸν ἄνθρωπον. Ἔχειν γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως, καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὕρεσιν, καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν, καὶ πρὸς τὰς ὑπομονάς, καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις. Καὶ <κατὰ> τὸ σύμφωνον Καὶ τὸ ἑαυτῆς ἑκάστη τῶν ἀρετῶν πράττουσα παρέχεται

τὸν ἄνθρωπον ἀκολούθως τῇ φύσει ζῶντα.

**2** τὸ del. Usener **3** τούτων FP : τούτου corr. Heeren **4** ἀφορμὰς P **7** ὑπονεμήσεις FP / κατὰ add. Usener **8** ἑξῆς FP : ἑαυτῆς Heine

**2** τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν Cf. capítulo 23, texto **23.1** y nuestro comentario *ad locum*.

**4-5** Ἔχειν γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως Para una discusión detallada de estas líneas cf. Alesse 1994: 30-31.

### 26.11 Estobeo, *Ecl.* 2.65, 7-9 (*SVF* 1.566; LS 61L)

Ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ. Πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετήν, καὶ οἱονεὶ τὸν τῶν ἡμιαμβείων λόγον ἔχειν κατὰ τὸν Κλεάνθην· ὅθεν ἀτελεῖς μὲν ὄντας εἶναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους.

**3** τὸ FP /ἡμιαμβειαίων FP : ἡμιαμβείων Wachsmuth

**1** Ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας ... μεταξύ Sobre la inexistencia de intermedios entre virtud y vicio, cf. Cicerón, *De fin.* 3.48.

### 26.12 Calcidio, *In Tim.* 165 (*SVF* 3.229)

Dicunt porro non spontanea esse delicta, ideo quod omnis anima particeps divinitatis naturali adpetitu bonum quidem simper expetit, errat tamen aliquando in iudicio bonorum et malorum.

### 26.13 Estobeo, *Ecl.* 2.107, 16-108, 3

Οἳ μὲν γὰρ οἴονται οὐ μόνον εὐφυεῖς γίγνεσθαι πρὸς ἀρετὴν ἐκ φύσεως, ἀλλὰ καί τινας ἐκ κατασκευῆς, καὶ τὸ ἐν ταῖς παροιμίαις λεγόμενον τοῦτο ἀπεδέξαντο μελέτη χρονισθεῖσ' εἰς φύσιν καθίσταται. Τὸ δ' ὅμοιον καὶ περὶ εὐγενείας ὑπέλαβον, ὥστε εὐφυΐαν μὲν εἶναι κοινῶς ἕξιν ἐκ φύσεως ἢ ἐκ κατασκευῆς οἰκείαν πρὸς ἀρετήν, ἢ ἕξιν καθ' ἣν εὐανάληπτοι ἀρετῆς εἰσί τινες· τὴν δ' εὐγένειαν ἕξιν ἐκ γένους ἢ ἐκ κατασκευῆς οἰκείαν πρὸς ἀρετήν.

**3** καὶ τοὺς FP : καί τινας Heine **5** χρονισθῆναι P **8** εὐανάληπτον P **9** εὐγενοῦς FP : ἐκ γένους Canter

**5** μελέτη χρονισθεῖσ' εἰς φύσιν καθίσταται El proverbio pertenece a un trágico anónimo (Nauck 227). Se trata de la idea, presente ya en Aristóteles, según la cual a través de la repetición una capacidad adquirida se vuelve prácticamente natural ("una segunda naturaleza"). Cf. *Rhet.* 1369b6-7; 1370a6-10 y el comentario de Sherman 1989: 176-178.

### 26.14 Musonio Rufo, *Dissert.* 2

Πάντες, ἔφη, φύσει πεφύκαμεν οὕτως, ὥστε ζῆν ἀναμαρτήτως καὶ καλῶς, οὐχ ὁ μὲν ἡμῶν ὁ δ' οὔ· καὶ τούτου μέγα τεκμήριον ὅτι πᾶσιν ὁμοίως οἱ νομοθέται καὶ προστάττουσιν ἃ χρὴ ποιεῖν καὶ ἀπαγορεύουσιν ἃ μὴ χρή, οὐχ ὑπεξαιρούμενοι οὐδένα τῶν ἀπειθούντων ἢ τῶν ἁμαρτανόντων, ὥστε ἀτιμώρητον εἶναι οὐ νέον, οὐ πρεσβύτην, οὐκ ἰσχυρόν, οὐκ ἀσθενῆ, οὐχ ὀντιναοῦν. Καίτοι ἐχρῆν, εἰ ὅλον ἐπείσακτον τὸ τῆς ἀρετῆς ἦν, καὶ μηδὲν αὐτοῦ φύσει ἡμῖν μετῆν, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς ὑπὸ τὰς ἄλλας τέχνας οὖσιν ἔργοις οὐδεὶς ἀπαιτεῖται εἶναι ἀναμάρτητος, μὴ μεμαθηκὼς τὴν τέχνην, οὕτως μηδ' ἐν τοῖς κατὰ τὸν βίον μηδένα ἀπαιτεῖσθαι εἶναι ἀναμάρτητον, ὅστις ἀρετὴν μὴ ἐξέμαθεν, ἐπείπερ ἀρετὴ μόνη ποιεῖ μὴ ἁμαρτάνειν ἐν βίῳ. Νῦν δὲ ἐν μὲν θεραπείᾳ καμνόντων οὐδεὶς ἀναμάρτητον ἀξιοῖ εἶναι ἄλλον ἢ τὸν ἰατρὸν καὶ ἐν χρήσει λύρας οὐδένα ἄλλον ἢ τὸν μουσικόν, <καὶ> ἐν χρήσει πηδαλίων οὐδένα ἄλλον ἢ τὸν κυβερνήτην· ἐν δὲ τῷ βίῳ οὐκέτι μόνον ἀναμάρτητον εἶναι τὸν φιλόσοφον ἀξιοῦσιν, ὃς δοκεῖ μόνος ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς, ἀλλ' ὁμοίως ἅπαντας καὶ τοὺς μηδεμίαν ἐπιμέλειαν ταύτης πεποιημένους. Δῆλον οὖν, ὡς οὐδὲν ἕτερον τούτου αἴτιον ἢ τὸ πρὸς ἀρετὴν γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον. Καὶ μὴν κἀκεῖνο μέγα τεκμήριον τοῦ μετεῖναι ἀρετῆς φύσει ἡμῖν, τὸ πάντας οὕτως διαλέγεσθαι περὶ ἑαυτῶν, ὡς ἐχόντων ἀρετὴν καὶ ὄντων ἀγαθῶν. Οὐδεὶς γάρ ἐστι τῶν πολλῶν, ὃς ἐρωτώμενος πότερον ἄφρων ἢ φρόνιμος τυγχάνει ὤν, ἄφρων ὁμολογήσει εἶναι· οὐδ' αὖ ἐρωτώμενος πότερον ἄδικος ἢ δίκαιος τυγχάνει ὤν, φήσει ὅτι ἄδικος. Ὁμοίως δὲ κἂν ἐρωτᾷ τις πότερα σώφρων ἢ ἀκόλαστος, εἶθ' ἅπας ἀποκρίνεται ἐρωτηθείς, ὅτι σώφρων. Καὶ ἁπλῶς ἂν ἐρωτᾶται τις πότερος ἀγαθὸς εἴη ἢ φαῦλος, φαίη ἂν ἀγαθός, καὶ ταῦτ' οὐκ ἂν ἔχων εἰπεῖν οὔτε διδάσκαλον αὐτοῦ καλοκἀγαθίας, οὔτε μάθησιν ἀρετῆς ἢ ἄσκησιν τίνα τυγχάνει πεποιημένος. Τοῦτ' οὖν τίνος ἄλλου τεκμήριόν ἐστιν, ἢ τοῦ φυσικὴν εἶναι ὑποβολὴν τῇ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ πρὸς καλοκἀγαθίαν καὶ σπέρμα ἀρετῆς ἑκάστῳ ἡμῶν ἐνεῖναι. Διὰ δὲ τὸ πάντως ἀγαθοὺς ὑπάρχειν προσήκειν ἡμῖν, οἱ μὲν ἀπατώμεθα ὡς καὶ δὴ ὄντες ἀγαθοί, οἱ δὲ αἰσχυνόμεθα ὁμολογεῖν <ὅτι> οὐκ ἐσμέν. Ἐπεὶ διὰ τί, πρὸς θεῶν, γράμματα μὲν ἢ μουσικὴν ἢ παλαιστρικὴν οὐδεὶς μὴ μαθὼν εἰδέναι φησίν, οὐδὲ ἔχειν τὰς τέχνας ταύτας προσποιεῖται, μὴ καὶ διδάσκαλον παρ' ὃν ἐφοίτα ἔχων εἰπεῖν, ἀρετὴν δὲ ἔχειν πᾶς ὑπισχνεῖται; ὅτι ἐκείνων μὲν οὐδενὸς φύσει τῷ ἀνθρώπῳ μέτεστιν, οὐδὲ ἥκει <τις> εἰς τὸν βίον ἔχων ὑποβολὰς <*>.



**2** τοῦτο F **16** καὶ add. Meineke **28** φησὶν F **29** ἦθ' οὕτως F corrupte : εἶθ' ἅπας scr. Wachsmuth **30** ἐρωτᾶ FP **32** αὐτοῦ F **39** ὅτι add. Hense **44** οὐδὲν F: οὐδὲ corr. Usener / τις add. Meineke

**25-33** Οὐδεὶς ... οὔτε μάθησιν ἀρετῆς ἢ ἄσκησιν τίνα τυγχάνει πεποιημένος El argumento para intentar probar que la virtud es algo que no viene de afuera, sino que está por naturaleza en cada uno (a saber, que si a uno se le pregunta si es bueno o malo responderá que es bueno, y ello independientemente de haber aprendido la virtud o de haberla practicado) no resulta muy persuasivo. En efecto, un estoico podría explicar ese hecho como un error cognitivo: que uno diga que es bueno no significa que lo sea; puede tratarse de una creencia falsa (cf. texto **25.15** y nuestro comentario).

### 26.15 Estobeo, *Ecl.* 2.63, 6-25 (*SVF* 3.280; LS 61D)

Πάσας δὲ τὰς ἀρετάς, ὅσαι ἐπιστῆμαί εἰσι καὶ τέχναι, κοινά τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος, ὡς εἴρηται, τὸ αὐτό, διὸ καὶ ἀχωρίστους εἶναι· τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν. Διαφέρειν δ' ἀλλήλων

τοῖς κεφαλαίοις. Φρονήσεως μὲν γὰρ εἶναι κεφάλαια τὸ μὲν θεωρεῖν καὶ πράττειν, ὃ ποιητέον, προηγουμένως, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὸ θεωρεῖν καὶ ἃ δεῖ ἀπονέμειν <καὶ ἃ δεῖ αἱρεῖσθαι καὶ ἃ δεῖ ὑπομένειν>, χάριν τοῦ ἀδιαπτώτως πράττειν ὃ ποιητέον. τῆς δὲ σωφροσύνης ἴδιον κεφάλαιόν ἐστι τὸ παρέχεσθαι τὰς ὁρμὰς εὐσταθεῖς καὶ θεωρεῖν αὐτὰς προηγουμένως, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὰ ὑπὸ τὰς ἄλλας ἀρετάς, ἕνεκα τοῦ ἀδιαπτώτως ἐν ταῖς ὁρμαῖς ἀναστρέφεσθαι· καὶ ὁμοίως τὴν ἀνδρείαν προηγουμένως μὲν πᾶν ὃ δεῖ ὑπομένειν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὰ ὑπὸ τὰς ἄλλας· καὶ τὴν δικαιοσύνην προηγουμένως μὲν τὸ κατ᾽ ἀξίαν ἑκάστῳ σκοπεῖν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον καὶ τὰ λοιπά. Πάσας γὰρ τὰς ἀρετὰς τὰ πασῶν βλέπειν καὶ τὰ ὑποτεταγμένα ἀλλήλαις.

**2** κοινά τε θεωρήματα ... ὡς εἴρηται, Estobeo *Ecl.* 2.62. 7 **9** καὶ ἃ δεῖ αἱρεῖσθαι ... ὑπομένειν add. Usener **15-16** ὃ δεῖ P : ὃ δὴ F **20** ἀλλήλοις FP : ἀλλήλαις corr. Usener

**2** ὡς εἴρηται Estobeo, *Ecl.* 2.62, 7.

**7** τὸ μὲν θεωρεῖν καὶ πράττειν, ὃ ποιητέον Cf. *infra* texto **26.16** y Boeri 2005: 385-3856; 402-404.

**14** ἕνεκα τοῦ ἀδιαπτώτως ἐν ταῖς ὁρμαῖς ἀναστρέφεσθαι Ésta es la manera de no caer en el error intelectual que inevitablemente, según los estoicos, hará que los propios impulsos sean "excesivos", es decir "pasiones" o "estados emocionales" (πάθη; cf. nuestro capítulo 25).

## 26.16 Musonio Rufo, *Dissert.* 6, 1-22

Παρώρμα δὲ πρὸς ἄσκησιν τοὺς συνόντας ἐντεταμένως ἀεὶ τοιοῖσδέ τισι λόγοις χρώμενος. ἡ ἀρετή, ἔφη, ἐπιστήμη ἐστὶν οὐ θεωρητικὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ πρακτικὴ καθάπερ ἥ τε ἰατρικὴ καὶ ἡ μουσική. δεῖ οὖν ὥσπερ τὸν ἰατρὸν καὶ τὸν μουσικὸν μὴ μόνον ἀνειληφέναι τὰ θεωρήματα τῆς αὑτοῦ τέχνης ἑκάτερον, ἀλλὰ καὶ γεγυμνάσθαι πράττειν κατὰ τὰ θεωρήματα, οὕτω καὶ τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν ἄνδρα μὴ μόνον ἐκμανθάνειν ὅσα μαθήματα φέρει πρὸς ἀρετήν, ἀλλὰ καὶ γυμνάζεσθαι κατὰ ταῦτα φιλοτίμως καὶ φιλοπόνως. ἐπεὶ πῶς μὲν ἂν εὐθὺς γένοιτό τις σώφρων, εἰ μόνον εἰδείη ὅτι οὐ χρὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν, ἀγύμναστος δ᾽ εἴη ἀντέχειν ταῖς ἡδοναῖς; πῶς δ᾽ ἂν δίκαιός τις γένοιτο, μεμαθηκὼς μὲν ὅτι χρὴ τὸ ἴσον ἀγαπᾶν, μὴ μεμελετηκὼς δὲ φεύγειν τὸ πλεονεκτεῖν; πῶς δ᾽ ἂν ἀνδρείαν κτησαίμεθα, τὸ μὲν ὅτι μὴ φοβερὰ τὰ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς δεινὰ κατανενοηκότες, ἄφοβοι δ᾽ εἶναι εἰς αὐτὰ μὴ μεμελετηκότες; πῶς δ᾽ ἂν φρόνιμοι γενοίμεθα, τὰ μὲν ὡς ἀληθῶς ἀγαθὰ καὶ κακὰ τίνα ἐστὶν ἐγνωκότες, μὴ γεγυμνασμένοι δὲ καταφρονεῖν τῶν δοκούντων ἀγαθῶν; διὸ χρὴ τῇ μαθήσει τῶν προσηκόντων ἀρετῇ ἑκάστῃ μαθημάτων καὶ τὴν ἄσκησιν ἐπακολουθεῖν πάντως, εἴγε μέλλει καὶ αὐτῆς τῆς μαθήσεως ὄφελός τι γενήσεσθαι ἡμῖν. καὶ τοσούτῳ γε χρὴ μᾶλλον ἀσκεῖν τὸν φιλοσοφεῖν ἀξιοῦντα ἤπερ τὸν ἰατρικῆς ἤ τινος τέχνης ὁμοίας ἐφιέμενον, ὅσῳ μεῖζον καὶ δυσκα-



τεργαστότερον φιλοσοφία παντὸς ἐπιτηδεύματος ἑτέρου.

**1** ἐντεταλμένως S **6** αὐτοῦ codd. **7** καὶ τὰ SMABr : κατὰ τὰ A[2] **11** μόνων M **13** μὴ ante μεμαθηκὼς A[1] : corr. A[2] **15** ἀνδρίαν MA **17** μελετηκότες A **19** φρονεῖν A[1] **22** μέλλοι A[2] **25** ὁμοίως SMA Br / καὶ μεῖζον A

**2-3** ἡ ἀρετή, ἔφη, ἐπιστήμη ἐστὶν οὐ θεωρητικὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ πρακτική Para este importante *dictum* de la ética estoica cf. texto **26.15**.

## 26.17 Plutarco, *SR* 1034C-E (*SVF* 1.200, 563; 3.258; LS 61C)

Ἀρετὰς ὁ Ζήνων ἀπολείπει πλείονας κατὰ διαφοράς, ὥσπερ ὁ Πλάτων, οἷον φρόνησιν ἀνδρείαν σωφροσύνην δικαιοσύνην, ὡς ἀχωρίστους μὲν οὔσας ἑτέρας δὲ καὶ διαφερούσας ἀλλήλων. πάλιν δ᾽ ὁριζόμενος αὐτῶν ἑκάστην τὴν μὲν ἀνδρείαν φησὶν εἶναι φρόνησιν <ἐν ὑπομενετέοις τὴν δε σωφροσύνην φρόνησιν ἐν αἱρετέοις τὴν δ᾽ ἰδίως λεγομένην φρόνησιν φρόνησιν> ἐνεργητέοις τὴν δὲ δικαιοσύνην φρόνησιν ἐν ἀπονεμητέοις, ὡς μίαν οὖσαν ἀρετὴν ταῖς δὲ πρὸς τὰ πράγματα σχέσεσι κατὰ τὰς ἐνεργείας διαφέρειν δοκοῦσαν. οὐ μόνον δ᾽ ὁ Ζήνων περὶ ταῦτα φαίνεται αὑτῷ μαχόμενος, ἀλλὰ καὶ Χρύσιππος Ἀρίστωνι μὲν ἐγκαλῶν ὅτι μιᾶς ἀρετῆς σχέσεις ἔλεγε τὰς ἄλλας εἶναι, Ζήνωνι δὲ συνηγορῶν οὕτως ὁριζομένῳ τῶν ἀρετῶν ἑκάστην. ὁ δὲ Κλεάνθης ἐν Ὑπομνήμασι Φυσικοῖς εἰπὼν ὅτι πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστί, κἂν ἱκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα, ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος ἐπιφέρει κατὰ λέξιν "ἡ δ᾽ ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος, ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς φανεῖσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστιν, ὅταν δ᾽ ἐπὶ τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δε δικαιοσύνη· περὶ δὲ τὰς αἱρέσεις καὶ ἐκκλίσεις σωφροσύνη".

**5-7** ἐν ὑπομενετέοις τὴν δε σωφροσύνην ... ἐνεργητέοις add. Pohlenz **9** καὶ g : κατὰ Cherniss **10** δοκοῦσας B **11** μαχόμενος αὐτῷ Benseler / καὶ ὁ d **18** ἐν dvzB / ἐπιφανέσιν codd. **21** ἐγκλίσεις g

**15** εἰπὼν ὅτι πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος Se refiere a la tensión del πνεῦμα: la virtud es un modo en que está dispuesta el alma, y ésta no es más que πνεῦμα (cf. capítulo 13, texto **13.1**).

## 26.18 Plutarco, *SR* 1046E-1047A (*SVF* 3.243, 299; LS 61F)

Τὰς ἀρετάς φασιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις, οὐ μόνον τῷ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, ἀλλὰ καὶ τῷ τὸν κατὰ μίαν ὁτιοῦν ἐνεργοῦντα κατὰ πάσας ἐνεργεῖν· οὔτε γὰρ ἄνδρα φασὶ τέλειον εἶναι τὸν μὴ πάσας ἔχοντα τὰς ἀρετὰς οὔτε πρᾶξιν τελείαν, ἥτις οὐ κατὰ πάσας πράττεται τὰς ἀρετάς. ἀλλὰ μὴν ἐν τῷ ἕκτῳ τῶν Ἠθικῶν Ζητημάτων ὁ Χρύσιππος οὐκ ἀεί φησιν ἀνδρίζεσθαι τὸν ἀστεῖον οὐδὲ δειλαίνειν τὸν φαῦλον, ὡς δέον ἐν φαντασίαις ἐπιφερομένων τινῶν τὸν μὲν ἐμμένειν τοῖς κρίμασι τὸν δ᾽ ἀφίστασθαι. πιθανὸν δέ᾽ φησί μηδ᾽ ἀκολασταίνειν ἀεὶ τὸν φαῦλον.᾽ εἴπερ οὖν τὸ ἀνδρίζεσθαι τοιοῦτόν ἐστιν οἷον ἀνδρείᾳ χρῆσθαι καὶ τὸ δειλαίνειν οἷον δειλίᾳ χρῆσθαι, μαχόμενα λέγουσι λέγοντες κατὰ πάσας μὲν ἅμα τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς

κακίας ἐνεργεῖν τὸν ἔχοντα <μίαν>, μὴ ἀεὶ δὲ τὸν ἀστεῖον ἀνδρίζεσθαι μηδὲ δειλαίνειν τὸν φαῦλον.

**1** φησιν FgE : φασιν cett. codd. **2** τὴν μίαν ἔχοντα B / τὸν βίον g **3** γὰρ g : om. cett. codd. **4** φησὶ d / εἶναι om. G **7** φησιν FgE : φασιν cett. codd. **9** τῶν g **10** μὴ g **11** τοιοῦτον Fga : τοῦτο cett. codd. / οἷα $X^{4}$ **14** μίαν add. Kronenberg

## 26.19 DL 7.125-126 (LS 61I)

Τὰς δ᾽ ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν· εἶναι γὰρ αὐτῶν τὰ θεωρήματα κοινά, καθάπερ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἀρετῶν φησιν, Ἀπολλόδωρος δὲ ἐν τῇ Φυσικῇ κατὰ τὴν ἀρχαίαν, Ἑκάτων δὲ ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ ἀρετῶν. τὸν γὰρ ἐνάρετον θεωρητικόν τ᾽ εἶναι καὶ πρακτικὸν τῶν ποιητέων. τὰ δὲ ποιητέα ἐστὶ καὶ ὑπομενητέα καὶ ἐμμενετέα καὶ ἀπονεμητέα, ὥστ᾽ εἰ τὰ μὲν αἱρετικῶς ποιεῖ, τὰ δ᾽ ὑπομενητικῶς, τὰ δ᾽ ἀπονεμητικῶς, τὰ δ᾽ ἐμμενητικῶς, φρόνιμός τ᾽ ἐστὶ καὶ ἀνδρεῖος καὶ δίκαιος καὶ σώφρων.

**4** ἀρχὴν Hirzel, von Arnim: ἀρχαίαν codd. **5** τὸ γὰρ **B** **6** ποιητικὸν $P^{4}$HD / ποιητέον F / πρακτέα $P^{4}$HD **7** ὑπομενετέα $P^{4}$HD **8** αἱρετῶς PFΦ et Suda : αἰτιῶς B / ὑπομενετικῶς $P^{1}$QΦ **9** ἐμμενετικῶς Φ et Suda / Marcovich scr. ἔσται : ἐστὶ codd. et Suda

**1-2** Para el antecendente platónico de la tesis de la implicación recíproca de las virtudes cf. Platón, *Prot.* 329C-E; 330A7-B2;331E4-6; 359B6-7; 361A6-b3. Tanto la teoría de que la virtud es conocimiento como la de que las virtudes se implican recíprocamente y, por tanto, de que hay una cierta unidad de la virtud son de origen socrático-platónico (cf. Platón, *Apologia* 29E-30A y los pasajes recién mencionados del *Prot.*; también hay rastros de esta idea en Aristóteles, *EN* 1144b30-1145a2).

## 26.20 Estobeo, *Ecl.* 2.64, 18-29 (*SVF* 3.305)

Ἀρετὰς δ᾽ εἶναι πλείους φασὶ καὶ ἀχωρίστους ἀπ᾽ ἀλλήλων, καὶ τὰς αὐτὰς τῷ ἡγεμονικῷ μέρει τῆς ψυχῆς καθ᾽ ὑπόστασιν, καθ᾽ ὃ δὴ καὶ σῶμα πᾶσαν ἀρετὴν εἶναί τε καὶ λέγεσθαι, τὴν γὰρ διάνοιαν καὶ τὴν ψυχὴν σῶμα εἶναι· τὸ γὰρ συμφυὲς πνεῦμα ἡμῖν ἔνθερμον ὂν ψυχὴν ἡγοῦνται.
Βούλονται δὲ καὶ τὴν ἐν ἡμῖν ψυχὴν ζῷον εἶναι, ζῆν τε γὰρ καὶ αἰσθάνεσθαι· καὶ μάλιστα τὸ ἡγεμονικὸν μέρος αὐτῆς, ὃ δὴ καλεῖται διάνοια. Διὸ καὶ πᾶσαν ἀρετὴν ζῷον εἶναι, ἐπειδὴ ἡ αὐτὴ διανοίᾳ ἐστὶ κατὰ τὴν οὐσίαν. Κατὰ τοῦτο γάρ φασι καὶ τὴν φρόνησιν φρονεῖν, ἀκολουθεῖ γὰρ αὐτοῖς τὸ οὕτως λέγειν.

**4** εἶναι bis scriptum in FP **9** διοίκεια P **10** διάνοια FP: corr. Heeren **11** ἀκολουθεῖν FP : corr. Heeren

**5** τὸ γὰρ συμφυὲς πνεῦμα ἡμῖν ἔνθερμον cf. capítulo 13, texto **13.3**.

## 26.21 Séneca, *Ep.* 67.10

Cum aliquis tormenta fortiter patitur, omnibus virtutibus utitur. Fortasse una in promptu sit et maxime appareat, patientia; ceterum illic est fortitudo, cuius patientia et perpessio et tolerantia rami sunt; illic est prudentia, sine qua nullum initur consilium, quae suadet quod effugere non possis quam fortissime ferre; illic est constantia, quae deici loco non potest et propositum nulla vi extorqueri dimittit; illic est individuus ille comitatus virtutum. Quidquid honeste fit una virtus facit, sed ex consilii sententia; quod autem ab omnibus



virtutibus comprobatur, etiam si ab una fieri videtur, optabile est.

**1** alique *P* : aliqua *b* / promptus *Qp* **2** adpareat *p* : appareat cett. codd. **3** unitur *Q* **4** desci *p* **5** dimitti *Q* **6** quo, quicquid Préchac

## 26.22 DL 7.161 (*SVF* 1.351; LS 31N)

ἀρετάς τ᾽ οὔτε πολλὰς εἰσῆγεν, ὡς ὁ Ζήνων, οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην, ὡς οἱ Μεγαρικοί, ἀλλὰ κατὰ τὸ πρός τί πως ἔχειν.

## 26.23 Plutarco, *VM* 440E-441D (*SVF* 1.201; 3.255. LS 61B)

Μενέδημος μὲν ὁ ἐξ Ἐρετρίας ἀνῄρει τῶν ἀρετῶν καὶ τὸ πλῆθος καὶ τὰς διαφοράς, ὡς μιᾶς οὔσης καὶ χρωμένης πολλοῖς ὀνόμασι· τὸ γὰρ αὐτὸ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν καὶ δικαιοσύνην λέγεσθαι, καθάπερ βροτὸν καὶ ἄνθρωπον. Ἀρίστων δ᾽ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγίειαν ὠνόμαζε· τῷ δὲ πρός τί πως διαφόρους καὶ πλείονας, ὡς εἴ τις ἐθέλοι τὴν ὅρασιν ἡμῶν λευκῶν μὲν ἀντιλαμβανομένην λευκοθέαν καλεῖν, μελάνων δὲ μελανοθέαν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον. καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ ποιητέα μὲν ἐπισκοποῦσα καὶ μὴ ποιητέα κέκληται φρόνησις, ἐπιθυμίαν δὲ κοσμοῦσα καὶ τὸ μέτριον καὶ τὸ εὔκαιρον ἐν ἡδοναῖς ὁρίζουσα σωφροσύνη, κοινωνήμασι δὲ καὶ συμβολαίοις ὁμιλοῦσα τοῖς πρὸς ἑτέρους δικαιοσύνη· καθάπερ τὸ μαχαίριον ἓν μέν ἐστιν ἄλλοτε δ᾽ ἄλλο διαιρεῖ, καὶ τὸ πῦρ ἐνεργεῖ περὶ ὕλας διαφόρους μιᾷ φύσει χρώμενον. ἔοικε δὲ καὶ Ζήνων εἰς τοῦτό πως ὑποφέρεσθαι ὁ Κιτιεύς, ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην ἐν δ᾽ αἱρετέοις σωφροσύνην ἐν δ᾽ ὑπομενετέοις ἀνδρείαν· ἀπολογούμενοι δ᾽ ἀξιοῦσιν ἐν τούτοις τὴν ἐπιστήμην φρόνησιν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὠνομάσθαι. Χρύσιππος δὲ κατὰ τὸν ποιὸν ἀρετὴν ἰδίᾳ ποιότητι συνίστασθαι νομίζων ἔλαθεν αὐτὸν κατὰ τὸν Πλάτωνα σμῆνος ἀρετῶν᾽ οὐ σύνηθες οὐδὲ γνώριμον ἐγείρας· ὡς γὰρ παρὰ τὸν ἀνδρεῖον ἀνδρείαν καὶ παρὰ τὸν πρᾶον πραότητα καὶ δικαιοσύνην παρὰ τὸν δίκαιον, οὕτω παρὰ τὸν χαρίεντα χαριεντότητας καὶ παρὰ τὸν ἐσθλὸν ἐσθλότητας καὶ παρὰ τὸν μέγαν μεγαλότητας καὶ παρὰ τὸν καλὸν καλότητας ἑτέρας τε τοιαύτας ἐπιδεξιότητας εὐαπαντησίας εὐτραπελίας ἀρετὰς τιθέμενος πολλῶν καὶ ἀτόπων ὀνομάτων οὐδὲν δεομένην ἐμπέπληκε <τὴν> φιλοσοφίαν.

**6** ὑγείαν cett. codd. **9** μελανθέαν cett. codd. **11** ἐπιθυμίας G **17** κιττιεὺς Ψ**18** αἱρετέοις Wyttenbach : διαιρετέοις cett. codd. **22** τὸ Ω : τὸν Pohlenz / ἰδίαν cett. codd. / συνεστάσθαι $G^{1}$ **24** γνωρίμων Helmbold **31** τὴν add. Hartman

**1** Μενέδημος μὲν ὁ ἐξ Ἐρετρία Menedemo de Eretria (*ca.* 345-361 a.C.) fue discípulo de Estilpón de Megara y más tarde del académico Polemón y del peripatético Teofrasto (cf. Dorandi 1999: 48). Menedemo no es particularmente asociado al estoicismo, pero por este testimonio de Plutarco parece que adhirió a la tesis de la unidad de la virtud.

**23** κατὰ τὸν Πλάτωνα σμῆνος Platón, *Men.* 72A.

32 Κοινῶς δ' ἅπαντες οὗτοι Menedemo, Aristón, Zenón y Crisipo.

**26.24. Galeno, *PHP* 324, 24-326, 8 (*SVF* 3.257)**

ἕπεται δ' εὐθὺς τοῖσδε καὶ ὁ περὶ τῶν ἀρετῶν λόγος, καὶ αὐτὸς ἔχων τὸ σφάλμα διττόν, εἴτε ἐπιστήμας τις ἁπάσας αὐτὰς εἴτε δυνάμεις ὑπολάβοι. τῶν μὲν γὰρ ἀλόγων τῆς ψυχῆς μερῶν ἀλόγους ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρετὰς εἶναι, τοῦ λογιστικοῦ δὲ μόνου λογικήν. ὥστ' εὐλόγως ἐκείνων μὲν αἱ ἀρεταὶ δυνάμεις εἰσίν, ἐπιστήμη δὲ μόνου τοῦ λογιστικοῦ. Χρύσιππος δὲ μεγάλα σφάλλεται οὐχ ὅτι μηδεμίαν ἀρετὴν ἐποίησε δύναμιν, οὐ γὰρ μέγα τὸ τοιοῦτον σφάλμα ἐστὶν οὐδὲ διαφερόμεθα πρὸς αὐτό, ἀλλ' ὅτι πολλὰς ἐπιστήμας τε καὶ ἀρετὰς εἶναι φήσας μίαν ἔφησεν εἶναι δύναμιν τῆς ψυχῆς. οὐ γὰρ ἐνδέχεται μιᾶς δυνάμεως ἀρετὰς εἶναι πολλάς, εἴ γε μηδὲ τελειότητας πολλὰς ἑνὸς πράγματος. μία γὰρ ἑκάστου τῶν ὄντων ἡ τελειότης, ἡ δ' ἀρετὴ τελειότης ἐστὶ τῆς ἑκάστου φύσεως, ὡς αὐτὸς ὁμολογεῖ. κάλλιον οὖν Ἀρίστων ὁ Χῖος οὔτε πολλὰς εἶναι τὰς ἀρετὰς τῆς ψυχῆς ἀποφηνάμενος, ἀλλὰ μίαν ἣν ἐπιστήμην ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν εἶναί φησιν, οὔτε περὶ τῶν παθῶν ἐναντία ταῖς ἰδίαις ὑποθέσεσι γράψας, ὥσπερ ὁ Χρύσιππος.

**2** αὖθις Ald. / ἔχων om. L : ἐλέγχων Müller **7** λογιστικήν L **10-11** διαφερόμενον L **11** αὐτὸν L **12** μίαν ἔφησεν ... ψυχῆς om. L **15** μὴ pro μὶα L **16** τελειότης om.L **17** καλλίων H

**26.25 Estobeo, *Ecl.* 2.60, 9-62, 6 (*SVF* 3.264; LS 61H)**

Τῶν δ' ἀρετῶν τὰς μὲν εἶναι πρώτας, τὰς δὲ ταῖς πρώταις ὑποτεταγμένας· πρώτας δὲ τέτταρας εἶναι, φρόνησιν, σωφροσύνην, ἀνδρείαν, δικαιοσύνην. Καὶ τὴν μὲν φρόνησιν περὶ τὰ καθήκοντα γίνεσθαι· τὴν δὲ σωφροσύνην περὶ τὰς ὁρμὰς τοῦ ἀνθρώπου· τὴν δὲ ἀνδρείαν περὶ τὰς ὑπομονάς· τὴν δὲ δικαιοσύνην περὶ τὰς ἀπονεμήσεις. Τῶν δὲ ὑποτεταγμένων ταῖς ἀρεταῖς ταύταις τὰς μὲν τῇ φρονήσει ὑποτετάχθαι, τὰς δὲ τῇ σωφροσύνῃ, τὰς δὲ τῇ ἀνδρείᾳ, τὰς δὲ τῇ δικαιοσύνῃ. Τῇ μὲν οὖν φρονήσει ὑποτάττεσθαι εὐβουλίαν, εὐλογιστίαν, ἀγχίνοιαν, νουνέχειαν, <εὐστοχίαν,> εὐμηχανίαν· τῇ δὲ σωφροσύνῃ εὐταξίαν, κοσμιότητα, αἰδημοσύνην, ἐγκράτειαν· τῇ δὲ ἀνδρείᾳ καρτερίαν, θαρραλεότητα, μεγαλοψυχίαν, εὐψυχίαν, φιλοπονίαν· τῇ δὲ δικαιοσύνῃ εὐσέβειαν, χρηστότητα, εὐκοινωνησίαν, εὐσυναλλαξίαν. Εὐβουλίαν μὲν οὖν εἶναι λέγουσιν ἐπιστήμην τοῦ ποῖα καὶ πῶς πράττοντες πράξομεν συμφερόντως· εὐλογιστίαν δὲ ἐπιστήμην ἀνταναιρετικὴν καὶ συγκεφαλαιωτικὴν τῶν γινομένων καὶ ἀποτελουμένων· ἀγχίνοιαν δὲ ἐπιστήμην εὑρετικὴν τοῦ καθήκοντος ἐκ τοῦ παραχρῆμα· νουνέχειαν δὲ ἐπιστήμην <τῶν χειρόνων καὶ βελτιόνων· εὐστοχίαν δὲ ἐπιστήμην> ἐπιτευκτικὴν



τοῦ ἐν ἑκάστῳ σκοποῦ· εὐμηχανίαν δὲ ἐπιστήμην εὑρετικὴν διεξόδου πραγμάτων· εὐταξίαν δὲ ἐπιστήμην τοῦ πότε πρακτέον, καὶ τί μετὰ τί, καὶ καθόλου τῆς τάξεως τῶν πράξεων· κοσμιότητα δὲ <ἐπιστήμην> πρεπουσῶν καὶ ἀπρεπῶν κινήσεων· αἰδημοσύνην δὲ ἐπιστήμην εὐλαβητικὴν ὀρθοῦ ψόγου· ἐγκράτειαν δὲ ἐπιστήμην ἀνυπέρβατον τῶν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον φανέντων· καρτερίαν δὲ ἐπιστήμην ἐμμενητικὴν τοῖς ὀρθῶς κριθεῖσι· θαρραλεότητα δὲ ἐπιστήμην καθ' ἣν οἴδαμεν ὅτι οὐδενὶ δεινῷ μὴ περιπέσωμεν· μεγαλοψυχίαν δὲ ἐπιστήμην ὑπεράνω ποιοῦσαν τῶν πεφυκότων ἐν σπουδαίοις τε γίνεσθαι καὶ φαύλοις· εὐψυχίαν δὲ ἐπιστήμην ψυχῆς παρεχομένης ἑαυτὴν ἀήττητον· φιλοπονίαν δὲ ἐπιστήμην ἐξεργαστικὴν τοῦ προκειμένου, οὐ κωλυομένην διὰ πόνον· εὐσέβειαν δὲ ἐπιστήμην θεῶν θεραπείας· χρηστότητα δὲ ἐπιστήμην εὐποιητικήν· εὐκοινωνησίαν δὲ ἐπιστήμην ἰσότητος ἐν κοινωνίᾳ· εὐσυναλλαξίαν δὲ ἐπιστήμην τοῦ συναλλάττειν ἀμέμπτως τοῖς πλησίον.

**3** δικαιοσύνην Heeren **11** εὐστοχίαν add. Wachsmuth **21-22** τῶν χειρόνων ... δὲ ἐπιστήμην add. Wachsmuth (vide Andronicus, *De pass.* 10.2) **26** ἐπιστήμην add. Heeren **30** ἐμμενετικὴν Meineke **36** τε FP: corr. Canter **37** πόνου Canter **40** ἐν τῷ FP : τοῦ scr. Wachsmuth

**26.26 Estobeo, *Ecl.* 2.59, 4-60, 5 (*SVF* 3.262; LS 61H)**

Φρόνησιν δ' εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων, ἢ ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων φύσει πολιτικοῦ <λογικοῦ> ζῴου (καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν δὲ ἀρετῶν οὕτως ἀκούειν παραγγέλλουσι)· σωφροσύνην δ' εἶναι ἐπιστήμην αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων· δικαιοσύνην δὲ ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἑκάστῳ· ἀνδρείαν δὲ ἐπιστήμην δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων· ἀφροσύνην δὲ <ἄγνοιαν> ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων, ἢ ἄγνοιαν ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων· ἀκολασίαν δὲ ἄγνοιαν αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων· <ἀδικίαν δὲ ἄγνοιαν μὴ ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἑκάστῳ>· δειλίαν δὲ ἄγνοιαν δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων. Παραπλησίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς καὶ κακίας ὁρίζονται, τῶν εἰρημένων ἐχόμενοι. Κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον.

**3** λογικοῦ add. Wachsmuth **5** σωφροσύνη P / δὲ καὶ FP : δ' εἶναι Heeren **8** ἄγνοιαν add. Heeren **11-12** ἀδικίαν δὲ ἄγνοιαν ... ἀξίας ἑκάστῳ add. Heeren **16** αὐτῇ FP : corr. Meurer

**26.27 Estobeo, *Ecl.* 2.57, 18-58, 4**

Ταῦτ' εἶναί φησιν ὁ Ζήνων, ὅσα οὐσίας μετέχει· τῶν δ' ὄντων τὰ μὲν ἀγαθά, τὰ δὲ κακά, τὰ δὲ ἀδιάφορα. Ἀγαθὰ μὲν τὰ τοιαῦτα· φρόνησιν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν καὶ πᾶν ὅ ἐστιν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς· κακὰ δὲ τὰ τοιαῦτα· ἀφροσύνην, ἀκολασίαν, ἀδικίαν, δειλίαν καὶ πᾶν ὅ ἐστι κακία ἢ μετέχον κακίας·

ἀδιάφορα δὲ τὰ τοιαῦτα· ζωὴν θάνατον, δόξαν ἀδοξίαν, ἡδονὴν πόνον, πλοῦτον πενίαν, ὑγίειαν νόσον, καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.

**2** post μὲν add. εἶναι Heeren **3-4** δικαιοσύνην σωφροσύνην FP **6** δειλίαν ἀδικίαν F

**2-3** τῶν δ' ὄντων τὰ μὲν ... ἀδιάφορα Este tipo de división es una versión (menos precisa) de lo que los estoicos técnicamente llaman "subdivisión" (ὑποδιαίρεσις), "una división en la contra-división (ἀντιδιαίρεσις); por ejemplo, entre los existentes, unos son bienes, otros no bienes. Y entre los no bienes, unos son males, otros indiferentes" (cf. DL 7.61).

### 26.28 Galeno, *PHP* 434, 31-436, 29 (*SVF* 3.256)

νομίσας γοῦν

ὁ 'Αρίστων μίαν εἶναι τῆς ψυχῆς δύναμιν, ᾗ λογιζόμεθα, καὶ τὴν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔθετο μίαν, ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν. ὅταν μὲν οὖν αἱρεῖσθαί τε δέῃ τἀγαθὰ καὶ φεύγειν τὰ κακά, τὴν ἐπιστήμην τήνδε καλεῖ σωφροσύνην· ὅταν δὲ πράττειν μὲν τἀγαθὰ μὴ πράττειν δὲ τὰ κακά, φρόνησιν· ἀνδρείαν δ' ὅταν τὰ μὲν θαρρῇ, τὰ δὲ φεύγῃ· ὅταν δὲ τὸ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ νέμῃ, δικαιοσύνην·

ἑνὶ δὲ λόγῳ γιγνώσκουσα μὲν ἡ ψυχὴ χωρὶς τοῦ πράττειν τἀγαθά τε καὶ κακὰ σοφία τ' ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη, πρὸς δὲ τὰς πράξεις ἀφικνουμένη τὰς κατὰ τὸν βίον ὀνόματα πλείω λαμβάνει τὰ προειρημένα, φρόνησίς τε καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καλουμένη. τοιαύτη μέν τις ἡ 'Αρίστωνος δόξα περὶ τῶν τῆς ψυχῆς ἀρετῶν.

ὅ γε μὴν Χρύσιππος οὐκ οἶδ' ὅπως

ἀντιλέγειν ἐπιχειρεῖ τἀνδρὶ τὴν κοινὴν πρὸς ἑαυτὸν ὑπόθεσιν ἀκριβῶς διαφυλάττοντι. καλῶς γὰρ ἅπαντα γιγνωσκόντων τε καὶ πραττόντων ἡμῶν ἂν ὁ βίος διοικοῖτο κατ' ἐπιστήμην, κακῶς δὲ καὶ ψευδῶς γιγνωσκόντων τε καὶ πραττόντων κατ' ἄγνοιαν, ὡς αὐτὸς ὁ Χρύσιππος βούλεται, καὶ διὰ ταῦτα μία μὲν ἀρετὴ γίγνοιτ' ἂν ἡ ἐπιστήμη, μία δ' ὡσαύτως καὶ ἡ κακία, προσαγορευομένη καὶ ἥδε ποτὲ μὲν ἄγνοια, ποτὲ δ' ἀνεπιστημοσύνη. ἐὰν οὖν τις τὸν θάνατον ἢ τὴν πενίαν ἢ τὴν νόσον ὡς κακὰ δεδιὼς ᾖ, δέον θαρρεῖν ὡς ἐπὶ ἀδιαφόροις, ἐνδείᾳ μὲν ἐπιστήμης αὐτὸ τίθεται, ἀγνοῶν τἀληθές, ὡς ἂν 'Αρίστων τε καὶ Χρύσιππος εἴποι, κακίαν δ' ἔχει ψυχῆς ἣν ὀνομάζουσι δειλίαν· οἷς ἐναντίαν ἀρετὴν αὐτοί φασιν εἶναι τὴν ἀνδρείαν ἐπιστήμην οὖσαν ὧν χρὴ θαρρεῖν ἢ μὴ θαρρεῖν, τουτέστιν ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν τῶν ὄντως δηλονότι τοιούτων, οὐ κατὰ ψευδῆ δόξαν ὑπειλημμένων, οἷάπερ ἐστὶν ὑγίεια καὶ πλοῦτος καὶ νόσος καὶ πενία. τούτων γὰρ οὐδὲν οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναί φασιν, ἀλλ' ἀδιάφορα πάντα. καὶ τοίνυν εἰ τὸ μὲν ἡδὺ νομίσας τις ἀγαθόν, τὸ δ' ἀνιαρὸν κακόν, ἀκολουθῶν τῇ δόξῃ τῇδε τοῦ μὲν τὴν αἵρεσιν ποιοῖτο, τοῦ δὲ τὴν φυγήν, ἀμαθής ἐστιν οὐσίας ἀγαθοῦ καὶ διὰ ταῦτ' ἀκόλαστος. ἐν ἁπάσαις γὰρ πράξεσιν αἱρουμένων ἡμῶν τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, φευγόντων δὲ τὸ φαινόμενον κακόν, ἐχόντων δὲ φύσει τὰς ὁρμὰς



ταύτας ἐφ' ἑκάτερον, ἡ φιλοσοφία διδάσκουσα τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθόν τε καὶ κακὸν ἀναμαρτήτους ἐργάζεται.

**2** ἀρίστωνος H: corr. ed. Aldina **7** θάρρει H: corr. Kühn /φεύγει H: corr. Kühn **8** νέμει M ed. Aldina: corr. Kühn **17** αὐτὸν Müller **26** αὐτὸν ed. Charterrii / τίθενται H **27** ἔχειν Müller **28** ἧς Goulston **36** ἀμαθίας H

**16-18** ὅ γε μὴν Χρύσιππος οὐκ οἶδ' ... ὑπόθεσιν ἀκριβῶς διαφυλάττοντι Se refiere a Aristón (cf. texto **26.24**), cuya posición Galeno encuentra mucho más razonable y consistente con la ortodoxia de Zenón.

**36-37** ἀμαθής ἐστιν οὐσίας ἀγαθοῦ Para una expresión similar en Epicteto (ἀγαθοῦ φαντασία ἐναργής) cf. *Diss*. 3.3.4 y Boeri 2004b: 139. En Epicteto la expresión "esencia del bien" (οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ) es a veces sinónimo de προαίρεσις ("volición", "arbitrio") o, más precisamente, del modo en que se encuentra dispuesta nuestra προαίρεσις (*Diss*. 1.29.1). En ocasiones también significa el uso apropiado de las propias presentaciones (1.20.15). Para el significado de προαίρεσις en Epicteto y sus dificultades de traducción cf. Long 2002: 28-30.

**38-39** τὸ φαινόμενον ἀγαθόν ...τὸ φαινόμενον Se trata de la vieja tesis (socrático-platónica) del "bien o mal aparentes", *i.e.* aunque algo en el corto plazo se presente o aparezca como un bien (porque es placentero) o como un mal (porque es doloroso) puede no ser, en realidad, ni un bien ni un mal (cf. Platón, *Prot.* 354A-D; véase también *Gor.* 467C5-10).

### 26.29 Estobeo, *Ecl.* 5.906, 18-907, 5 (*SVF* 3.510; LS 59I)

Χρυσίππου·

Ὁ δ' ἐπ' ἄκρον, φησί, προκόπτων ἅπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει. τὸν δὲ τούτου βίον οὐκ εἶναί πω φησὶν εὐδαίμονα, ἀλλ' ἐπιγίνεσθαι αὐτῷ τὴν εὐδαιμονίαν, ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὗται προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἑκτικὸν καὶ ἰδίαν πῆξίν τινὰ λάβωσιν.

### 26.30 Séneca, *Ep.* 75. 8-15

'Quid ergo? infra illum nulli gradus sunt? statim a sapientia praeceps est?' Non, ut existimo; nam qui proficit in numero quidem stultorum est, magno tamen intervallo ab illis diducitur. Inter ipsos quoque proficientes sunt magna discrimina: in tres classes, ut quibusdam placet, dividuntur. [9] Primi sunt qui sapientiam nondum habent sed iam in vicinia eius constiterunt; tamen etiam quod prope est extra est. Qui sint hi quaeris? qui omnes iam adfectus ac vitia posuerunt, quae erant conplectenda didicerunt, sed illis adhuc inexperta fiducia est. Bonum suum nondum in usu habent, iam tamen in illa quae fugerunt decidere non possunt; iam ibi sunt unde non est retro lapsus, sed hoc illis de se nondum liquet: quod in quadam epistula scripsisse me memini, 'scire se nesciunt'. Iam contigit illis bono suo frui, nondum confidere. [10] Quidam hoc proficientium genus de quo locutus sum ita conplectuntur ut illos dicant iam effugisse morbos animi, affectus nondum, et adhuc in lubrico stare, quia nemo sit extra periculum malitiae nisi qui totam eam excussit; nemo autem illam excussit nisi qui pro illa sapientiam adsumpsit. [11] Quid inter morbos animi intersit et adfectus saepe iam dixi. Nunc quoque te admonebo: morbi sunt inveterata vitia et dura, ut avaritia, ut ambitio; nimio artius haec animum inplicuerunt et perpetua eius mala esse coeperunt. Ut breviter finiam, morbus est iudicium in pravo pertinax, tamquam valde expetenda sint quae leviter expetenda sunt; vel, si mavis, ita finiamus: nimis inminere leviter petendis vel ex toto non petendis, aut in magno pretio habere in aliquo habenda vel in nullo. [12] Adfectus sunt motus animi inprobabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum [...]. Itaque qui plurimum profecere extra morbos sunt, adfectus adhuc sentiunt perfecto proximi. [13] Secundum genus est eorum qui et maxima animi mala et affectus deposuerunt, sed ita ut non sit illis securitatis suae certa possessio; possunt enim in eadem relabi. [14] Tertium illud genus extra multa et magna vitia est, sed non extra omnia.

Effugit avaritiam sed iram adhuc sentit; iam non sollicitatur libidine, etiamnunc ambitione; iam non concupiscit, sed adhuc timet, et in ipso metu ad quaedam satis firmus est, quibusdam cedit: mortem contemnit, dolorem reformidat. [15] De hoc loco aliquio cogitemus: bene nobiscum agetur, si in hunc admittimur numerum. Magna felicitate naturae magnaque et adsidua intentione studii secundus occupatur gradus; sed ne hic quidem contemnendus est color tertius. Cogita quantum circa te videas malorum; aspice quam nullum sit nefas sine exemplo, quantum cotidie nequitia proficiat, quantum publice privatimque peccetur: intelleges satis nos consequi, si inter pessimos non sumus.

**1-2** Non, ut … stultorum est om. *b* **3** deducitur *Qb* **5** inquiris b **6** adfectis *P* / erunt *Pb* **9** ian *P* **10** sui *P* **11** dicam *Pb* **12** scit *Q* **23** et magna *P* Haase **24** ambitionem *PbO* **26** loquo *P* **30** peccatur *Pb*

**2** stultorum Ésta es la interpretación de Séneca del griego φαῦλοι.

**9** in quadam epistula scripsisse Cf. Séneca, *Ep.* 71.4: "Sin embargo, a algunos les ocurre que ignoran que ellos saben algunas cosas: tal como con frecuencia buscamos a aquellos con quienes estamos, así también con mucha frecuencia ignoramos que el fin del sumo bien se encuentra cerca".

**13-19** Quid inter morbos animi … vel in nullo En estas líneas Séneca establece Séneca establece una diferencia entre "enfermedades del alma" (*morbi animi*) y "pasiones o estados afectivos" (*affectus*). Una "enfermedad" del alma es un "juicio que se obstina en lo perverso o defectuoso" (*iudicium in pravo pertinax*); ejemplos de enfermedades son ciertos vicios arraigados o duraderos (*inveterata vitia et dura*), como avaricia o ambición. Las pasiones o estados emocionales son "movimientos del alma inadmisibles, repentinos y vehementes" (*motus animi improbabiles, subiti et concitati*); son las causas de las enfermedades del alma que se producen como consecuencia de la frecuente aparición de las pasiones que son descuidadas (cf. *Ep.* 75, 11-12 y el capítulo 25).

**17** iam non concupiscit Obviamente, esto no significa que la persona no sienta ningún deseo, sino que no siente deseos irracionales.

### 26.31 DL 7.127-128 (*SVF* 3.237; LS 61I)

Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς μηδὲν μεταξὺ εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας, τῶν Περιπατητικῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας εἶναι λεγόντων τὴν προκοπήν· ὡς γὰρ δεῖν φασιν ἢ ὀρθὸν εἶναι ξύλον ἢ στρεβλόν, οὕτως ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, οὔτε δὲ δικαιότερον οὔτ' ἀδικώτερον, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. καὶ μὴν τὴν ἀρετὴν Χρύσιππος μὲν ἀποβλητήν, Κλεάνθης δὲ ἀναπόβλητον· ὁ μὲν ἀποβλητὴν διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν, ὁ δὲ ἀναπόβλητον διὰ βεβαίους καταλήψεις· καὶ αὐτὴν δι' <αὐτὴν> αἱρετὴν εἶναι. αἰσχυνόμεθα γοῦν ἐφ' οἷς κακῶς πράττομεν, ὡς ἂν μόνον τὸ καλὸν εἰδότες ἀγαθόν. αὐτάρκη τ' εἶναι αὐτὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, καθά φησι Ζήνων καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἀρετῶν καὶ Ἑκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ἀγαθῶν. "εἰ γάρ, φησίν, αὐτάρκης ἐστὶν ἡ μεγαλοψυχία πρὸς τὸ πάντων ὑπεράνω ποιεῖν, ἔστι δὲ μέρος τῆς ἀρετῆς, αὐτάρκης ἐστὶ καὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν καταφρονοῦσα καὶ τῶν δοκούντων ὀχληρῶν". ὁ μέντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετήν, ἀλλὰ χρείαν εἶναί φασι καὶ ὑγιείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.

**2** μεταξύ τι BPF$^{2}$ in marg. : μεταξὺ μέσον τι D **3** ἢ στρεβλόν P$^{4}$HD et Frobius : ἢ στρεβλόν et ἢ ὀρθὸν BP$^{1}$FΦ et Suda : ἢ ὀρθὸν ξύλον F **4** δὲ post οὔτε om. BP$^{1}$ **8** αὐτὴν add. Madvig **11** πρώτῳ om. B **14** ἔσται scr. Marcovich: ἐστὶ codd. **15** καὶ post καταφρονοῦσα del. Marcovich **17** χορηγείας F

### 26.32 Cicerón, *De leg.* 1. 27-30 (*SVF* 3.220)

[27] Nunc quoniam hominem, quod principium reliquarum rerum esse uoluit, ita generauit et ornauit deus, perspicuum <fi>t illud (ne omnia disserantur), ipsam per se naturam longius progredi, quae etiam nullo docente, profecta ab iis quorum ex prima et inchoata



intellegentia genera cognouit, confirmat ipsa per se rationem et perficit. [...] [29] Nihil est enim unum uni tam simile, tam par, quam omnes inter nosmet ipsos sumus. Quodsi deprauatio consuetudinum, si opinionum ua<r>i<e>tas non inbecillitatem animorum torqueret et flecteret, quocumque coepisset, sui nemo ipse tam similis esset quam omnes sunt omnium. Itaque quaecumque est hominis definitio, una in omnis ualet. [30] Quod argumenti satis est nullam dissimilitudinem esse in genere. Quae si esset, non una omnis definitio contineret. Etenim ratio, qua una praestamus beluis, per quam coniectura ualemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, cunctis hominibus certe est communis, doctrina differens, discendi quidem facultate par. Nam et sensibus eadem omni<um> conprehenduntur, et ea quae mouent sensus, itidem mouent omnium, quaeque in animis imprimuntur, de quibus ante dixi, inchoatae intellegentiae, similiter in omnibus imprimuntur, interpresque mentis oratio uerbis discrepat, sententiis congruens. Nec est quisquam gentis ullius, qui ducem naturam nactus ad uirtutem peruenire non possit.

**2** sit V: fit Ziegler **6** uanitas V : uarietas Ziegler **8** essent Ascensius : sunt V **13** omnia V : omnium Reitzenstein

**3-4** inchoata intellegentia Esta "inteligencia o comprensión incoada o esbozada" se conecta directamente con la tesis estoica, testimoniada por Séneca, *Ep.* 120.3, de que la naturaleza no nos ha dado el concepto o el conocimiento de bien o de rectitud, sino más bien "semillas de tal conocimiento".

### 26.33 DL 7.100-107 (*SVF* 3.117, 119; 3.82; LS 58A-B)

Καλὸν δὲ λέγουσι τὸ τέλειον ἀγαθὸν παρὰ τὸ πάντας ἀπέχειν τοὺς ἐπιζητουμένους ἀριθμοὺς ὑπὸ τῆς φύσεως ἢ τὸ τελέως σύμμετρον. εἴδη δ' εἶναι τοῦ καλοῦ τέτταρα, δίκαιον, ἀνδρεῖον, κόσμιον, ἐπιστημονικόν· ἐν γὰρ τοῖσδε τὰς καλὰς πράξεις συντελεῖσθαι. ἀνὰ λόγον δὲ καὶ τοῦ αἰσχροῦ εἶναι εἴδη τέτταρα, τό τ' ἄδικον καὶ τὸ δειλὸν καὶ ἄκοσμον καὶ ἄφρον. λέγεσθαι δὲ τὸ καλὸν μοναχῶς μὲν τὸ ἐπαινετοὺς παρεχόμενον τοὺς ἔχοντας <ἢ> ἀγαθὸν ἐπαίνου ἄξιον· ἑτέρως δὲ τὸ εὖ πεφυκέναι πρὸς τὸ ἴδιον ἔργον· ἄλλως δὲ τὸ ἐπικοσμοῦν, ὅταν λέγωμεν μόνον τὸν σοφὸν ἀγαθὸν <καὶ> καλὸν εἶναι.

Λέγουσι δὲ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι, καθά φησιν Ἑκάτων ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ ἀγαθῶν καὶ Χρύσιππος ἐν τοῖς Περὶ τοῦ καλοῦ· εἶναι δὲ τοῦτο ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς, ᾧ ἐστιν ἴσον τὸ πᾶν ἀγαθὸν καλὸν εἶναι καὶ τὸ ἰσοδυναμεῖν τῷ καλῷ τὸ ἀγαθόν, ὅπερ ἴσον ἐστὶ τούτῳ. ἐπεὶ γάρ ἐστιν ἀγαθόν, καλόν ἐστιν· ἔστι δὲ καλόν· ἀγαθὸν ἄρα ἐστί. δοκεῖ δὲ πάντα τὰ ἀγαθὰ ἴσα εἶναι καὶ πᾶν ἀγαθὸν ἐπ' ἄκρον εἶναι αἱρετὸν καὶ μήτ' ἄνεσιν μήτ' ἐπίτασιν ἐπιδέχεσθαι. τῶν δ' ὄντων φασὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ εἶναι, τὰ δὲ κακά, τὰ δ' οὐδέτερα.

Ἀγαθὰ μὲν οὖν τάς τ' ἀρετάς, φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, σωφροσύνην καὶ τὰ λοιπά· κακὰ δὲ τὰ ἐναντία, ἀφροσύνην, ἀδικίαν καὶ τὰ λοιπά. οὐδέτερα δὲ ὅσα μήτ' ὠφελεῖ μήτε βλάπτει, οἷον ζωή, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, δόξα, εὐγένεια· καὶ τὰ τούτοις ἐναντία, θάνατος, νόσος, πόνος, αἶσχος, ἀσθένεια, πενία, ἀδοξία, δυσγένεια καὶ τὰ παραπλήσια, καθά φησιν Ἑκάτων ἐν ἑβδόμῳ Περὶ τέλους καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ καὶ Χρύσιππος. μὴ γὰρ εἶναι ταῦτ' ἀγαθά, ἀλλ' ἀδιάφορα κατ' εἶδος προηγμένα. ὡς γὰρ ἴδιον θερμοῦ τὸ θερμαίνειν, οὐ τὸ

ψύχειν, οὕτω καὶ ἀγαθοῦ τὸ ὠφελεῖν, οὐ τὸ βλάπτειν· οὐ μᾶλλον δ' ὠφελεῖ ἢ βλάπτει ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ὑγίεια· οὐκ ἄρ' ἀγαθὸν οὔτε πλοῦτος οὔθ' ὑγίεια. ἔτι τέ φασιν, ᾧ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλούτῳ δὲ καὶ ὑγιείᾳ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι· οὐκ ἄρ' ἀγαθὸν πλοῦτος καὶ ὑγίεια. Ποσειδώνιος μέντοι καὶ ταῦτά φησι τῶν ἀγαθῶν εἶναι. ἀλλ' οὐδὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν φασιν Ἑκάτων τ' ἐν τῷ ἐνάτῳ Περὶ ἀγαθῶν καὶ Χρύσιππος ἐν τοῖς Περὶ ἡδονῆς· εἶναι γὰρ καὶ αἰσχρὰς ἡδονάς, μηδὲν δ' αἰσχρὸν εἶναι ἀγαθόν. ὠφελεῖν δέ ἐστι κινεῖν ἢ ἴσχειν κατ' ἀρετήν, βλάπτειν δὲ κινεῖν ἢ ἴσχειν κατὰ κακίαν. Διχῶς δὲ λέγεσθαι ἀδιάφορα· ἅπαξ μὲν τὰ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συνεργοῦντα, ὡς ἔχει πλοῦτος, δόξα, ὑγίεια, ἰσχὺς καὶ τὰ ὅμοια· ἐνδέχεται γὰρ καὶ χωρὶς τούτων εὐδαιμονεῖν, τῆς ποιᾶς αὐτῶν χρήσεως εὐδαιμονικῆς οὔσης ἢ κακοδαιμονικῆς. ἄλλως δὲ λέγεται ἀδιάφορα τὰ μήθ' ὁρμῆς μήτ' ἀφορμῆς κινητικά, ὡς ἔχει τὸ ἀρτίας ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τρίχας ἢ περιττάς, ἢ ἐκτεῖναι τὸν δάκτυλον ἢ συστεῖλαι, τῶν προτέρων ἀδιαφόρων οὐκέθ' οὕτω λεγομένων· ὁρμῆς γάρ ἐστιν ἐκεῖνα καὶ ἀφορμῆς κινητικά. διὸ τὰ μὲν αὐτῶν ἐκλέγεται, <τὰ δὲ ἀπεκλέγεται>, τῶν [δ'] ἑτέρων ἐπίσης ἐχόντων πρὸς αἵρεσιν καὶ φυγήν.

Τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν λέγουσι προηγμένα, τὰ δὲ ἀποπροηγμένα· προηγμένα μὲν τὰ ἔχοντα ἀξίαν, ἀποπροηγμένα δὲ τὰ ἀπαξίαν ἔχοντα. ἀξίαν δὲ τὴν μέν τινα λέγουσι σύμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον, ἥτις ἐστὶ περὶ πᾶν ἀγαθόν· τὴν δὲ εἶναι μέσην τινὰ δύναμιν ἢ χρείαν συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον, ὅμοιον εἰπεῖν ἥντινα προσφέρεται πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον πλοῦτος ἢ ὑγίεια· τὴν δ' εἶναι ἀξίαν ἀμοιβὴν δοκιμαστοῦ, ἣν ἂν ὁ ἔμπειρος τῶν πραγμάτων τάξῃ, ὅμοιον εἰπεῖν ἀμείβεσθαι πυροὺς πρὸς τὰς σὺν ἡμιόνῳ κριθάς.

Προηγμένα μὲν οὖν εἶναι ἃ καὶ ἀξίαν ἔχει, οἷον ἐπὶ μὲν τῶν ψυχικῶν εὐφυΐαν, τέχνην, προκοπὴν καὶ τὰ ὅμοια· ἐπὶ δὲ τῶν σωματικῶν ζωήν, ὑγίειαν, ῥώμην, εὐεξίαν, ἀρτιότητα, κάλλος καὶ τὰ παραπλήσια· ἐπὶ δὲ τῶν ἐκτὸς πλοῦτον, δόξαν, εὐγένειαν καὶ τὰ ὅμοια. ἀποπροηγμένα δ' ἐπὶ μὲν τῶν ψυχικῶν ἀφυΐαν, ἀτεχνίαν καὶ τὰ ὅμοια· ἐπὶ δὲ τῶν σωματικῶν θάνατον, νόσον, ἀσθένειαν, καχεξίαν, πήρωσιν, αἶσχος καὶ τὰ ὅμοια· ἐπὶ δὲ τῶν ἐκτὸς πενίαν, ἀδοξίαν, δυσγένειαν καὶ τὰ παραπλήσια· οὔτε δὲ προήχθη οὔτ' ἀποπροήχθη τὰ οὐδετέρως ἔχοντα.

Ἔτι τῶν προηγμένων τὰ μὲν δι' αὑτὰ προῆκται, τὰ δὲ δι' ἕτερα, τὰ δὲ καὶ δι' αὑτὰ καὶ δι' ἕτερα. δι' αὑτὰ μὲν εὐφυΐα, προκοπὴ καὶ τὰ ὅμοια· δι' ἕτερα δὲ πλοῦτος, εὐγένεια καὶ τὰ ὅμοια· δι' αὑτὰ δὲ καὶ δι' ἕτερα ἰσχύς, εὐαισθησία, ἀρτιότης. δι' αὑτὰ μέν, ὅτι κατὰ φύσιν ἐστί· δι' ἕτερα δέ, ὅτι περιποιεῖ χρείας οὐκ ὀλίγας. ὁμοίως δ' ἔχει καὶ τὸ ἀποπροηγμένον κατὰ τὸν ἐναντίον λόγον.

**1** ἀμπέχειν scr. Marcovich : ἀπέχειν codd. : περιέχειν Usener **3** εἶναι om. F **4** κόσμιον D, Suda et Frobenius : κοσμικὸν BPF **8** <ἢ> add. von Arnim / τοῦ εὖ B / πεφυκὸς von Arnim : πεφυκέναι codd. **9** λέγομεν BF 10 <καὶ> e Suda add. Huebner **14** ὅ BFD : ὅπερ Suda/ ἰσυδυνάμον BP[1]QD **14-15** τὸ καλὸν τῷ ἀγαθῷ BPD et Suda **15** εἰ scr. Marcovich ante γὰρ ...ἀγαθόν : ἐπεὶ codd. **16** ἀγαθὸν scr. Marcovich : καλὸν codd. / ἀρετὴ add. Marcovich post ἔστι δὲ / αὐτοῖς add. Marcovich post δοκεῖ **18** ἐπίστασιν B / δέχεσθαι von Arnim **23** εὐδοξία Frobenius : δόξα codd. **34** δὲ F 35 δὲ FP[4] **38** ἔχειν BP[1]QD : ἄγειν F : ἴσχειν P[4]H et Frobius **40** συνεργοῦντα post εὐδαιμονίαν F **47-48** τὰ δὲ ἀπεκλέγεται suppl. von Arnim : τὰ δὲ ἀποβάλλεται suppl. Reiske 48 δ' del. Menagius **52** ἀναξίαν BPFD et Suda : corr. Goerenz **54** συλλαμβανομένην BPF et Suda **55** εἰσφέρεται BP[1] et Suda **58** μέρει scr. Marcovich post ἡμιόνῳ : σὺν ἡμιόνω PFD et Suda : συνημιονων B **59** ἔχειν BP[1] et Suda **62** καὶ τὰ παραπλήσια om. BPD et Suda **67** μηδετέρως P[1] et Suda : μηδὲ γήρως B **68** αὐτὰ B **73** ἔχειν B



**11** μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι Cf. Séneca, *Ep*. 71.74 y 120.3: Nihil est bonum nisi quod honestum est; quod honestum, est utique bonum. Para este *dictum* clásico de la ética estoica (reportado también por Plutarco, *SR* 1038D y 1039C) puede verse el argumento que Alejandro de Afrodisia (*Quaes*. 1.14; *SVF* 3.32) atribuye a los estoicos para justificar esta afirmación: "A partir del siguiente [argumento] es manifiesto que, de acuerdo con los antes mencionados (*sc*. los estoicos), para los seres humanos ningún bien procede de los dioses: lo noble está en nosotros; aquello que está en nosotros lo obtenemos por nosotros mismos. Lo que obtenemos por nosotros mismos no resulta por acción de ninguna otra cosa. Lo noble, por tanto, no resulta para nosotros por acción de alguna otra cosa; y si no resulta por acción de alguna otra cosa, tampoco resulta por acción de los dioses. Pero, por cierto, de acuerdo con los que dicen que sólo lo noble es bueno, lo bueno y lo noble es lo mismo. Por consiguiente, ningún bien resulta para los hombres por acción de los dioses".

**19** τὰ δ' οὐδέτερα Es decir, "indiferencias", ítems neutros desde el punto de vista axiológico.

**31-33** ᾧ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, ... ἄρ' ἀγαθὸν πλοῦτος καὶ ὑγίεια Para el antecedente socrático-platónico de este enfoque cf. Platón, *Gor*. 478-480; *Euti*. 279-281.

## 26.34 Sexto Empírico, *AM* 11.64-67; 73-75 (*SVF* 1.361; LS 58F)

μὴ εἶναι δὲ προηγμένον ἀδιάφορον τὴν ὑγείαν καὶ πᾶν τὸ κατ' αὐτὴν παραπλήσιον ἔφησεν Ἀρίστων ὁ Χῖος. ἴσον γάρ ἐστι τὸ προηγμένον αὐτὴν λέγειν ἀδιάφορον τῷ ἀγαθὸν ἀξιοῦν, καὶ σχεδὸν ὀνόματι μόνον διαφέρον. καθόλου γὰρ τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα μὴ ἔχειν μηδεμίαν παραλλαγήν, μηδὲ τινὰ μὲν εἶναι φύσει προηγμένα, τινὰ δὲ ἀποπροηγμένα, ἀλλὰ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν καιρῶν περιστάσεις μήτε τὰ λεγόμενα προῆχθαι πάντως γίνεσθαι προηγμένα, μήτε τὰ λεγόμενα ἀποπροῆχθαι κατ' ἀνάγκην ὑπάρχειν ἀποπροηγμένα. ἐὰν γοῦν δέῃ τοὺς μὲν ὑγιαίνοντας ὑπηρετεῖν τῷ τυράννῳ καὶ διὰ τοῦτο ἀναιρεῖσθαι, τοὺς δὲ νοσοῦντας ἀπολυομένους τῆς ὑπηρεσίας συναπολύεσθαι καὶ τῆς ἀναιρέσεως, ἕλοιτ' ἂν μᾶλλον ὁ σοφὸς τὸ νοσεῖν κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ἢ [ὅτι] τὸ ὑγιαίνειν. καὶ ταύτῃ οὔτε ἡ ὑγεία προηγμένον ἐστὶ πάντως οὔτε ἡ νόσος ἀποπροηγμένον. ὥσπερ οὖν ἐν ταῖς ὀνοματογραφίαις ἄλλοτ' ἄλλα προτάττομεν στοιχεῖα, πρὸς τὰς διαφόρους περιστάσεις ἀρτιζόμενοι, καὶ τὸ μὲν δέλτα, ὅτε τὸ τοῦ Δίωνος ὄνομα γράφομεν, τὸ δὲ ἰῶτα, ὅτε τὸ τοῦ Ἴωνος, τὸ δὲ ὦ, ὅτε τὸ τοῦ Ὠρίωνος, οὐ τῇ φύσει ἑτέρων παρὰ τὰ ἕτερα γράμματα προκρινομένων, τῶν δὲ καιρῶν τοῦτο ποιεῖν ἀναγκαζόντων, οὕτω κἀν τοῖς μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας πράγμασιν οὐ φυσική τις γίνεται ἑτέρων παρ' ἕτερα πρόκρισις, κατὰ περίστασιν δὲ μᾶλλον. [...]

οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἀδιάφορον καὶ οὐ προηγμένον, ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι μήτε ἀξίαν ἔχειν [αὐτὴν] ἐν τῷ βίῳ, καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον κατὰ φύσιν μὴ εἶναι, ὁ δὲ Ἀρχέδημος κατὰ φύσιν μὲν εἶναι ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ τρίχας, οὐχὶ δὲ καὶ ἀξίαν ἔχειν, Παναίτιος δὲ τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν, τινὰ δὲ παρὰ φύσιν. εἰ δὴ τοίνυν πᾶν τό τινι φαινόμενον ἀγαθόν, τοῦτο πάντως ἔστιν ἀγαθόν, ἐπεὶ ἡ ἡδονὴ τῷ μὲν Ἐπικούρῳ φαίνεται ἀγαθόν, τινὶ δὲ τῶν Κυνικῶν κακόν, τῷ δ' ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἀδιάφορον, ἔσται ἡ ἡδονὴ ἀγαθὸν ἅμα καὶ κακὸν καὶ ἀδιάφορον. οὐχὶ δέ γε δύναται τῇ φύσει τὸ αὐτὸ τὰ ἐναντία τυγχάνειν, ἀγαθὸν ἅμα καὶ κακὸν καὶ ἀδιάφορον· οὐκ ἄρα πᾶν τό τινι φαινόμενον ἀγαθὸν ἢ κακόν, τοῦτο ῥητέον εἶναι ἀγαθὸν ἢ κακόν.

**9** post περιστάσεις lacunam indicat Heintz **16** ὅτι del. von Arnim **21** τὸ ante τοῦ om. LV **22** τὸ ante τοῦ Ἴωνος om. NLE **26** ἑτέρων N : ἑτέρα N : ἑτέρου E: ἕτερα LEς **30** αὐτὴν del. Bekker **32** ἀρχαίδημος N **41-42** τι N

**4** τῷ ἀγαθὸν ἀξιοῦν Tal vez el uso de ἀξιοῦν no es inocente: es como decir que si se dice que la salud es un indiferente preferido se le confiere un cierto "valor", pero si es un indiferente, es un ítem neutro desde el punto de vista axiológico, es decir, no es ni buena ni mala.

## 26.35 Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 199, 14-22 (*SVF* 3.658; LS 61N)

εἰ γὰρ ἡ μὲν ἀρετή τε καὶ ἡ κακία μόναι κατ' αὐτοὺς ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν, καὶ οὐδὲν τῶν ἄλλων ζῴων οὐδετέρου τούτων ἐστὶν ἐπιδεκτικόν, τῶν δὲ ἀνθρώπων οἱ πλεῖστοι κακοί, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς μὲν εἷς ἢ δεύτερος ὑπ' αὐτῶν γεγονέναι μυθεύεται, ὥσπερ τι παράδοξον ζῷον καὶ παρὰ φύσιν σπανιώτερον τοῦ φοίνικος τοῦ παρ' Αἰθίοψιν, οἱ δὲ πάντες κακοὶ καὶ ἐπίσης ἀλλήλοις τοιοῦτοι, ὡς μηδὲν διαφέρειν ἄλλον ἄλλου, μαίνεσθαι δὲ ὁμοίως πάντας ὅσοι μὴ σοφοί, πῶς οὐκ ἂν ἀθλιώτατον ζῷον ἁπάντων ὁ ἄνθρωπος εἴη, ἔχων τήν τε κακίαν καὶ τὸ μαίνεσθαι σύμφυτα αὑτῷ καὶ συγκεκληρωμένα;

**4** fortasse δεύτερος <τις> **8** πάντων a[12]

**5** σπανιώτερον … Αἰθίοψιν El argumento general de Alejandro (pero en particular el énfasis de esta línea) esta destinado a mostrar que el sabio estoico es un ideal irrealizable. La tesis de que los sabios o virtuosos hacen uso de las virtudes *durante toda su vida* (Estobeo, *Ecl.* 2.99, 3-12) dio a los estoicos antiguos la mala reputación de tratar de fundamentar una ética absolutamente impracticable. También Plutarco se queja de la rareza del virtuoso estoico: "Si ni siquiera Crisipo se ve a sí mismo como un virtuoso, ni a ninguno de sus conocidos o maestros, ¿qué cabe esperar de los demás seres humanos?" (*SR* 1048; *SVF* 3.662 y 668; véase también Séneca, *Ep.* 42.1, DL 3.32, Cicerón, *Acad.* 2.145, Sexto Empírico, *AM* 9.133 y, especialmente, 7.433, donde irónicamente dice que los mismos estoicos Zenón, Cleantes y Crisipo se contaban a sí mismos entre los viles, no entre los sabios). El problema se complica aún más cuando se advierte que, al menos algún miembro de la Estoa, parece haber admitido la posibilidad de que el vil se vuelva sabio (Estobeo, *Ecl.* 2.107, 16-20 y DL 7.91) y, por otro lado, parece también en cierto modo difícil reconciliar la rareza del sabio con el orden providencial del universo (cf. Cicerón, *ND* 3.79).

## 26.36 Estobeo, *Ecl.* 2.69, 17-73, 19; 74, 15-20 (LS 41I, 60L)

Πάντα δὲ τἀγαθὰ ὠφέλιμα εἶναι καὶ χρηστὰ καὶ συμφέροντα καὶ λυσιτελῆ καὶ σπουδαῖα καὶ πρέποντα καὶ καλὰ καὶ οἰκεῖα· τὰ δὲ κακὰ ἐκ τῶν ἐναντίων πάντα βλαβερὰ καὶ δύσχρηστα καὶ ἀσύμφορα



καὶ ἀλυσιτελῆ καὶ φαῦλα καὶ ἀπρεπῆ καὶ αἰσχρὰ καὶ ἀνοίκεια.

Τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεσθαί φασι πλεοναχῶς, τὸ μὲν πρῶτον, οἷον πηγῆς ἔχον χώραν, ὅπερ οὕτως ἀποδίδοσθαι· ἀφ' οὗ συμβαίνει ὠφελεῖσθαι ἢ ὑφ' οὗ (τὸ δὲ πρώτως εἶναι αἴτιον)· τὸ <δὲ> δεύτερον, καθ' ὃ συμβαίνει ὠφελεῖσθαι· κοινότερον δὲ καὶ διατεῖνον καὶ ἐπὶ τὰ προειρημένα, τὸ οἷον ὠφελεῖν. Ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κακὸν κατὰ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἀναλογίαν ὑπογράφεσθαι. Τὸ μὲν οὖν ἀφ' οὗ συμβαίνει βλάπτεσθαι ἢ ὑφ' οὗ· τὸ δὲ καθ' ὃ συμβαίνει βλάπτεσθαι· κοινότερον δὲ τούτων τὸ οἷον βλάπτειν.

Τῶν δ' ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι περὶ ψυχήν, τὰ δ' ἐκτός, τὰ δ' οὔτε περὶ ψυχὴν οὔτ' ἐκτός. Περὶ ψυχὴν μὲν τὰς ἀρετὰς καὶ <τὰς> σπουδαίας ἕξεις καὶ καθόλου τὰς ἐπαινετὰς ἐνεργείας· ἐκτὸς δὲ τούς τε φίλους καὶ τοὺς γνωρίμους καὶ τὰ παραπλήσια· οὔτε δὲ περὶ ψυχὴν οὔτ' ἐκτός, τοὺς σπουδαίους καὶ καθόλου <τοὺς> τὰς ἀρετὰς ἔχοντας. Ὁμοίως δὲ καὶ τῶν κακῶν τὰ μὲν περὶ ψυχήν, τὰ δ' ἐκτός, τὰ δ' οὔτε περὶ ψυχὴν οὔτ' ἐκτός· περὶ ψυχὴν μὲν τάς τε κακίας σὺν ταῖς μοχθηραῖς ἕξεσι καὶ καθόλου τὰς ψεκτὰς ἐνεργείας· ἐκτὸς δὲ τοὺς ἐχθροὺς σὺν τοῖς εἴδεσιν· οὔτε <δὲ> περὶ ψυχὴν οὔτ' ἐκτὸς τοὺς φαύλους καὶ πάντας τοὺς τὰς κακίας ἔχοντας.

Τῶν δὲ περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι διαθέσεις, τὰ δὲ ἕξεις μὲν διαθέσεις δ' οὔ, τὰ δ' οὔτε ἕξεις οὔτε διαθέσεις. Διαθέσεις μὲν τὰς ἀρετὰς πάσας, ἕξεις δὲ μόνον καὶ οὐ διαθέσεις τὰ ἐπιτηδεύματα, ὡς τὴν μαντικὴν καὶ τὰ παραπλήσια· οὔτε δὲ ἕξεις οὔτε διαθέσεις τὰς κατ' ἀρετὰς ἐνεργείας, οἷον φρονίμευμα καὶ τὴν τῆς σωφροσύνης κτῆσιν καὶ τὰ παραπλήσια. Ὁμοίως δὲ καὶ τῶν περὶ ψυχὴν κακῶν τὰ μὲν εἶναι διαθέσεις, τὰ δ' ἕξεις μὲν διαθέσεις δ' οὔ, τὰ δὲ οὔτε ἕξεις οὔτε διαθέσεις. Διαθέσεις μὲν τὰς κακίας πάσας, ἕξεις δὲ μόνον τὰς εὐκαταφορίας, οἷον τὴν φθονερίαν, τὴν ἐπιλυπίαν καὶ τὰ ὅμοια καὶ ἔτι τὰ νοσήματα καὶ ἀρρωστήματα, οἷον φιλαργυρίαν, οἰνοφλυγίαν καὶ τὰ παραπλήσια. Οὔτε <δ'> ἕξεις οὔτε διαθέσεις τὰς κατὰ κακίας ἐνεργείας, οἷον ἀφρόνευσιν, ἀδίκευσιν καὶ τὰ ταύταις παραπλήσια.

Τῶν τε ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι τελικά, τὰ δὲ ποιητικά, τὰ δὲ ἀμφοτέρως ἔχοντα. Ὁ μὲν οὖν φρόνιμος ἄνθρωπος καὶ ὁ φίλος ποιητικὰ μόνον ἐστὶν ἀγαθά· χαρὰ δὲ καὶ εὐφροσύνη καὶ θάρρος καὶ φρονίμη περιπάτησις τελικὰ μόνον ἐστὶν ἀγαθά· αἱ δ' ἀρεταὶ πᾶσαι καὶ ποιητικά ἐστιν ἀγαθὰ καὶ τελικά, καὶ γὰρ ἀπογεννῶσι τὴν εὐδαιμονίαν καὶ συμπληροῦσι, μέρη αὐτῆς γινόμεναι. Ἀνάλογον δὲ καὶ τῶν κακῶν τὰ μέν ἐστι

ποιητικὰ τῆς κακοδαιμονίας, τὰ δὲ τελικά, τὰ δὲ ἀμφοτέρως ἔχοντα. Ὁ μὲν οὖν ἄφρων ἄνθρωπος καὶ ὁ ἐχθρὸς ποιητικὰ μόνον ἐστὶ κακά· λύπη δὲ καὶ φόβος καὶ κλοπὴ καὶ ἄφρων ἐρώτησις καὶ τὰ ὅμοια τελικά <μόνον ἐστὶ κακά>· αἱ δὲ κακίαι καὶ ποιητικὰ καὶ τελικά ἐστι κακά· ἀπογεννῶσι γὰρ τὴν κακοδαιμονίαν καὶ συμπληροῦσι, μέρη αὐτῆς γινόμεναι.

Ἔτι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι δι' αὑτὰ αἱρετά, τὰ δὲ ποιητικά. Ὁπόσα μὲν οὖν οὐδενὸς ἄλλου ἕνεκεν εἰς εὔλογον αἵρεσιν ἔρχεται, δι' αὑτὰ αἱρετά· ὁπόσα δὲ τῷ ἑτέρων τινῶν παρασκευαστικὰ γίνεσθαι, κατὰ τὸ ποιητικὸν λέγεσθαι.

Καὶ πᾶν μὲν ἀγαθὸν αἱρετὸν εἶναι· ἀρεστὸν γὰρ καὶ δοκιμαστὸν καὶ ἐπαινετὸν ὑπάρχειν· πᾶν δὲ κακὸν φευκτόν. Τὸ γὰρ ἀγαθὸν καθ' ὃ μὲν αἵρεσιν εὔλογον κινεῖ, αἱρετόν ἐστι· καθ' ὃ δὲ ἀνυπόπτως εἰς αἵρεσιν ἔρχεται, ἀρεστόν· <καθ' ὃ δὲ <*> δοκιμαστόν>· καθ' ὃ δὲ πάλιν εὐλόγως ἄν τις περὶ αὐτοῦ καθυπολαμβάνοι τῶν ἀπ' ἀρετῆς εἶναι, <ἐπαινετόν>.

Ἔτι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι ἐν κινήσει, τὰ δὲ ἐν σχέσει. Ἐν κινήσει μὲν τὰ τοιαῦτα, χαράν, εὐφροσύνην, σώφρονα ὁμιλίαν· ἐν σχέσει δὲ τὰ τοιαῦτα, εὔτακτον ἡσυχίαν, μονὴν ἀτάραχον, προσοχὴν ἔπανδρον. Τῶν δὲ ἐν σχέσει τὰς μὲν καὶ ἐν ἕξει εἶναι, οἷον τὰς ἀρετάς· τὰς δ' ἐν σχέσει μόνον, ὡς τὰ ῥηθέντα. Ἐν ἕξει δὲ οὐ μόνας εἶναι τὰς ἀρετάς, ἀλλὰ καὶ τὰς τέχνας τὰς ἐν τῷ σπουδαίῳ ἀνδρὶ ἀλλοιωθείσας ὑπὸ τῆς ἀρετῆς καὶ γενομένας ἀμεταπτώτους, οἱονεὶ γὰρ ἀρετὰς γίνεσθαι. Φασὶ δὲ καὶ τῶν ἐν ἕξει ἀγαθῶν εἶναι καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καλούμενα, οἷον φιλομουσίαν, φιλογραμματίαν, φιλογεωμετρίαν καὶ τὰ παραπλήσια. Εἶναι γὰρ ὁδόν τινα ἐκλεκτικὴν τῶν ἐν ταύταις ταῖς τέχναις οἰκείων πρὸς ἀρετήν, ἀναφέρουσαν αὐτὰ ἐπὶ τὸ τοῦ βίου τέλος.

Ἔτι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι καθ' ἑαυτά, τὰ δὲ πρός τί πως ἔχειν. Καθ' ἑαυτὰ μὲν ἐπιστήμην, δικαιοπραγίαν καὶ τὰ ὅμοια· πρός τι δὲ τιμήν, εὔνοιαν, φιλίαν, <συμφωνίαν>. [...]

Ἔτι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι ἄμικτα, οἷον ἐπιστήμην, τὰ δὲ μεμιγμένα, οἷον εὐτεκνίαν, εὐγηρίαν, εὐζωίαν. Ἔστι δ' ἡ μὲν εὐτεκνία χρῆσις τέκνων κατὰ φύσιν ἔχουσα σπουδαία, ἡ δὲ εὐγηρία χρῆσις σπουδαία γήρως κατὰ φύσιν ἔχουσα, καὶ ὁμοίως ἡ εὐζωία.

**1** παντὶ FP : corr. Canter / εὔχρηστα corr. Meineke: χρηστὰ codd. **8-9** ἀποδεδόσθαι P 10 de add. Meineke **11** κοινότατον FP / ἐπιδιατεῖνον FP : διατεῖνον Wachsmuth **19** τὰς add. Wachsmuth **22** τοὺς add. Heeren ante τὰς **23** ὅμως FP : corr. Canter **28** δὲ add. Meineke / καὶ om. F **30** τὰ μὲν P : τὰς μὲν F **31** τὰ δὲ ἕξεις οὔτε διαθέσεις om. P **36** φρόνησιν FP: φρονίμευμα scr. Wachsmuth (vide infra 97, 9) **39** τὰς δ' οὔτε FP : corr. Heeren **40** εὐκαταφθορίας FP : corr. Heeren **41** ἔστη P : ἔτι F **43** δ' add. Meineke **47** οὖν om. P **53** (et 60) γινόμενα FP : corr. Usener : γενόμενα Heeren / εἰσὶ F **58** μόνον ἐστὶ κακά add. Wachsmuth **64** δὲ τῶν FP : corr. Heeren **70-71** καθ' ὃ δὲ <*> δοκιμαστόν> add. Heeren **72** ἐπαινετόν add. Wachsmuth **79-80** τὰς ἄλλας τέχνας P : corr. Wachsmuth **85** ἐκλεκτὴν FP : corr. Meurer **86** αὐτὰ Wachsmuth: αὐτὰς Usener **94** κτῆσις scr. Wachsmuth : χρῆσις codd. **95** τέκνοις F : τέχνοις P : τέκνων Heeren / ἔχουσι FP : corr. Heeren



**1-2** Cf. Estobeo, *Ecl.* 2.100, 15-101, 4 y DL 7.98-99.

**7-12** Τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεσθαί … δεύτερον, καθ' ὃ συμβαίνει ὠφελεῖσθαι Lo que es capaz de beneficiar es, claramente, la virtud o la acción según virtud. Cf. Sexto, *PH* 3.171: "En un sentido, dicen, bien es aquello por lo cual algo puede ser beneficiado; éste es el bien principal y es virtud. En otro sentido, bien es aquello por lo cual algo llega a ser beneficiado; por ejemplo, la virtud y las acciones según virtud. En tercer lugar, bien es aquello que puede producir beneficio, y esto también es virtud y acción según virtud, pero también los virtuosos, los amigos, los dioses" (un pasaje paralelo puede verse en *AM* 11.25-28 con el comentario de Bett 1997: 65-79).

**17-18** Τῶν δ' ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι περὶ ψυχήν, τὰ δ' ἐκτός Éste es un ejemplo típico del tipo de división llamado "partición" (μερισμός), que resulta de la lista de partes de un todo o de un género (cf. DL 7.61-62).

**32-34** Διαθέσεις μὲν … ἕξεις δὲ ... A diferencia de Aristóteles (*Cat.* 8b26), los estoicos sostienen que lo más permanente y duradero es la διάθεσις, no la ἕξις. Cf. Simplicio, *In Arist. Cat.* 237, 25-238, 10.

**77-78** Τῶν δὲ ἐν σχέσει τὰς μὲν καὶ ἐν ἕξει εἶναι, οἷον τὰς ἀρετάς Esta afirmación es problemática ya que parece incompatible con lo dicho un poco antes respecto de que la virtud es una διάθεσις, no una ἕξις. LS (vol. 1: 376) sugieren que ἕξις es un tipo de estado duradero, en tanto que una διάθεσις es un estado duradero *que no admite grados*. Si esto es así, ἕξις se emplea en dos sentidos: a veces respecto del género del que διάθεσις es una especie, a veces para el estado o condición como una especie de estado junto con la disposición. Las virtudes como estados de perfección moral no admiten grados (son "disposiciones") pero el virtuoso tiene otras aficiones u ocupaciones (como el amor a la música o a los libros) que sí admiten tales grados, y por usar tales aficiones con sabiduría son bienes. Esta ingeniosa interpretación no explica, sin embargo, por qué para ejemplificar un "bien que se da en la ἕξις" Estobeo pone a las virtudes y no a las "aficiones" u "ocupaciones" (ἐπιτηδεύματα).

**89** τὰ δὲ πρός τί πως ἔχειν La expresión πρός τί πως ἔχειν remite al cuarto género del ser estoico: "lo dispuesto de cierto modo respecto de algo". En su sentido más técnico la disposición relativa hace referencia a ciertos tipos de relaciones, como "paternidad" (o "estar a la derecha"), casos en los que un término de la relación carece de significado independientemente del otro. La palabra "padre", por ejemplo, carece de significado independientemente de "hijo" (cf. capítulo 3, texto **3.12**, capítulo 3; véase también Varrón, *De lingua latina*, 10.59; Menn 1999; Boeri 1993 y 2010a).

**94- 96** ἡ μὲν εὐτεκνία χρῆσις τέκνων ... σπουδαία, ἡ δὲ εὐγηρία χρῆσις σπουδαία γήρως Resulta intuitivamente claro en qué sentido se tiene una buena vejez cuando se hace un uso o empleo adecuado (χρῆσις σπουδαία) de la vejez; es más difícil, en cambio, entender en qué sentido uno "haría uso" de la prole, aunque sí es comprensible que uno procree adecuadamente y tenga un "trato" (χρῆσις) adecuado con sus hijos.

### 26.37 Estobeo, *Ecl.* 2.84, 18-85, 11 (*SVF* 3.128; LS 58E)

Τῶν δ' ἀξίαν ἐχόντων τὰ μὲν ἔχειν πολλὴν ἀξίαν, τὰ δὲ βραχεῖαν. Ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀπαξίαν ἐχόντων ἃ μὲν ἔχειν πολλὴν ἀπαξίαν, ἃ δὲ βραχεῖαν. Τὰ μὲν πολλὴν ἔχοντα ἀξίαν προηγμένα λέγεσθαι, τὰ δὲ πολλὴν ἀπαξίαν ἀποπροηγμένα, Ζήνωνος ταύτας τὰς ὀνομασίας θεμένου πρώτου τοῖς πράγμασι. Προηγμένον δ' εἶναι λέγουσιν, ὃ ἀδιάφορον <ὂν> ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον. Τὸν δ' ὅμοιον λόγον ἐπὶ τῷ ἀποπροηγμένῳ εἶναι, καὶ τὰ παραδείγματα κατὰ τὴν ἀναλογίαν ταὐτά. Οὐδὲν δὲ τῶν ἀγαθῶν εἶναι προηγμένον διὰ τὸ τὴν μεγίστην ἀξίαν αὐτὰ ἔχειν. Τὸ δὲ προηγμένον, τὴν δευτέραν χώραν καὶ ἀξίαν ἔχον, συνεγγίζειν πως τῇ τῶν ἀγαθῶν φύσει· οὐδὲ γὰρ ἐν αὐλῇ τῶν προηγμένων εἶναι τὸν βασιλέα, ἀλλὰ τοὺς μετ'

αὐτὸν τεταγμένους. Προηγμένα δὲ λέγεσθαι, οὐ τῷ πρὸς εὐδαιμονίαν τινὰ συμβάλλεσθαι συνεργεῖν τε πρὸς αὐτήν, ἀλλὰ τῷ ἀναγκαῖον εἶναι τούτων τὴν ἐκλογὴν ποιεῖσθαι παρὰ τὰ ἀποπροηγμένα.

**1** Τῶν om. P **2** ἀξίαν, ἃ δὲ βραχεῖαν om. F **4** post Τὰ μὲν add. οὖν Heeren **5** ἀπροηγμένα FP : corr. Heeren **7** προηγούμενον F : προηγμένον P **8** ὃν add. Heeren **9** ἀνάλογον FP : corr. Mullach / τῷ ἀποπροηγμένῳ scr. Wachsmuth (vide 84, 24) **11** προηγούμενον F **12** προηγούμενον FP **13** οὐδὲν FP **13-14** ἂν αὐλητῶν FP : corr. Canter **14** προαγόμενον FP : corr. Madvig **14-15** μὲν ταυτὸν P **15** προηγούμενα FP : corr. Heeren **16** συνεργεῖν τι FP : corr. Meineke **18** προηγμένα P

### 26.38 Estobeo, *Ecl.* 2.79, 4-17 (*SVF* 3.118)

Ἀδιάφορα δ' εἶναι λέγουσι τὰ μεταξὺ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν, διχῶς τὸ ἀδιάφορον νοεῖσθαι φάμενοι, καθ' ἕνα μὲν τρόπον τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν καὶ τὸ μήτε αἱρετὸν μήτε φευκτόν· καθ' ἕτερον δὲ τὸ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικόν, καθ' ὃ καὶ λέγεσθαί τινα καθάπαξ ἀδιάφορα εἶναι, οἷον τὸ <ἀρτίας ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τρίχας ἢ περιττάς, ἢ τὸ> προτεῖναι τὸν δάκτυλον ὡδὶ ἢ ὡδί, ἢ τὸ ἀνελέσθαι τι τῶν ἐμποδών, κάρφος ἢ φύλλον. Κατὰ τὸ πρότερον δὴ λεκτέον τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγεσθαι κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς αἱρέσεως ταύτης, οὐ μὴν πρὸς ἐκλογὴν καὶ ἀπεκλογήν· δι' ὃ καὶ τὰ μὲν ἀξίαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν, τὰ δ' ἀπαξίαν ἀπεκλεκτικήν, συμβλητικὴν δ' οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον.

**3-4** τρόπον τὰ F **6** καθὸ F : καθὰ P **7-8** ἀρτίας ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τρίχας ἢ περιττάς, ἢ τὸ add. Wachsmuth **11** καὶ P : κατὰ F

**12-14** δι' ὃ καὶ τὰ μὲν ἀξίαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν, ... πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον Cf. Cicerón, *De fin.* 3.50-54.

### 26.39 Cicerón *De fin.* 2.43

Quae quod Aristoni et Pyrrhoni omnino visa sunt pro nihilo, ut inter optime valere et gravissime aegrotare nihil prorsus dicerent interesse, recte iam pridem contra eos desitum est disputari. dum enim in una virtute sic omnia esse voluerunt, ut eam rerum selectione expoliarent nec ei quicquam, aut unde oriretur, darent, aut ubi niteretur, virtutem ipsam, quam amplexabantur, sustulerunt. Erillus autem ad scientiam omnia revocans unum quoddam bonum vidit, sed nec optimum nec quo vita gubernari possit. Itaque hic ipse iam pridem est reiectus; post enim Chrysippum <contra eum> non sane est disputatum.

7 contra eum post sane est add. Koch : contra eum ante non sane add. Schiche

### 26.40 Galeno, *PHP* 430, 5-432, 10 (*SVF* 3.259)

ἐδείχθη δὲ καὶ ὡς αὐτὸς ὁ λόγος ἀρχαῖς μέν ἐστιν ἀρκούμενος οὐκ ἐνδόξοις, οὐ μὴν ἀλλ' ἐπιστημονικοῖς τοῖς λήμμασι κεχρημένος, ὅπερ ἴδιόν ἐστιν ἀποδεικτικῆς μεθόδου. οὐ μόνον δὲ τοὺς περὶ ψυχῆς ἡγεμονικοῦ λόγους ἠρωτημένους ὑπ' αὐτῶν ἐλέγχοντες ἐμηκύναμεν, ἀλλὰ καὶ τὰ περὶ τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς ὑπὸ Χρυσίππου γεγραμμένα, τοῦτο μὲν ἐν τοῖς λογικοῖς ὑπομνήμασι τρισί, τοῦτο δ' ἐν τῷ θεραπευτικῷ, μετὰ τοῦ καὶ δεικνύειν αὐτὸν ἑαυτῷ διαφερόμενον τὸν Χρύσιππον. ἐπεμνήσθημεν δὲ καὶ τῶν Ποσειδωνίου



συγγραμμάτων ἐν οἷς ἐπαινεῖ τὸν παλαιὸν λόγον ἐλέγχων τὰ Χρυσίππῳ κακῶς εἰρημένα περί τε τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἀρετῶν τῆς διαφορᾶς. ὥσπερ γὰρ ἀναιρεῖται τὰ πάθη τῆς ψυχῆς εἰ μόνον εἴη τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς αὐτῆς, μηδενὸς μήτ' ἐπιθυμητικοῦ μήτε [τοῦ] θυμοειδοῦς ὄντος, οὕτω καὶ τῶν ἀρετῶν πλὴν φρονήσεως αἱ λοιπαὶ πᾶσαι. καίτοι κἀνταῦθ' εἴ τις ἐπεξέρχοιτο τῷ λόγῳ τά τε περὶ τῆς [ψυχῆς] διαφορᾶς τῶν ἀρετῶν ἐν τέτταρσι βιβλίοις ὑπὸ Χρυσίππου γεγραμμένα βασανίζων ὅσα τε καθ' ἓν ἄλλο διῆλθεν, <ἐν> ᾧ δείκνυσι ποιὰς εἶναι τὰς ἀρετὰς ἐλέγχων τὸν Ἀρίστωνος λόγον, οὐχ ἑνὸς ἢ δυοῖν, ἀλλὰ τριῶν ἢ τεττάρων δεήσει βιβλίων. ἔστι μὲν γὰρ κἀνταῦθα λόγος εἰς βραχὺς ἐπιστημονικὸς ἐλέγχων τὸν Χρύσιππον οὔτε τἀληθῆ πρεσβεύοντα καὶ μηκύνοντα περιττῶς, ἀλλ' οἱ μήτε παιδευθέντες ἐν ἀποδεικτικῇ μεθόδῳ μήθ' ὅλως γνόντες ὁποία τίς ἐστι, μόνῳ δὲ τῷ μεγέθει καὶ πλήθει τῶν ὑπὸ Χρυσίππου γραφέντων βιβλίων προσέχοντες τὸν νοῦν, ἀληθῆ νομίζουσι πάνθ' ὑπάρχειν αὐτά. καὶ γὰρ καὶ ὄντως ἐστὶ τὰ πλεῖστ' αὐτῶν ἀληθῆ καὶ μάλιστά γε τὰ κατ' ἐκεῖνο τὸ βιβλίον ἐν ᾧ δείκνυσι ποιὰς εἶναι τὰς ἀρετάς. ἀλλ' ὅτι τῷ μίαν ὑποθεμένῳ δύναμιν ὑπάρχειν ἐν τῇ ψυχῇ τὴν λογικήν τε καὶ κριτικὴν ὀνομαζομένην, ἀνελόντι δὲ τὴν ἐπιθυμητικήν τε καὶ θυμοειδῆ, καθάπερ ὁ Χρύσιππος ἀνεῖλε, μάχεται τὰ κατὰ τοῦτο τὸ βιβλίον εἰρημένα, ταυτὶ μέμψαιτ' ἄν τις αὐτῷ. τὸ μέντοι καταβάλλεσθαι τὴν Ἀρίστωνος αἵρεσιν ἀληθῶς ὑπὸ τῶν γεγραμμένων οὐκ ἄν τις μέμψαιτο. νομίζει γὰρ ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος μίαν οὖσαν τὴν ἀρετὴν ὀνόμασι πλέοσιν ὀνομάζεσθαι κατὰ τὴν πρός τι σχέσιν. ὁ τοίνυν Χρύσιππος δείκνυσιν οὐκ ἐν τῇ πρός τι σχέσει γενόμενον τὸ πλῆθος τῶν ἀρετῶν τε καὶ κακιῶν, ἀλλ' ἐν ταῖς οἰκείαις οὐσίαις ὑπαλλαττομέναις κατὰ τὰς ποιότητας, ὡς ὁ τῶν παλαιῶν ἐβούλετο λόγος· ὅπερ καὶ αὐτὸ βραχὺ παρατρέψας ὁ Χρύσιππος ἑτέραις λέξεσι διῆλθε<ν ἐν τῷ> ποιὰς εἶναι τὰς ἀρετὰς τοῖς τ' ἐπιχειρήμασιν οὐ πρέπουσι τῷ τὸ λογικὸν εἶναι μόνον τῆς ψυχῆς τεθειμένῳ, τὸ παθητικὸν δ' ἀνῃρηκότι. πῶς οὖν ἐγὼ τοῦ μήκους τῶν λόγων αἴτιος, ἐὰν ἀναγκασθῶ νῦν ἐπιδεικνύειν ἀλλοτρίας αἱρέσεως ἐπιχειρήμασι χρώμενον τὸν Χρύσιππον εἰκότως καταβαλεῖν τὴν Ἀρίστωνος δόξαν; οἱ γὰρ μήτε γνόντες οἷόν τι πρᾶγμά ἐστι μέθοδος ἀποδεικτική, μήτ' ἀσκηθέντες ἐν αὐτῇ μήτε ἀλήθειαν τιμῶντες, οὗτοι δικαιότεροι τοῦ μήκους τῶν λόγων ἔχειν τὴν αἰτίαν.

**2** ἀρκεῖ μόνος : corr. Müller **9** τὸν Χρύσιππον del. Müller **15** τοῦ del. Kühn **17** τά] τάς H : corr. Müller / ψυχῆς διαφορὰς H : corr. Müller **19** ἐν add. Einarson **21** δηθεὶς H : corr. Einarson : δεήσεται Corn. : ἂν δεηθείη Kühn **26** γνῶντες H : corr. Ald. /ὁποῖα H : corr. Chart. **45** διῆλθε H : suppl. Müller **50** καταλαβεῖν H : corr. Ald.

**26.41 Cicerón, *De fin.* 3.33-34 (*SVF* 3.72; LS 60D)**

[33] Bonum autem, quod in hoc sermone totiens usurpatum est, id etiam definitione explicatur. sed eorum definitiones paulum oppido inter se differunt et tamen eodem spectant. ego adsentior Diogeni, qui bonum definierit id, quod esset natura absolutum. id autem sequens illud etiam, quod prodesset– ὠφέλημα enim sic appellemus–, motum aut statum esse dixit e natura absoluto. cumque rerum notiones in animis fiant, si aut usu aliquid cognitum sit aut coniunctione aut similitudine aut collatione rationis, hoc quarto, quod extremum posui, boni notitia facta est. cum enim ab iis rebus, quae sunt secundum naturam, ascendit animus collatione rationis, tum ad notionem boni pervenit. [34] hoc autem ipsum bonum non accessione neque crescendo aut cum ceteris comparando, sed propria vi sua et sentimus et appellamus bonum. ut enim mel, etsi dulcissimum est, suo tamen proprio genere saporis, non comparatione cum aliis dulce esse sentitur, sic bonum hoc, de quo agimus, est illud quidem plurimi aestimandum, sed ea aestimatio genere valet, non magnitudine. nam cum aestimatio, quae ἀξία dicitur, neque in bonis numerata sit nec rursus in malis, quantumcumque eo addideris, in suo genere manebit. alia est igitur propria aestimatio virtutis, quae genere, non crescendo valet.

**3** esset enatura A : esset e natura RNV : esse a natura BE **7** nocio BE **9** boni Lambinus : bonum codd.

**3** ego adsentior Diogeni El estoico Diógenes de Babilonia; para una caracterización similar del bien cf. *supra* texto **26.36** y DL 7.94.

**6** collatione rationis: se trata del acto o proceso de comparar algo con otra cosa mediante la razón, es decir, es un proceso que se lleva a cabo mediante una suerte de "inferencia racional" o por analogía.

# Capítulo 27
# Actos debidos, correctos e incorrectos

**27.1 Estobeo, *Ecl.* 2.85, 13-86, 16 (*SVF* 3.494, 499, 503; LS 59B)**

Acto debido se define así: "coherencia en la vida, aquello que una vez realizado, comporta una justificación razonable". Lo contrario al acto debido es del modo contrario. Esto también se hace extensivo a los animales irracionales, ya que también ellos llevan a cabo alguna actividad de una manera coherente con su propia naturaleza. Pero en el caso de los animales racionales acto debido se define así: "la coherencia en el estilo de vida". Y sostienen que, entre los actos debidos, unos son perfectos, los que sin duda también son llamados "actos correctos". Actos correctos son las actividades según virtud, como el actuar con prudencia y con justicia. No son actos correctos, en cambio, los que no son así, a los que, claro está, no denominan "actos debidos perfectos" sino "intermedios", como contraer matrimonio, presidir una embajada, conversar y cosas semejantes. Entre los actos correctos unos están entre las cosas que se requieren, otros no; entre las cosas que se requieren están los actos beneficiosos que son predicados, como "actuar con prudencia y con moderación". No están entre lo que se requiere, los que no son así. De modo similar el mismo tratamiento se da también en el caso de los actos contrarios a lo debido. Pero todo lo contrario a lo debido se produce en el animal racional como un acto incorrecto; y una vez cumplido, un acto debido se convierte en un acto correcto. El acto debido intermedio, por su parte, se mide con ciertos indiferentes que, elegidos en contra o según naturaleza, conllevan una abundancia tal que si no estuviéramos permanentemente adoptándolos o rechazándolos no podríamos ser felices.

**27.2 DL 7.107-110 (*SVF* 3.493; 495; LS 59C; 59E)**

Dicen que acto debido es lo que, una vez llevado a cabo, comporta una justificación razonable, como por ejemplo la coherencia en el estilo de vida, que incluso se extiende a las plantas y los animales, pues es posible observar también en ellos actos debidos. El primero en llamar de este modo al acto debido fue Zenón, y [lo hizo así] porque la denominación escogida deriva de "llegar [a un acuerdo] según algunos", y [dicen] que es un acto apropiado a las condiciones según naturaleza. Entre las actividades según impulso, unas son actos debidos, otras son actos contrarios a lo debido, <y otras ni actos debidos ni actos contrarios a lo debido>. Ahora bien, actos debidos son los que la razón elige llevar a cabo, tal como honrar a los padres, a los hermanos, a la patria, compartir la vida con los amigos. Contrarios a lo debido, en cambio, los que la razón no elige, tal como no cuidar a los padres, no preocuparse por los hermanos, maltratar a los amigos, desatender a la patria y cosas semejantes. Ni debidos ni contrarios a lo debido los que la razón no elige ni prohíbe llevar a cabo, como levantar una brizna, sostener un pincel o un cepillo y cosas similares a éstas. Unos actos debidos se dan independientemente de las circunstancias, otros dependen de ellas. Los siguientes se da independientemente de las circunstancias: preocuparse por la salud y por el buen estado de los órganos sensorios, y cosas semejantes; dependientes de las circunstancias son mutilarse a sí mismo y dilapidar la propia fortuna. De modo análogo ocurre también con los actos contrarios a lo debido. Además, de los actos debidos unos son siempre debidos, otros no siempre. Es siempre debido vivir según la virtud; no siempre [debido] es preguntar, responder, caminar y cosas semejantes. Y el mismo argumento se aplica también a los actos contrarios a lo debido. Hay también entre los [actos] intermedios algo debido, como por ejemplo que los niños obedezcan a sus pedagogos.

**27.3 Estobeo, *Ecl.* 2.96, 18-97, 14 (*SVF* 3.501; LS 59M)**

Además, afirman que entre las actividades unas son actos correctos, otras actos incorrectos y otras no son ni lo uno ni lo otro. Actos correctos son los siguientes: actuar con prudencia, con moderación, con justicia, disfrutar, obrar bien, gozar, caminar moderadamente y todo lo que se hace según recta razón. Actos incorrectos, en cambio, son el no gozar, el actuar con intemperancia y sin justicia, afligirse, sentir temor, robar y, en general, todo aquello que se hace contra la recta razón. No son actos correctos ni incorrectos los siguientes: hablar, hacer una pregunta y responder a ella, caminar, salir del propio país, y cosas semejantes a éstas. Todos los actos correctos son actos justos, conforme a las leyes, guardan un orden adecuado, comportan una práctica adecuada, ventaja y felicidad, una buena ocasión y decoro. Por cierto que aún no son actos prudentes; sólo lo son los que surgen de la prudencia y, de modo similar, los que se dan en las demás virtudes, aun cuando no reciban un nombre. Por ejemplo, son actos temperantes los que proceden de la temperancia, actos justos los que proceden de la justicia. Los actos incorrectos, por el contrario, carecen del ejercicio de la justicia, no observan la ley ni guardan un orden adecuado.

**27.4 Cicerón, *De fin.* 3.20; 22; 58-61 (*SVF* 3.18; 188; 497-498; 763. LS 59F)**

El primer acto debido -llamo en efecto así a lo *kathêkon*- es [que el animal] se conserve en su condición natural. Luego, que tome aquellas cosas que son según naturaleza y rechace las contrarias. Una vez descubierta la selección y, del mismo modo, el rechazo, se sigue luego la selección junto con el acto debido. Más tarde aquella [selección] es permanente y, por último, en ese momento es constante y coherente con la naturaleza, [coherencia] en la cual aquello que verdaderamente puede llamarse "bien" por primera vez comienza y se entiende que existe. [...] [22] En verdad, aquellos [actos] que dije que son "debidos" se originan a partir de los puntos de partida de la naturaleza, [de modo] que es necesario que aquellos (*i.e.* los actos debidos) se refieran a éstos (*i.e.* los puntos de partida de la naturaleza). De modo tal que puede decirse correctamente que todos los actos debidos se refieren a aquello (*i.e.* a los puntos de partida de la naturaleza), de manera que alcancemos los principios de la naturaleza. No obstante, éste no es el último entre los bienes, por cuanto la acción buena no se encuentra entre los apegos primarios de la [propia] naturaleza, pues [dicha acción] es una consecuencia y se produce después, como dije. Pero ella también es según naturaleza y, mucho más que todas las cosas anteriores, nos exhorta a que nos dirijamos hacia ella. [...] [58] No obstante, aun cuando digamos que el único bien es lo noble, sin embargo, cumplir con lo debido es conveniente, aunque no coloquemos eso debido ni entre los bienes ni entre los males. Pues en estos asuntos hay algo probable y, ciertamente, es tal que, como puede darse su explicación, también puede darse, por ende, de un modo probable la justificación de una acción. Pero es "debido" aquello que, una vez realizado, puede darse una justificación probable de lo realizado. Y de aquí se entiende que hay cierto acto debido intermedio, que no se coloca ni entre los bienes ni entre sus contrarios. Porque en aquellas cosas que no se encuentran ni entre las virtudes ni entre los vicios hay algo que, sin embargo, puede ser de utilidad y que no debe eliminarse. Pero también corresponde a este tipo de acción aquella que es tal que la razón exige llevar a cabo y hacer algo. Y a aquello que se llevó a cabo racionalmente lo llamamos "debido". Por consiguiente, lo debido corresponde a ese tipo [de acciones] que no se coloca ni entre los bienes ni entre sus contrarios. También es obvio que el sabio lleva a cabo alguna acción [que está incluida] entre estas cosas intermedias. Por tanto, cuando lleva a cabo una acción, juzga que aquello [que lleva a cabo] es debido. Puesto que cuando juzga nunca se equivoca, el acto debido se encontrará entre los [actos] intermedios. Esto también resulta gracias a la siguiente conclusión del [siguiente] argumento: en efecto, dado que vemos que hay algo que decimos que está hecho correctamente, y eso es el "acto debido perfecto", también habrá un acto incoado; por ejemplo, si devolver un depósito de modo justo se encuentra entre las cosas hechas correctamente, devolver el depósito se incluye entre los actos debidos. En efecto, con el agregado "justamente" se lleva a cabo correctamente un acto; pero devolver esto mismo por sí se incluye en el acto debido. Puesto que no hay duda de que entre estos [actos] que llamamos "intermedios", uno debe ser elegido y el otro rechazado, así cualquier cosa que se haga o se diga se encuentra contenida en todo acto debido. Por lo cual se entiende que, dado que todos por naturaleza se aprecian a sí mismos, tanto el estúpido como el sabio elegirán aquellas cosas que son según naturaleza y rechazarán las contrarias. De este modo hay un acto debido que es común al sabio y al estúpido, de lo que resulta que [dicho acto debido] se incluye entre estos [actos] que denominamos "intermedios". [60] Pero dado que todos los actos debidos derivan de estos [actos] intermedios, con razón se dice que todos nuestros pensamientos se refieren a ellos, entre los cuales se encuentran no sólo la salida de la vida, sino también la permanencia en ella. Pues en aquél que hay muchas cosas que son según naturaleza, su acto debido es permanecer en la vida; en quien hay o parece haber muchas cosas contrarias [a la naturaleza], en cambio, su acto debido es salir de la vida. De donde resulta manifiesto que a veces no sólo es un acto debido del sabio salir de la vida, aun cuando sea feliz, sino también el del insensato permanecer en la vida, aunque sea infeliz. [61] Pues aquel bien y mal, del que ya se ha hablado con frecuencia, se siguen después. Pero aquellas cosas primarias de la naturaleza, ya sea que estén de acuerdo [con ella] o en su contra, caen bajo el juicio y la elección del sabio, y prácticamente son aquella materia que subyace a la sabiduría. Por eso la razón completa para permanecer en la vida o para abandonarla debe medirse con aquellas cosas que mencioné arriba, pues ni aquel (el sabio) es retenido en la vida por su virtud ni los que no poseen virtud deben desear la muerte. Y a menudo el acto debido del sabio es abandonar la vida, aunque sea extremadamente feliz, si es que puede hacer oportunamente aquello que está de acuerdo con la naturaleza. En efecto, [los estoicos] de este modo piensan que vivir con felicidad es [un asunto] de oportunidad; y así el sabio es instruido por la sabiduría a apartarse de ella misma si le es útil. Como ningún vicio posee esta fuerza para justificar una muerte voluntaria, es evidente que también entre los insensatos, que son igualmente infelices, su acto debido es permanecer en la vida si [poseen] una mayor parte de aquellas cosas que dijimos que son según naturaleza. Y dado que, saliendo de la vida o permaneciendo en ella, [el insensato] es igualmente infeliz y la permanencia en ella no hace que su vida deba ser abandonada, se dice con razón que quienes pueden disfrutar de muchas cosas naturales deben permanecer en la vida.



**27.5 Estobeo, *Ecl.* 2.106, 21-107, 13 (*SVF* 3.528)**

También dicen que todos los actos incorrectos son iguales, pero de ninguna manera semejantes; en efecto, como de una sola fuente de vicio provienen por naturaleza, porque en todos los actos incorrectos el juicio es el mismo. Sin embargo, con relación a la causa externa, los actos incorrectos resultan diferentes en cualidad, por cuanto hay diferencias entre las cosas intermedias respecto de las cuales los juicios se cumplen. Podrías obtener una imagen clara de lo que se está indicando si prestaras atención a lo siguiente: toda falsedad, en efecto, resulta ser igualmente falsa, pues una cosa no es más falsa que otra. Sin duda es [tan] falso [decir] que [siempre] es de noche como [decir] que el centauro vive; y no es más posible decir que una [afirmación] sea más falsa que decir que la otra lo sea. Pero no [porque] lo falso sea igualmente falso, y no [porque] los que están en la falsedad estén igualmente en la falsedad. Y no es posible actuar más o menos incorrectamente, pues toda acción incorrecta se lleva a cabo de acuerdo con una falsedad. Además, no se da el caso de que un acto correcto sea más o menos correcto, ni tampoco un acto incorrecto puede ser más o menos incorrecto. Todos [los actos correctos e incorrectos], en efecto, son completos, por lo cual no podrían ser deficientes o excesivos los unos respecto de los otros. Todos los actos incorrectos, por tanto, son iguales.

**27.6 Estobeo, *Ecl.* 2.93, 14-18 (*SVF* 3.500; LS 59K)**

Dicen que un acto correcto es un acto debido que contiene todas las medidas o, como dijimos antes, un acto debido perfecto. Y un acto incorrecto es aquel que se lleva a cabo en contra de la recta razón, o aquel en el cual algún acto debido ha sido omitido por un animal racional.

**27.7 Cicerón *TD* 2. 55. 3.15; 68; 73; 75-76. 5.82**

[2.55] Y si buscamos lo verdadero en la persecución de todos los actos debidos, hay que aplicar la tensión del alma. Ella sola es como la custodia del acto debido; no obstante, en el dolor hay que prever a la vez especialmente esto: que no hagamos nada abyecta, tímida, débil, servil o femeninamente y, en particular, que se rechace y desapruebe aquel reclamo de Filoctetes. [...] [3.15] Además, es necesario que quien es valiente sea una persona de alma noble, y que quien sea de alma noble sea invencible, y que quien es invencible menosprecie las cosas humanas y considere que se ubican debajo de él. Sin embargo, nadie puede despreciar estas cosas a causa de las cuales puede padecer una afección debido a una angustia, de donde se sigue que el hombre valiente nunca padece una angustia. Pero todos los sabios son valientes; por tanto, la angustia no le ocurre al sabio. Y tal como el ojo, cuando se encuentra perturbado, no está en una buena condición para llevar a cabo su propia función, y como las demás partes y la totalidad del cuerpo, cuando está inquieto, no puede realizar lo que les es debido y su función, así también el alma, cuando está perturbada, no es apta para llevar a cabo su función. Pero la función del alma es usar bien la razón, y el alma del sabio se encuentra siempre en una condición tal que usa su razón de modo óptimo. Por lo tanto, nunca se encuentra perturbada. Pero la angustia es una perturbación del alma; el sabio, por consiguiente, siempre estará libre de ella. [...] Los filósofos más destacados, aunque aún no han alcanzado la sabiduría, ¿no advierten que están en el sumo mal? Pues son insensatos y la insensatez es el mal mayor; no obstante, no se lamentan. ¿Por qué es así? Porque aquella opinión no se aplica a este tipo de males, [a saber], que es correcto y equitativo, y que pertenece al acto debido sobrellevar con esfuerzo el hecho de que no seas sabio, y esto mismo lo aplicamos a esta angustia, en la que reside el luto, que es la más importante de todas [las angustias o aflicciones]. [...] Aquello también es estupendo y, si preguntas, también correcto y verdadero: que a aquellos que deben sernos amadísimos los amemos igual que a nosotros mismos, que más, en verdad no puede ocurrir en modo alguno. Ni siquiera en la amistad hay que elegir que aquél me ame más que a sí mismo, ni yo más a él. Si así fuera, se seguiría una perturbación de la vida y de todos los actos debidos. [...] [75] Estos son, por tanto, los actos debidos de los que consuelan: eliminar por completo la angustia, calmarla o mitigarla lo más posible, o suprimirla y no estar sujeto a que se permanezca demasiado o desviarla hacia otras cosas. [76] Hay quienes piensan que el único acto debido de quien consuela es enseñar aquello que no es en absoluto un mal, como le parece a Cleantes. [...] Crisipo, en cambio, considera que lo decisivo cuando se consuela es eliminar aquella opinión del que está apenado si piensa que cumple con un acto debido que es justo y obligado. [5.82] En verdad, es fácil la conclusión de los estoicos, quienes, cuando consideran que el fin de los bienes es encontrarse en concordancia con la naturaleza y vivir en coherencia con ella, y que esto está ubicado no sólo en el acto debido del sabio, sino que además en verdad se encuentra en su poder, se sigue que es forzoso que, si el sumo bien está en poder de alguien, la vida dichosa también se encuentra [en poder] de la misma persona. De este modo, la vida del sabio siempre llega a ser dichosa.

**27.8 Cicerón, *De fin.* 3.32 (*SVF* 3.504; LS 59L)**

Pero en las demás artes, como se dice "artísticamente", hay que pensar, en cierto modo, que también es algo posterior y que se sigue (lo que aquellos llaman "añadido"). Pero cuando en ello decimos "sabiamente", aquello se dice muy correctamente desde el principio. En



efecto, cualquier cosa que parte de la sabiduría debe estar continuamente completa en todas sus partes, pues en ello está puesto aquello que llamamos "deseable". Pues tal como es un acto incorrecto traicionar a la patria, maltratar a los padres, robar los templos, [acciones cuyos efectos se encuentran] en el resultado [de dichas acciones], así el temer, el entristecerse, y así también en el caso de la lujuria, son actos incorrectos, aun sin un resultado [de tales acciones]. En verdad, tal como estas [acciones] son actos incorrectos no en los [resultados] posteriores ni en sus consecuencias, sino de inmediato en sus comienzos, así aquellas [acciones] que comienzan a partir de la virtud deben juzgarse como correctas en su primera aceptación, no en su perfección o completitud.

**27.9 Cicerón, *Acad.* 1.37**

Además, tal como [Zenón] había cambiado estos asuntos, no tanto en las cosas como en las palabras, así también entre lo hecho correctamente y el acto incorrecto localizaba el acto debido y lo que es contrario al acto debido, poniendo sólo a lo hecho correctamente entre las buenas acciones, y [a lo hecho] incorrectamente, esto es, a las acciones incorrectas, entre los males. Pero, como dije, consideraba como intermedios los actos debidos y descuidados.

**27.10 Cicerón, *PS* 3. 20-22**

[20] Es cosa insignificante, dice, pero la culpa es grande, pues los actos incorrectos no deben medirse por los acontecimientos de los hechos, sino por los vicios de los seres humanos. Aquello en lo cual se actúa incorrectamente puede ser mayor o menor que otra cosa, pero el actuar incorrectamente mismo, cualquiera sea el modo en que lo consideres, es uno. Si un navegante pierde un navío lleno de oro o de paja hay en el hecho una considerable [diferencia], aunque no hay ninguna diferencia en la torpeza del timonel. [...] Por cierto que a nadie le está permitido actuar incorrectamente; pero aquello que no está permitido, si se demuestra que no está permitido, esto se tiene por una sola cosa. Si esto nunca puede ser mayor o menor – porque el acto incorrecto, que es siempre uno y el mismo, reside en que no es lícito–, los actos incorrectos que de ello surjan forzosamente son iguales. [21] Pues si las virtudes son iguales entre sí, también los vicios deben ser iguales. Pero que las virtudes son iguales, que nadie puede llegar a ser mejor que la persona buena, ni más moderada que la moderada, ni más valiente que la valiente, ni más sabia que la sabia puede advertirse fácilmente. ¿Es que acaso llamarás "hombre bueno" al que devuelve un depósito de diez libras de oro, cuando impunemente puede lucrar sin que haya ningún testigo, pero no lo devuelve si se trata de diez mil libras? ¿O llamarás "moderado" a quien se contiene en un deseo y da rienda suelta en otro? [22] La virtud, que se encuentra en consonancia con la razón y es una constancia permanente, es una y nada puede añadírsele que sea más virtud ni quitársele, de modo que quede el nombre de "virtud". En efecto, si los actos bien hechos están correctamente hechos y nada es más correcto que lo correcto, ciertamente, tampoco puede encontrarse algo mejor que el bien. Se sigue, por ende, que también los vicios son iguales, puesto que las perversiones del alma se llaman "vicios". Entonces, dado que las virtudes son iguales y las acciones están correctamente hechas cuando surgen de las virtudes, [éstas últimas] deben ser iguales; del mismo modo también los actos incorrectos deben ser iguales, porque proceden de los vicios.

**27.11 Sexto Empírico, *AM* 11.200-201 (*SVF* 3.516; LS 59G)**

Pero cuando replican a esto, afirman que todas las acciones son comunes también a todos [los seres humanos], y que se determinan por el hecho de producirse a partir de una disposición técnica o no técnica. En efecto, no es tarea del virtuoso cuidar de sus padres o, dicho de otro modo, honrarlos, sino que corresponde al virtuoso hacer esto a partir de la prudencia. Y tal como curar es común tanto al médico como al lego, pero curar médicamente es propio del técnico, así también honrar a los padres es común tanto al virtuoso como al que no es virtuo-

so. Sin embargo, honrar a los padres a partir de la prudencia es propio del sabio, de manera que él también posee una técnica en relación con su vida, cuya tarea propia es llevar a cabo cada una de sus acciones a partir de su mejor disposición.

**27.12 Filón, *De cherubim* 14-15 (*SVF* 3.513; LS 59H)**

El deber con frecuencia no se lleva a cabo debidamente, y [a veces] es posible que un acto indebido se haga de manera debida. Por ejemplo, la devolución de un depósito, cuando no se produce por causa de un juicio razonable, sino por el perjuicio de quien lo recibe, o por el engaño de un abuso que se refiere [a la obtención] de una mayor confianza, es un acto debido que se cumple de una manera indebida. En cambio, cuando el médico, en beneficio del enfermo, no dice la verdad a su paciente cuando ha decidido practicarle una purga, cortarlo o cauterizarlo para que, cuando adicionalmente recibe [noticias] terribles no evite el tratamiento o para que, debilitado, no renuncie a él, o cuando el sabio miente a sus enemigos por la salvación de su patria temiendo que, por decir la verdad, pueda fortalecer la condición de sus contrarios, se lleva a cabo un acto indebido de una manera debida.

**COMENTARIO**

Los estoicos distinguieron tres tipos de acciones: (i) correctas o virtuosas (κατορθώματα), (ii) incorrectas o viciosas (ἁμαρτήματα) y (iii) ni virtuosas ni viciosas (οὐδέτερα; cf. aquí texto **27.4**). Estos últimos tipos de actos en algunos casos corresponden a los llamados "actos apropiados o debidos" (καθήκοντα), un tipo de acto que, como sugieren los ejemplos ("contraer matrimonio", "presidir una embajada", "hablar", "preguntar", "responder", "caminar", "honrar a padres, amigos y a la patria", "abandonar el país", etc.; cf. textos **27.1**; **27.2**; **27.3**), no son ni virtuosos ni viciosos (de ahí su denominación de "intermedios": **27.1**), sino actos que, por así decir, se ubican en un plano pre-moral. Pero en su distinción más técnica nos encontramos con el hecho de que, aun cuando en sí mismos son actos pre-morales, pueden constituirse en actos susceptibles de calificación moral (buenos o malos) según sea la disposición del agente que los lleva a cabo (cf. texto **27.11**, donde el núcleo de la explicación es procurar mostrar que tanto un "artesano" –es decir alguien que posee un conocimiento profesional o experto– como un lego pueden llevar a cabo un acto aparentemente idéntico –como honrar a sus padres–, pero en tanto la disposición anímica del lego, que en el contexto del texto **27.11** debe coincidir con el que no es virtuoso o sabio en sentido estoico, es defectuosa, la del "técnico" o virtuoso es óptima pues su punto de partida es la prudencia o sabiduría práctica; cf. nuestro capítulo 26 y los textos allí discutidos). Así se entiende que una "caminata moderada" (cf. **27.3**) pueda ser un ejemplo de "acto correcto" –ya que es un acto que se lleva a cabo según una recta razón– y que vivir según la virtud sea siempre algo debido (cf. **27.2** al final). Ello también explica que los "actos debidos o apropiados perfectos" (τέλεια καθήκοντα) sean "actos correctos", pues son actos que se llevan a cabo sobre la base de una disposición anímica óptima que procede de un estado anímico propio de una disposición virtuosa (cf. textos **27.1** y **27.11**).

Como es relativamente evidente en los textos, los actos correctos y los actos incorrectos corresponden al ejercicio de las virtudes y de los vicios, respectivamente. Los actos debidos, en cambio, si no son estrictamente actos buenos ni malos, sino intermedios a ese tipo de actos, parecen corresponder a los indiferentes (discutidos en nuestro capítulo 26) y, más precisamente, a los indiferentes preferidos (aunque, como veremos enseguida, hay un sentido en que todo acto correcto es también un acto debido; lo inverso, obviamente no es el caso). Uno podría tener esta sospecha a partir de las definiciones técnicas que de "acto debido" presentan los estoicos, y también a partir de las líneas finales de **27.1**, donde el acto debido intermedio "se mide con ciertos indiferentes que se eligen según la naturaleza o contra naturaleza" (véase también el reporte de Cicerón en **27.4**, donde argumenta que los actos debidos "se originan de



los puntos de partida de la naturaleza". En esta línea interpretativa cf. Gill 2006: 130-131, quien sugiere que esas cosas naturales primarias son los indiferentes preferidos). Un acto debido es (i) la "coherencia en la vida, aquello que una vez realizado, comporta una justificación razonable" y (ii) "la coherencia en el estilo de vida" (cf. **27.1** y **27.4**). Como indicamos en nota al texto griego de **27.2**, el alcance que Diógenes Laercio confiere al acto debido, haciéndolo extensivo a las plantas, es problemático, ya que un acto debido se encuentra entre aquellas actividades que se llevan a cabo de acuerdo con un impulso, pero las plantas carecen de impulso. Naturalmente, no hay problema alguno en atribuir actos debidos a los animales irracionales pues ellos también tienen impulso; en todo caso, la observación de nuestro texto **27.2** puede estar haciendo referencia al carácter más general del acto debido como una actividad apropiada de la constitución de un ser vivo (cf. LS, vol. I, 365). La "justificación razonable" (εὔλογος ἀπολογία) que, de acuerdo con la primera caracterización de καθῆκον, todo acto debido implica debe significar la explicación que razonablemente corresponde a un tipo de actividad que es capaz de llevar a cabo un animal (racional o irracional). En el caso de los humanos la cuestión es, una vez más, radicalmente distinta porque la coherencia no lo es sólo respecto de la "vida" (ζωή), sino más bien del "estilo o forma de vida" (βίος). Aunque, como sabemos, no siempre ni en todos los textos griegos hay diferencia entre ζωή y βίος para hacer referencia a la noción de "vida", en estos pasajes sí debe haberla, ya que los actos debidos en el humano son los que la razón elige llevar a cabo (cf. **27.2** y **27.4**), y lo que la razón elige llevar a cabo para integrarlo a una forma de vida racional corresponde a lo apropiado o debido a la naturaleza racional, que debe ser más que la vida entendida en términos meramente biológicos: tiene que ser un "estilo o forma de vida", *i.e.* "vida racional" (sobre este importante detalle cf. nuestro capítulo 23 y nuestro comentario a los textos allí incluidos). Nuestro texto **27.4** ayuda a entender el tema en esta dirección ya que sostiene que "el primer acto debido" es que el animal se conserve a sí mismo, lo cual conecta la teoría del acto debido con la de la autoconservación (discutida en nuestro capítulo 22) que, como ya hemos visto, en el humano comienza como un movimiento de auto-interés egoísta que con el pleno desarrollo de la racionalidad puede convertirse en auto-interés altruista, es decir, un auto-interés que no tiene mayor sentido si no es integrado al interés por los demás congéneres.

Ahora bien, entre los actos debidos o apropiados también están aquellos actos debidos que (*a*) dependen o no dependen de las circunstancias, (*b*) los que son siempre o no siempre debidos (cf. texto **27.2**), (*c*) los que coinciden con la conservación de la propia condición natural (**27.4**), y (*d*) los denominados "actos debidos intermedios" (los que en el texto **27.3** se denominan "neutros", porque no son actividades correctas ni incorrectas: hablar, preguntar, responder, caminar, etc. Ver también el texto **27.9**, donde, según Cicerón, el estoico Zenón localizaba el acto debido entre el correcto y el incorrecto). Los ejemplos de actos debidos (*a*), que son "independientes de las circunstancias", son preocuparse por la salud y por el buen estado de los órganos sensorios (**27.2**); en efecto, si un acto debido es aquel que, una vez realizado, comporta una justificación razonable parece apropiado o debido que un ser racional, independientemente de las circunstancias, se preocupe por su salud pues eso es parte de la conservación de la propia condición natural (el significado *c* de καθῆκον recién mencionado). Y aunque la salud es uno de los indiferentes, es también un indiferente preferido, es decir, uno que se elige según una razón preferencial (cf. nuestro capítulo 26, textos **26.33** y **26.37**), de modo que, independientemente de las circunstancias, un ser racional debe preocuparse por su estado de salud, pues eso contribuye a conservar su condición natural. Es probable que nuestro texto **27.12**, si puede leerse como un pasaje que recoge una tesis estoica, informe con más detalle sobre el acto debido que depende de las circunstancias (cf. LS vol. 1: 366): puede darse el hecho de que (i) lo debido se lleve a cabo indebidamente e, inversamente, de que (ii) lo indebido se lleve a cabo como se debe: los depósitos deben ser devueltos pero siguiendo un

juicio razonable, es decir, por las razones debidas (no en vista de generar un engaño para ganarse la confianza de alguien; la misma idea en un contexto estoico ciceroniano puede verse en el texto **27.4**). Por otro lado, es también posible que se lleve a cabo un acto indebido (οὐ καθῆκον) pero de un modo debido (δεόντως). Hay actos debidos (como el que establece cómo debe proceder el médico con su paciente para que éste acepte un tratamiento, o el caso del sabio que debe mentir para salvar a su patria) que dependen de las circunstancias: aunque la tesis estoica es que proceder mediante un engaño o una falsedad son actos incorrectos sin más (cf. texto **27.5**), el engaño del médico y el del sabio (que se llevan a cabo en vista de un beneficio) parece neutralizar, por así decir, la maldad intrínseca del acto (*i.e.* mentir): si el médico le dice la verdad a su paciente, éste puede morir, si el sabio hace lo mismo con sus enemigos, éstos se harán más fuertes y destruirán su patria (la idea de hacer un uso debido de un acto indebido parece inspirada en la tesis platónica de "la noble mentira", para la cual cf. Platón, *Rep*. 414B-C). Hay, por tanto, circunstancias extremas que pueden hacer que actos extremos (como mentir) se vuelvan debidos (para una discusión más pormenorizada en este sentido véase Jedan 2009: 134, y Boeri 2009a: 194-195). Un poco más difícil de explicar son los ejemplos de actos debidos que dependen de la circunstancia provistos por nuestro texto **27.2**: mutilarse a sí mismo y dilapidar la fortuna. Pero la explicación debe ser la misma: por ejemplo, si se da la circunstancia extrema de que un tirano me obligue a llevar a cabo un acto ominoso y la mutilación de mis miembros o la dilapidación de mi fortuna ayuda a no cumplir con lo que el tirano pretende que haga, actos extremos como mutilarse o dilapidar el dinero pueden volverse actos debidos en tales circunstancias. Lo que parece seguirse en estas distinciones, con frecuencia confusas, es que lo que en sentido estricto parece distinguir a un acto debido de uno correcto no es tanto el contenido mismo del acto, sino la disposición del agente que lleva a cabo la acción (para un desarrollo del problema en esta dirección cf. Ioppolo 1980: 97-101). De hecho, el término genérico es "acto debido", del cual "acto correcto", "acto debido perfecto o completo" (= "acto correcto o virtuoso"), "acto debido intermedio", "acto debido dependiente e independiente de las circunstancias", etc. son sus especies. Que un acto correcto es un tipo de acto debido lo muestra un aspecto del significado *b* de καθῆκον ("los que son siempre actos debidos: vivir según la virtud"; **27.2**. Véase también nuestro texto **27.6**), y también Cicerón, cuando argumenta que si devolver un depósito de modo justo se encuentra entre lo que se hace correctamente, devolver el depósito (sin más) se incluye entre los actos debidos. El agregado "de modo justo" convierte el acto debido en acto correcto o virtuoso (cf. texto **27.4**; este texto también introduce la idea de que en el sabio lo debido puede ser "abandonar la vida". Aunque examinaremos con más detalle el suicidio en el capítulo 30, adelantemos un problema que se sugiere aquí: el acto debido del sabio, aunque sea completamente feliz, puede ser suicidarse. Esta observación introduce un problema, pues si el sabio es realmente feliz, lo es porque puede llevar a cabo aquello que es por naturaleza y ejercitar su racionalidad que, en sede práctica, significa ejercer las virtudes. De donde parece seguirse que no hay razón de que abandone la vida).

Un acto correcto en su sentido más técnico es el ejercicio efectivo de la virtud (cf. **27.1**) y por eso es el tipo de acto que con más propiedad lleva a cabo el sabio; puede resultar desconcertante que en **27.3** "disfrutar" (χαίρειν) y "gozar" (εὐφραίνεσθαι) formen parte del elenco de "actos correctos". Pero eso puede entenderse en el sentido de un disfrute o goce acompañado de una virtud, como "caminar moderadamente". Es decir, disfrutar y gozar, como caminar, no están fuera del rango de acciones que un sabio estoico puede llevar a cabo, pero son actividades que deben llevarse a cabo siguiendo la "recta razón" (de hecho, como lo sugiere este mismo pasaje, "no gozar" –ἀφραίνειν– es un acto incorrecto que uno inmediatamente podría asociar con un estado de aflicción o dolor, ejemplos típicos de pasiones o estados emocionales estoicos. Véase nuestro capítulo 25 y los textos allí citados; cf. también aquí **27.8**, donde temer y entristecerse, estados pasionales, son actos incorrectos). Eso no impide que el sabio lleve a cabo actos debidos (como caminar u honrar a sus padres o a la patria) pero, en la medida en que hace todo lo que hace según la recta razón, sus actos debidos serán probablemente "actos debidos perfectos", es decir, "actos correctos". Los actos incorrectos se oponen frontalmente a los correctos o debidos perfectos, pero incluso una disposición anímica incorrecta (como estar afligido o temeroso), constituye un acto incorrecto. Como vimos en el capítulo 25 al tratar las emociones o pasiones (πάθη), cualquier estado emocional revela un error cognitivo básico por parte del agente que no le permite evaluar correctamente las cosas y, aunque el mero estar afligido o temeroso no es todavía una acción, cualquier acción que se siga de esos estados afectivos, basados en creencias falsas, será necesariamente incorrecta y contraria a la virtud o a la recta razón (de ahí la relevancia de la afirmación de Crisipo –en nuestro texto **27.7** –según la cual, para que el apenado deje de estarlo, debe eliminarse su opinión).

La tesis de que todos los actos incorrectos son *iguales* constituye otra de las paradojas estoicas más fuertemente contra-intuitivas (textos **27.5** y **27.10**), pero en el contexto del intelectualismo estoico se explica fácilmente: la totalidad de los actos incorrectos tiene el mismo origen, a saber, un juicio erróneo o malo. Y como los estoicos no distinguen estados cognitivos intermedios –ni disposiciones intermedias entre virtud y vicio que correspondan a tales estados cognitivos–, todos los actos incorrectos son iguales (y todos los actos correctos son iguales). Esto, sin embargo, no significa que todos los actos incorrectos sean idénticos: tanto quien ha cometido un error más grande como quien ha cometido un error más pequeño, ambos han actuado incorrectamente (cf. DL 7.120), pero la incorrección no es la misma. Los actos incorrectos se diferencian desde un punto de vista cualitativo dependiendo de la causa externa que da lugar al juicio del agente y que tiene mayor o menor relevancia en la medida en que hay diferencia entre las "cosas intermedias", las que, probablemente, remiten en este contexto a los indiferentes. Tales indiferentes tienen menor o mayor valor según sean contra naturaleza o según naturaleza (sobre este punto en particular cf. Rist 1969: cap. 5 y Annas 1993: 407-408). Si uno sigue la explicación de Cicerón en el texto **27.10**, puede imaginar un ejemplo trivial para aclarar la aparente paradoja contra-intuitiva de que *todos los actos incorrectos son iguales*: robar 10 y robar 100.000 puede ser mayor o menor que otra cosa (robar 10 es menor que robar 100.000, y robar 100.000 mayor que robar 10), pero *el acto incorrecto mismo* (*i.e.* robar) es uno y el mismo. Es decir, es tan ilícito robar 10 como robar 100.000, porque lo ilícito es robar sin más.

Finalmente, el texto **27.7** introduce, entre otros, el importante tema de la "tensión del alma" (*animi contentio*), que es como la custodia, dice Cicerón, del acto debido. Aunque desde el punto de vista ontológico los actos o actividades son incorpóreos (pues son predicados como "actuar con justicia", "honrar a los padres", etc.), los estoicos piensan que el alma (que es un cuerpo neumático; cf. capítulo 13) debe encontrarse en un determinado grado de tensión (en el caso de los actos debidos o de los actos correctos, en una buena o correcta tensión: εὐτονία; cf. *SVF* 3.270, donde la εὐψυχία no es más que la correcta tensión del alma que permite que ésta cumpla con sus propias acciones. Véase también capítulo 26, texto **26.19**, donde la virtud de la valentía presupone invariabilidad y una correcta tensión). La tensión (o correcta tensión) del alma debe ser la custodia de los actos debidos porque (i) si hay ciertos actos debidos (los completos o perfectos) que se identifican con los actos correctos o virtuosos, y si (ii) los actos virtuosos deben tener una estabilidad o fijeza (cf. capítulo 26, texto **26.29**), parece que la correcta tensión del alma garantiza tal estado permanente que impide que el agente esté cambiando de idea todo el tiempo o que exhiba un carácter débil, el cual le impediría prestar un asentimiento seguro a las presentaciones cognitivas (prácticas), cuyo contenido es correcto (como por ejemplo, "los padres deben ser honrados" o "hay que actuar con justicia"). De acuerdo con el argumento desarrollado por Cicerón en **27.7**, si hay pertur-

bación o inquietud anímica, el agente es incapaz de realizar su función (que es su acto debido). Pero la función del alma es hacer un uso correcto de la razón, acción que solamente puede llevarse a cabo si hay una correcta tensión anímica. A propósito de esto se introduce una interesante discusión en torno del origen cognitivo de los estados pasionales o emocionales: según Cleantes, el único acto debido de quien consuela a una persona que ha perdido un ser amado es enseñar lo que, en sentido absoluto, no es un mal (el significado de esta intrigante frase tal vez sea que la muerte no es un mal, sino un indiferente y parte del curso natural de las cosas). Crisipo, reporta Cicerón, cree que lo más importante cuando uno consuela es *eliminar* la opinión del que está apenado, y que ése es el acto debido de quien consuela. En efecto, si uno elimina la opinión del que está sumido en ese estado emocional, también eliminará la emoción (este enfoque coincide con la tesis básica de las pasiones estoicas; cf. capítulo 25).

# Textos Anotados
# Actos debidos, correctos e incorrectos

### 27.1 Estobeo, *Ecl.* 2.85, 13-86, 16 (*SVF* 3.494; LS 59B)

Ὁρίζεται δὲ τὸ καθῆκον· τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει· παρὰ τὸ καθῆκον δὲ τὸ ἐναντίως. Τοῦτο διατείνει καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων, ἐνεργεῖ γάρ τι κἀκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει· ἐπὶ <δὲ> τῶν λογικῶν ζῴων οὕτως ἀποδίδοται· τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ. Τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι. Κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα, οἷον τὸ φρονεῖν, τὸ δικαιοπραγεῖν. Οὐκ εἶναι δὲ κατορθώματα τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα, ἃ δὴ οὐδὲ τέλεια καθήκοντα προσαγορεύουσιν, ἀλλὰ μέσα, οἷον τὸ γαμεῖν, τὸ πρεσβεύειν, τὸ διαλέγεσθαι, τὰ τούτοις ὅμοια.

Τῶν δὲ κατορθωμάτων τὰ μὲν εἶναι ὧν χρή, τὰ δ' οὔ. Ὧν χρὴ μὲν εἶναι κατηγορούμενα ὠφελήματα, οἷον τὸ φρονεῖν, τὸ σωφρονεῖν· οὐκ εἶναι δὲ ὧν χρὴ τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα. Ὁμοίως δὲ καὶ τῶν παρὰ τὸ καθῆκον τὴν αὐτὴν γίνεσθαι τεχνολογίαν.

Πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ καθῆκον ἐν λογικῷ <ζῴῳ> γινόμενον ἁμάρτημα εἶναι· τὸ δὲ καθῆκον τελειωθὲν κατόρθωμα γίνεσθαι. Παραμετρεῖσθαι δὲ τὸ μέσον καθῆκον ἀδιαφόροις τισί, ἐκλεγομένοις δὲ παρὰ φύσιν καὶ κατὰ φύσιν, τοιαύτην δ' εὐθηνίαν προςφερομένοις, ὥστ' εἰ μὴ λαμβάνοιμεν αὐτὰ ἢ διωθοίμεθα ἀπεριστάτως, μὴ ἂν εὐδαιμονεῖν.

**1** δὴ FP: δὲ corr. Heeren **2** παραχθὲν FP : πραχθὲν corr. Menagius ad Diogenes Laertius 7.107 **5** δὲ add. Lynden **8** λέγεται P **8-9** τὸ ... ἐνέργημα FP: corr. Davis **15** κατηγορούμενα ὠφελήματα scri. Wachsmuth pro κατηγόρημα ὠφέλημα **19** ζῴῳ add. Wachsmuth **24** ὥστ' μὴ FP : corr. Lynden

**22-24** ἐκλεγομένοις δὲ παρὰ φύσιν καὶ κατὰ φύσιν, ... προσφερομένοις Cf. Estobeo, *Ecl.* 2.110, 13-15: "Pero la vida y la muerte se miden mediante los actos debidos y los actos contrarios a lo debido" (véase también el testimonio paralelo de Plutarco, *SR* 1042c-d; 1063d: "No hay que medir la vida con los bienes y los males, sino con lo acorde a la naturaleza y lo contrario a la naturaleza).

### 27.2 DL 7.107-110 (*SVF* 3.493; 495; LS 59C; 59E)

Ἔτι δὲ καθῆκόν φασιν εἶναι ὃ πραχθὲν εὔλογόν [τε] ἴσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει· ὁρᾶσθαι γὰρ κἀπὶ τούτων καθήκοντα. Κατωνομάσθαι δ' οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκον, ἀπὸ τοῦ κατά τινας ἥκειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης. ἐνέργημα δ' αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον. τῶν γὰρ καθ' ὁρμὴν ἐνεργουμένων τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι, τὰ δὲ παρὰ τὸ καθῆκον<, τὰ δ' οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον>.

Καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν, ὡς ἔχει γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις· παρὰ τὸ καθῆκον δέ, ὅσα μὴ αἱρεῖ λόγος, ὡς ἔχει τὰ τοιαῦτα, γονέων ἀμελεῖν, ἀδελφῶν ἀφροντιστεῖν, φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι, πατρίδα ὑπερορᾶν καὶ τὰ παραπλήσια· οὔτε δὲ καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον ὅσα οὔθ' αἱρεῖ λόγος πράττειν οὔτ' ἀπαγορεύει, οἷον κάρφος ἀνελέσθαι, γραφεῖον κρατεῖν <ἢ> στλεγγίδα καὶ τὰ ὅμοια τούτοις.

Καὶ τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά. καὶ ἄνευ περιστάσεως τάδε, ὑγιείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια· κατὰ περίστασιν δὲ τὸ πηροῦν ἑαυτὸν καὶ τὴν κτῆσιν διαρριπτεῖν. ἀνὰ λόγον δὲ καὶ τῶν παρὰ τὸ καθῆκον. ἔτι τῶν καθηκόντων τὰ μὲν ἀεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ ἀεί. καὶ ἀεὶ μὲν καθήκει τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, οὐκ ἀεὶ δὲ τὸ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν παρὰ τὸ καθῆκον. ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς μέσοις τι καθῆκον, ὡς τὸ πείθεσθαι τοὺς παῖδας τοῖς παιδαγωγοῖς.

**1** προαχθὲν BPFD : πραχθὲν Menagius / τε del. von Arnim **8** τὰ δ' ... τὸ καθῆκον suppl. Menagius **11** γοναίων B **12** συγγενῶν FD **14** ἀπαγορεύειν $BP^1F$ **15** ἢ add. Cobbet **17** ἐθήκοντα $P^1Q$ / ἄνευ περιστάσεως om F

**2-3** ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει En el texto anterior (**27.1**) Estobeo hace extensiva sólo a los animales la noción de acto debido, no a las plantas. El problema que tiene el alcance que Diógenes le da al acto debido es que el mismo se encuentra entre las actividades según impulso (DL 7.108) y las plantas no tienen impulso (Cf. Cicerón, *De fin.* 3.20-22, reproducido en parte aquí en nuestro texto **27.4**).

## 27.3 Estobeo, *Ecl.* 2.96, 18-97, 14 (*SVF* 3.501; LS 59M)

Ἔτι δὲ τῶν ἐνεργημάτων φασὶ τὰ μὲν εἶναι κατορθώματα, τὰ δὲ ἁμαρτήματα, τὰ δ' οὐδέτερα. Κατορθώματα μὲν τὰ τοιαῦτα· φρονεῖν, σωφρονεῖν, δικαιοπαγεῖν, χαίρειν, εὐεργετεῖν, εὐφραίνεσθαι, φρονίμως περιπατεῖν, πάνθ' ὅσα κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται· ἁμαρτήματα δ' εἶναι, τό τε ἀφραίνειν καὶ τὸ ἀκολασταίνειν καὶ τὸ ἀδικεῖν καὶ τὸ λυπεῖσθαι καὶ τὸ φοβεῖσθαι καὶ τὸ κλέπτειν καὶ καθόλου ὅσα παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται· οὔτε δὲ κατορθώματα οὔτε ἁμαρτήματα τὰ τοιαῦτα· λέγειν, ἐρωτᾶν, ἀποκρίνεσθαι, περιπατεῖν, ἀποδημεῖν καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια. Πάντα δὲ τὰ κατορθώματα δικαιοπραγήματα εἶναι καὶ εὐνοήματα καὶ εὐτακτήματα καὶ εὐεπιτηδεύματα καὶ εὐτυχήματα καὶ εὐδαιμονήματα καὶ εὐκαιρήματα καὶ εὐσχημονήματα· οὐκ ἔτι μέντοι γε φρονιμεύματα, ἀλλὰ μόνα τὰ ἀπὸ φρονήσεως καὶ ὁμοίως ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, εἰ καὶ μὴ ὠνόμασται, οἷον σωφρονήματα μὲν τὰ ἀπὸ σωφροσύνης, δικαιώματα δὲ τὰ ἀπὸ δικαιοσύνης. Τὰ δὲ ἁμαρτήματα ἐκ τῶν ἀντικειμένων ἀδικοπραγήματα καὶ ἀνομήματα καὶ ἀτακτήματα.

**4** post χαίρειν add. Meineke θαρρεῖν **13** ἐπιτεδεύματα P: corr. Heeren **15** φρονιμήματα Heeren 19-20 ἀνοήματα. P



## 27.4 Cicerón, *De fin.* 3.20; 22; 58-61 (*SVF* 3.18, 188, 497-498, 763. LS 59F)

[20] [...] primum est officium–id enim appello καθῆκον–, ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria. qua inventa selectione et item reiectione sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaque naturae, in qua primum inesse incipit et intellegi, quid sit, quod vere bonum possit dici. [...] [22] cum vero illa, quae officia esse dixi, proficiscantur ab initiis naturae, necesse est ea ad haec referri, ut recte dici possit omnia officia eo referri, ut adipiscamur principia naturae, nec tamen ut hoc sit bonorum ultimum, propterea quod non inest in primis naturae conciliationibus honesta actio; consequens enim est et post oritur, ut dixi. est tamen ea secundum naturam multoque nos ad se expetendam magis hortatur quam superiora omnia. [...] [58] Sed cum, quod honestum sit, id solum bonum esse dicamus, consentaneum tamen est fungi officio, cum id officium nec in bonis ponamus nec in malis. est enim aliquid in his rebus probabile, et quidem ita, ut eius ratio reddi possit, ergo ut etiam probabiliter acti ratio reddi possit. Est autem officium, quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit. Ex quo intellegitur officium medium quiddam esse, quod neque in bonis ponatur neque in contrariis. quoniamque in iis rebus, quae neque in virtutibus sunt neque in vitiis, est tamen quiddam, quod usui possit esse, tollendum id non est. est autem eius generis actio quoque quaedam, et quidem talis, ut ratio postulet agere aliquid et facere eorum. Quod autem ratione actum est, id officium appellamus. Est igitur officium eius generis, quod nec in bonis ponatur nec in contrariis. [59] Atque perspicuum etiam illud est, in istis rebus mediis aliquid agere sapientem. Iudicat igitur, cum agit, officium illud esse. Quod quoniam numquam fallitur in iudicando, erit in mediis rebus officium. Quod efficitur hac etiam conclusione rationis: Quoniam enim videmus esse quiddam, quod recte factum appellemus, id autem est perfectum officium, erit [autem] etiam inchoatum, ut, si iuste depositum reddere in recte factis sit, in officiis ponatur depositum reddere; illo enim addito 'iuste' fit recte factum, per se autem hoc ipsum reddere in officio ponitur. quoniamque non dubium est quin in iis, quae media dicimus, sit aliud sumendum, aliud reiciendum, quicquid ita fit aut dicitur, omne officio continetur. ex quo intellegitur, quoniam se ipsi omnes natura diligant, tam insipientem quam sapientem sumpturum, quae secundum naturam sint, reiecturumque contraria. ita est quoddam commune officium sapientis et insipientis, ex quo efficitur versari in iis, quae media dicamus. [60] Sed cum ab his omnia proficiscantur officia, non sine causa dicitur ad ea referri omnes nostras cogitationes, in his et excessum e vita et in vita mansionem. In quo enim plura sunt quae secundum naturam sunt, huius officium est in vita manere; in quo autem aut sunt plura contraria aut fore videntur, huius officium est de vita excedere. Ex quo apparet et sapientis esse aliquando officium excedere e vita, cum beatus sit, et stulti manere in vita, cum sit miser. [61] Nam bonum illud et malum, quod saepe iam dictum est, postea consequitur, prima autem illa naturae sive secunda sive contraria sub iudicium sapientis et dilectum cadunt, estque illa subiecta quasi materia sapientiae. Itaque et manendi in vita et migrandi ratio omnis iis rebus, quas supra dixi, metienda. Nam neque virtute retinetur <ille> in vita, nec iis, qui sine virtute sunt, mors est oppetenda. Et saepe officium est sapientis desciscere a vita, cum sit beatissimus, si id oportune facere possit, quod est convenienter naturae. Sic enim censent, oportunitatis esse beate vivere. itaque a sapientia praecipitur se ipsam, si usus sit, sapiens ut relinquat. quam ob rem cum vitiorum ista vis non sit, ut causam afferant mortis voluntariae, perspicuum est etiam stultorum, qui idem miseri sint, officium esse manere in vita, si sint in maiore parte rerum earum, quas secundum naturam esse dicimus. et quoniam excedens e vita et manens aeque miser est nec diuturnitas magis ei vitam fugiendam facit, non sine causa dicitur iis, qui pluribus naturalibus frui possint, esse in vita manendum.

**17** quiddam Madvig: quoddam codd. **26** fit recte Lambin: facit codd.**40** ille Schiche

**9** consequens enim est et post oritur, ut dixi Cf. Cicerón *De fin.* 3.21.

**35-36** et sapientis esse aliquando officium ... cum beatus sit, et stulti manere in vita, cum sit miser Véase Estobeo, *Ecl.* 2.110, 9-15, donde aparece la misma tesis (la idea de "acto debido" se expresa mediante el adverbio καθηκόντως).

### 27.5 Estobeo, *Ecl.* 2.106, 21-107, 13 (cf. *SVF* 3.528)

Ἰσά τε πάντα λέγουσιν εἶναι τὰ ἁμαρτήματα, οὐκέτι δ' ὅμοια. Καθάπερ γὰρ ἀπὸ μιᾶς τινος πηγῆς τῆς κακίας φέρεσθαι πέφυκε, τῆς κρίσεως οὔσης ἐν πᾶσι τοῖς ἁμαρτήμασι τῆς αὐτῆς· παρὰ δὲ τὴν ἔξωθεν αἰτίαν, τῶν ἐφ' οἷς αἱ κρίσεις ἀποτελοῦνται μέσων διαλλαττόντων, διάφορα κατὰ ποιότητα γίνεσθαι τὰ ἁμαρτήματα. Λάβοις δ' ἂν εἰκόνα σαφῆ τοῦ δηλουμένου τῷδ' ἐπιστήσας· πᾶν γὰρ τὸ ψεῦδος ἐπ' ἴσης ψεῦδος συμβέβηκεν, οὐ γὰρ εἶναι ἕτερον ἑτέρου μᾶλλον διεψευσμένον· τὸ [τε] γὰρ νύκτ' <ἀεὶ> εἶναι ψεῦδός ἐστι, καθάπερ τὸ ἱπποκένταυρον ζῆν· καὶ οὐ μᾶλλον εἰπεῖν ἔστι ψεῦδος εἶναι θάτερον θατέρου· ἀλλ' οὐχὶ τὸ ψευδὲς ἐπίσης ψευδές ἐστιν, οὐχὶ δὲ καὶ οἱ διεψευσμένοι ἐπίσης εἰσὶ διεψευσμένοι. Καὶ ἁμαρτάνειν δὲ μᾶλλον καὶ ἧττον οὐκ ἔστι, πᾶσαν γὰρ ἁμαρτίαν κατὰ διάψευσιν πράττεσθαι. Ἔτι οὐχὶ κατόρθωμα μὲν μεῖζον καὶ ἔλαττον οὐ γίγνεσθαι, ἁμάρτημα δὲ μεῖζον καὶ ἔλαττον γίγνεσθαι· πάντα γάρ ἐστι τέλεια, διόπερ οὔτ' ἐλλείπειν οὔθ' ὑπερέχειν δύναιτ' ἂν ἀλλήλων. Ἶσα τοίνυν ἐστὶ πάντα τὰ ἁμαρτήματα.

**2** οὐκ ἔστι FP : οὐκ ἔτι Heeren **7** ἐκεῖνα P **8** ἐπ' ἴσης ψεῦδος om. P **9** τε del. Meineke **10** ἀεὶ add. Wachsmuth **12** ψευδὲς ... ψευδές scri. Wachsmuth pro ψεῦδος et ψεῦδος **13-14** καὶ ἁμαρτάνειν corr. Meineke pro διαμαρτάνειν **19** Ἶσα τε νῦν FP : corr. Meineke

**1** Ἰσά τε πάντα λέγουσιν εἶναι τὰ ἁμαρτήματα Cf. también Cicerón, *De fin.* 3.48, texto **27.10**, DL 7.120 (*SVF* 3.527) y Sexto Empírico *AM* 7.422-423.

**8-9** πᾶν γὰρ τὸ ψεῦδος ἐπ' ἴσης ... μᾶλλον διεψευσμένον Cf. DL 7.120; Cicerón, *De fin.* 3.48 y texto **27.10**.

**14-15** πᾶσαν γὰρ ἁμαρτίαν ... πράττεσθαι Es decir, todo acto incorrecto (vicioso) como todo acto correcto (virtuoso) se origina en un cierto tipo de juicio, y el tipo de juicio que está a la base de un acto incorrecto es, claramente, un juicio (práctico) falso.

### 27.6 Estobeo, *Ecl.* 2.93, 14-18 (*SVF* 3.500; LS 59K)

Κατόρθωμα δ' εἶναι λέγουσι καθῆκον πάντας ἐπέχον τοὺς ἀριθμούς, ἢ καθάπερ προείπομεν, τέλειον καθῆκον· ἁμάρτημά τε τὸ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πραττόμενον, ἢ ἐν ᾧ παραλέλειπταί τι καθῆκον ὑπὸ λογικοῦ ζῴου.

**2** ἀπέχον FP: ἐπέχον corr. Canter **3** ἁμαρτήματα FP : ἁμάρτημά τε Heeren

**2** ἢ καθάπερ προείπομεν Cf. texto **27.1**.

### 27.7 Cicerón *TD* 2. 55. 3.15; 68; 73; 75-76. 5.82

[55] Et, si verum quaerimus, in omnibus officiis persequendis animi est adhibenda contentio; ea est sola offici tamquam custodia. Sed hoc idem in dolore maxime est providendum, ne quid abiecte, ne quid timide, ne quid ignave, ne quid serviliter



muliebriterve faciamus, in primisque refutetur ac reiiciatur Philocteteus ille clamor. [...] [15] Praeterea necesse est, qui fortis sit, eundem esse magni animi; qui autem magni animi sit, invictum; qui invictus sit, cum res humanas despicere atque infra se positas arbitrari. Despicere autem nemo potest eas res, propter quas aegritudine numquam adfici potest; ex quo efficitur fortem virum aegritudine, numquam adfici. Omnes autem sapientes fortes: non cadit igitur in sapientem aegritudo. Et quem ad modum oculus conturbatus non est probe adfectus ad suum munus fungendum, et reliquae partes totumve corpus statu cum est motum, deest officio suo et muneri, sic conturbatus animus non est aptus ad exequendum munus suum. Munus autem animi est ratione bene uti; et sapientis animus ita semper adfectus est, ut ratione optime utatur; numquam igitur est perturbatus. At aegritudo perturbatio est animi: semper igitur ea sapiens vacabit. [...][68] Philosophi summi nequedum tamen sapientiam consecuti nonne intellegunt in summo se malo esse? Sunt enim insipientes, neque insipientia ullum maius malum est; neque tamen lugent. Quid ita? Quia huic generi malorum non adfingitur illa opinio, rectum esse et aequum et ad officium pertinere aegre ferre, quod sapiens non sis, quod idem adfingimus huic aegritudini, in qua luctus inest, quae omnium maxima est. [...] [73] Praeclarum illud est et, si quaeris, rectum quoque et verum, ut eos, qui nobis carissimi esse debeant, aeque ac nosmet ipsos amemus; ut vero plus, fieri nullo pacto potest. Ne optandum quidem est in amicitia, ut me ille plus quam se, ego illum plus quam me; perturbatio vitae, si ita sit, atque officiorum omnium consequatur. [...] [75] Haec igitur officia sunt consolantium, tollere aegritudinem funditus aut sedare aut detrahere quam plurumum aut sopprimere nec pati manare longius aut ad alia traducere. [76] Sunt qui unum officium consolantis putent malum illud omnino non esse, ut Cleanthi placet; [...] Chrysippus aut caput esse censet in consolando detrahere illam opinionem maerenti, se officio fungi putet iusto atque debito. [...][82] Stoicorum quidem facilis conclusio est; qui cum finem bonorum esse senserint congruere naturae cumque ea convenienter vivere, cum id sit in sapientis situm non officio solum, verum etiam potestate, sequatur necesse est, ut, cuius in potestate summum bonum, in eiusdem vita beata sit. Ita fit semper vita beata sapientis.

**1** persequentis X **2** maximi G$^1$ **3** ve]ne G **7** eas res nemo potest H **9** turbatus H **11** ad ex sequendum G **13** Ad G1 **15** neque nondum X : corr. V$^3$ **17** non affingitur V$^1$ : nodfingitur K1 **22** ullum V **26** consulantis GK$^1$V$^1$ **27** maerentis se X **28** esse om. H / congrue G$^1$ **30** etiam om. H

**4** reiiciatur Philocteteus ille clamor Cf. Cicerón, *TD* 2.33.

### 27.8 Cicerón, *De fin.* 3.32 (*SVF* 3.504; LS 59L)

[32] Sed in ceteris artibus cum dicitur artificiose, posterum quodam modo et consequens putandum est, quod illi ἐπιγεννηματικόν appellant; cum autem in quo sapienter dicimus, id a primo rectissime dicitur. quicquid enim a sapientia proficiscitur, id continuo debet expletum esse omnibus suis partibus; in eo enim positum est id, quod dicimus esse expetendum. nam ut peccatum est patriam prodere, parentes violare, fana depeculari, quae sunt in effectu, sic timere, sic maerere, sic in libidine esse peccatum est etiam sine effectu. verum ut haec non in posteris et in consequentibus, sed in primis continuo peccata sunt, sic ea, quae proficiscuntur a virtute, susceptione prima, non perfectione recta sunt iudicanda.

**2** cum autem Ernesti edditio: quod autem codd.

**2** quod illi ἐπιγεννηματικόν appellant Seguramente, se refiere a los estoicos, quienes argumentan en contra de los epicúreos que si hay placer, no es más que un añadido (ἐπιγέννημα; cf. capítulo 22, texto **22.1**).

### 27.9 Cicerón, *Acad.* 1.37

[37] Atque ut haec non tam rebus quam vocabulis mutaverat, sic inter recte factum atque

peccatum officium et contra officium media locabat quaedam: recte facta sola in bonis actionibus ponens, prave, id est peccata, in malis; officia autem servata praetermissaque media putabat, ut dixi.

3 conservata *Pl.* et serv- ΓΔ serv- *Lb.*

**27.10 Cicerón, *PS* 3.20-22**

[20] Parva, inquit, est res. At magna culpa; nec enim peccata rerum eventis, sed vitiis hominum metienda sunt. In quo peccatur, id potest aliud alio maius esse aut minus, ipsum quidem illud peccare, quoquo verteris, unum est. Auri navem evertat gubernator an paleae, in re aliquantum, in gubernatoris inscitia nihil interest. [...] Peccare certe licet nemini. Quod autem non licet, id hoc uno tenetur, si arguitur non licere. Id si nec maius nec minus umquam fieri potest, quoniam in eo est peccatum, si non licuit, quod semper unum et idem est, quae ex eo peccata nascantur, aequalia sint oportet. [21] Quodsi virtutes sunt pares inter se, paria esse etiam vitia necesse est. Atqui pares esse virtutes, nec bono viro meliorem nec temperante temperantiorem nec forti fortiorem nec sapiente sapientiorem posse fieri facillume potest perspici. An virum bonum dices, qui depositum nullo teste, cum lucrari inpune posset auri pondo decem, reddiderit, si idem in decem milibus pondo auri non idem fecerit? aut temperantem, qui se in aliqua libidine continuerit, in aliqua effuderit? [22] Una virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia; nihil huc addi potest, quo magis virtus sit, nihil demi, ut virtutis nomen relinquatur. Etenim si bene facta recte facta sunt et nihil recto rectius, certe ne bono quidem melius quicquam inveniri potest. Sequitur igitur, ut etiam vitia sint paria, siquidem pravitates animi recte vitia dicuntur. Atqui, quoniam pares virtutes sunt, recte facta, quando a virtutibus proficiscuntur, paria esse debent, itemque peccata, quoniam ex vitiis manant, sint aequalia necesse est.

**3** unuest B : unum est *Avtbm* **4** et peccare Anzius **8** necessest Plasberg : necesse est *Avtbm* **10** perspici potest B **11** decem utrobique ex decim A **11-12** pondo auri del. Manutius : auri del. Orellius **17** quando add. manu rec. : quoniam cum Bentleio *tb*

Cicerón titula esta paradoja *Aequalia ese peccata et recte facta* (cf. *supra* texto **27.5**: Ἶσά τε πάντα λέγουσιν εἶναι τὰ ἁμαρτήματα).

**3-4** Auri navem evertat gubernator ... gubernatoris inscitia nihil interest Es decir, tal como el timonel es torpe por el hecho de perder su carga (sin que importe el tipo de carga de que se trate), así también todo acto incorrecto es igualmente malo.

**27.11 Sexto Empírico, *AM* 11.200-201 (*SVF* 3.516; LS 59G)**

Ἀλλὰ πρὸς τοῦθ' ὑπαντῶντές φασι πάντα μὲν κοινὰ εἶναι καὶ πάντων τὰ ἔργα, διορίζεσθαι δὲ τῷ ἀπὸ τεχνικῆς διαθέσεως ἢ ἀπὸ ἀτέχνου γίνεσθαι. οὐ γὰρ τὸ ἐπιμελεῖσθαι γονέων καὶ ἄλλως τιμᾶν γονεῖς τοῦ σπουδαίου ἐστὶν ἔργον, ἀλλὰ σπουδαίου τὸ ἀπὸ φρονήσεως τοῦτο ποιεῖν· καὶ ὡς τὸ μὲν ὑγιάζειν κοινόν ἐστι τοῦ τε ἰατροῦ καὶ τοῦ ἰδιώτου, τὸ δὲ ἰατρικῶς ὑγιάζειν τοῦ τεχνίτου ἴδιον, ὧδε καὶ τὸ μὲν τιμᾶν τοὺς γονεῖς κοινὸν τοῦ τε σπουδαίου καὶ μὴ σπουδαίου, τὸ δὲ ἀπὸ φρονήσεως τιμᾶν τοὺς γονεῖς ἴδιον τοῦ σοφοῦ, ὥστε καὶ τέχνην αὐτὸν ἔχειν περὶ τὸν βίον, ἧς ἴδιόν ἐστιν ἔργον τὸ ἕκαστον τῶν πραττομένων ἀπὸ ἀρίστης διαθέσεως πράττειν.

**3** διαιρέσεως καὶ ante διαθέσεως del. Bekker **7** τοῦ ante ἰδιώτου om ς



**1** Ἀλλὰ πρὸς τοῦθ' ὑπαντῶντές φασι Es decir, la objeción escéptica de que no hay ninguna acción que sea propia del sabio (toda vez que alguien que no es sabio también puede honrar a sus padres o devolver un depósito).

**27.12 Filón, *De Cherubim* 14-15 (*SVF* 3.513; LS 59H)**

τὸ δέον πολλάκις δεόντως οὐκ ἐνεργεῖται καὶ τὸ μὴ καθῆκον ἔστιν ὅτε δρᾶται καθηκόντως· οἷον ἡ μὲν τῆς παρακαταθήκης ἀπόδοσις ὅταν μὴ ἀπὸ γνώμης ὑγιοῦς γίγνηται ἀλλ' ἢ ἐπὶ βλάβῃ τοῦ λαμβάνοντος ἢ ἐπ' ἐνέδρᾳ τῆς περὶ μείζονα πίστιν ἀρνήσεως, καθῆκον ἔργον οὐ δεόντως ἐπιτελεῖται· τὸ δὲ τῷ κάμνοντι μὴ ἀληθεῦσαι τὸν ἰατρὸν κενοῦν ἢ τέμνειν ἢ καίειν διεγνωκότα ἐπ' ὠφελείᾳ τοῦ νοσοῦντος, ἵνα μὴ προλαβὼν τὰ δεινὰ φύγῃ τὴν θεραπείαν ἢ ἐξασθενήσας ἀπείπῃ πρὸς αὐτήν, ἢ πρὸς τοὺς πολεμίους τὸν σοφὸν ψεύσασθαι ἐπὶ τῇ τῆς πατρίδος σωτηρίᾳ, δείσαντα μὴ ἐκ τοῦ ἀληθεῦσαι ῥωσθῇ τὰ τῶν ἀντιπάλων, οὐ καθῆκον ἔργον δεόντως ἐνεργεῖται.

# Capítulo 28
# Fatalismo y motivación práctica

**28.1 Eusebio, *PE* 6.6.9-10**

En efecto, si pensáramos que tal cosa particular se dará por destino – sea que nos esforzáramos y nos interesáramos por ello o no – ¿cómo alguien no querría elegir lo más fácil, dejándose ir y descuidándose, en la creencia de que lo que habrá de hacerse se dará por destino y necesidad? Por ello, es posible escuchar a la gente diciendo "esto habrá de hacerse si me está destinado y ¿qué necesidad tengo yo de preocuparme?"

**28.2 Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 179, 12-23**

Sin embargo, si hiciéramos todas las cosas que hacemos por ciertas causas antepuestas sin tener ningún poder para realizar esto o no, sino haciendo de una manera determinada cada una de las cosas que hacemos, de manera semejante al fuego que calienta y a la piedra que es llevada hacia bajo y al cilindro que rueda cuesta abajo, ¿qué ventaja obtendríamos, en cuanto al actuar, de haber deliberado acerca de lo que habría de hacerse?, pues sería necesario que hiciéramos, incluso después de haber deliberado, aquello que hubiéramos hecho sin haber deliberado, de manera que, por haber deliberado, no obtendríamos ninguna ventaja del solo hecho de haber deliberado. Además, siendo capaces de hacer esto incluso en el caso de las cosas que no dependen de nosotros, lo rechazaríamos por ser inútil [hacerlo]. Por tanto, sería inútil haber deliberado incluso en aquellos casos en que utilizamos el deliberar como algo que nos proporciona cierta utilidad.

**28.3 Cicerón, *Fat.* 28-29 (*LS* 55S, 70G)**

En efecto, hay cierto argumento al que los filósofos llaman ἀργὸς λόγος, si nos sometiéramos al cual, nada en absoluto haríamos en la vida, pues [nos] interrogan del siguiente modo: 'Si para ti el destino es recuperarte de esta enfermedad, entonces te recuperarás, llames o no llames a un médico; igualmente, si para ti el destino es que no te recuperes de esta enfermedad, entonces no te recuperarás, llames o no llames al médico. Pero lo uno o lo otro está destinado; por consiguiente, no tiene caso llamar al médico.' Este tipo de cuestionamiento se llama correctamente perezoso y ocioso, pues, por el mismo argumento, toda actividad se retirará de la vida. En efecto, se puede cambiar el argumento de tal modo que no introduzcas el término 'destino' pero se siga sosteniendo la misma posición: 'Si esto ha sido verdad por toda la eternidad, 'Te recuperarás de esta enfermedad', entonces te recuperarás, llames o no llames al médico; y de igual modo, si esto ha sido falso por toda la eternidad, 'Te recuperarás de esta enfermedad', entonces no te recuperarás, llames o no llames al médico'; y lo demás se sigue.

**28.4 Orígenes, *c. Cel.* 2.20, 62-71 (*SVF* 2.957; *FDS* 1005)**

Sin embargo, el llamado 'argumento perezoso', siendo un sofisma, es tal que, supuestamente, cuando se le enuncia a alguien enfermo y en cuanto sofisma, lo disuade de usar al médico para recuperar la salud. En todo caso, el argumento es como sigue: 'Si salir de la enfermedad te está destinado, entonces saldrás [de ella] si traes al médico o no; pero si no salir de la enfermedad te está destinado, entonces no saldrás [de ella] si traes al médico o no. Sin embargo, o bien te está destinado salir de la enfermedad o bien te está destinado no salir [de ella]; por consiguiente, traes al médico en vano'.



**28.5 Cicerón, *Fat.* 30 (*SVF* 2.956; LS 55S)**

Este razonamiento es refutado por Crisipo. 'En efecto', dice, 'en las cosas, algunas son simples y algunas concatenadas; es simple: 'Sócrates morirá ese día'; para él, sea que haga o no haga algo, está determinado el día de morir. Pero si el destino es así: 'De Layo nacerá Edipo', no podrá decirse: 'sea que Layo haya estado o que no haya estado con una mujer', pues es un asunto concatenado, esto es, codestinado'. En efecto, así lo llama porque tal es el destino: no sólo que Layo tendrá relaciones sexuales con su mujer, sino que de ella procreará a Edipo. Por ejemplo, si se dijera: 'Luchará Milón en las Olimpiadas', pero alguien replicara: 'en consecuencia, sea que tenga un adversario o no lo tenga, luchará', se equivocaría, pues 'luchará' es concatenado, porque sin adversario no hay lucha alguna. Así pues, todos los razonamientos capciosos de ese género se refutan de este mismo modo. 'Sea que tú consultes al médico sea que no lo consultes, te curarás', es capcioso: pues tan destinado es llamar al médico, como curarse. Estas cosas, como dije, aquél [*sc.* Crisipo] las llama codestinadas'.

**28.6 Eusebio, *PE* 6.8.25-29 (*SVF* 2.998)**

En el libro primero del tratado *Sobre el Destino*, [Crisipo] ha empleado algunas demostraciones de este tipo [*sc.* demostraciones del determinismo basadas en la etimología] y, en el segundo, intenta resolver los absurdos que parecen seguirse de la tesis que dice que todo está sujeto a la necesidad y que también nosotros establecimos al principio; por ejemplo, el hecho de que a través de ella se elimina el empeño que proviene de nosotros mismos respecto de las censuras, los elogios y las exhortaciones y de todas aquellas cosas que parecen darse por nuestra causa. Ahora bien, él afirma en el libro segundo que es obvio el hecho de que muchas cosas provienen de nosotros, aunque ni siquiera ellas están, por ello, menos destinadas a suceder junto con la administración de todas las cosas. Y ha empleado algunos ejemplos de este tipo. El hecho de que el abrigo no se destruya, dice, no está destinado de modo simple, sino en conjunción con el hecho que se cuide; el hecho de que un individuo vaya a salvarse de sus enemigos, en conjunción con el hecho de que huya de sus enemigos; y el hecho de que procree hijos, en conjunción con el hecho de que quiera tener relaciones sexuales con una mujer. En efecto, dice, así como si alguien afirmara que Hegesarco el boxeador saldrá completamente ileso de la contienda, sería absurdo que uno esperara [que eso sucediera] aun cuando Hegesarco peleara con la guardia baja porque él estaba destinado a salir ileso (habiendo dicho esto quien hizo la afirmación, debido a la excelente guardia que emplea este hombre para no ser golpeado), así también en los demás casos. En efecto, hay muchas cosas que no pueden darse separadamente de que también nosotros las deseemos y demostremos respecto de ellas el empeño y el celo más perseverante pues es en conjunción con éstas, dice, que aquéllas están destinadas a darse.

**28.7 Eusebio, *PE* 6.8.35**

Por cierto, no decimos que todo ser humano habrá de morir si se diera esto y no habrá de morir si no se diera, sino que morirá simplemente, aun cuando se diera cualquier cosa que, en general, favoreciera que no muera. Asimismo, [tampoco decimos] que determinado hombre no será sensible al dolor aun cuando realizara determinadas acciones, sino que todo hombre es sensible al dolor simplemente, quiéralo lo o no, y así también son todas las demás cosas que están destinadas a no ser de otro modo.

**28.8 Hipólito, *Ref.* 1.21.2 (*SVF* 2.975; *LS* 62A)**

Y ellos mismos aseguraron que todo sucede según destino empleando un ejemplo como éste: que un perro, si está atado como a un carro, si desea seguirlo, entonces es jalado y lo sigue, haciendo lo autodeterminado junto con la necesidad; en cambio, si no desea seguirlo, estará necesariamente obligado [a hacerlo]. Lo mismo, por supuesto, también se aplica al caso

de los seres humanos: aunque no lo quieran, en efecto, estarán necesariamente obligados a dirigirse hacia lo que está destinado.

## COMENTARIO

La teoría de la motivación, aunque es parte de la teoría de la acción, merece un capítulo aparte debido a la agudeza del problema que plantea: si todo está predeterminado, ¿qué sentido tiene esforzarse? ¿por qué mejor no cruzarse de brazos y esperar que suceda lo que tiene que ocurrir? En este capítulo presentamos las posiciones filosóficas que están por detrás de estas preguntas y las razones que adujeron los estoicos contra la idea de que el fatalismo alienta la inacción.

El fatalismo, entendido como la tesis de que el futuro ya está fijado, es anterior a la filosofía estoica. Es una idea que Aristóteles ya había atacado en el capítulo 9 de su tratado *De Interpretatione*. De hecho, como indicamos más adelante, Aristóteles es probablemente quien formuló, por primera vez en un contexto filosófico, la objeción de que el fatalismo alienta la inacción. Después de Aristóteles la objeción fue objeto de discusión durante el período helenístico y no solamente en el ámbito exclusivo de las escuelas filosóficas, sino también entre la gente común, según parece sugerirlo el texto **28.1**. Asimismo, sabemos que Crisipo intentó refutarla. Los primeros siete textos de este capítulo se dividen en dos grupos: aquellos que formulan y desarrollan la objeción (**28.1-4**) y aquellos en los cuales se expone la refutación de Crisipo (**28.5-7**). El último texto, **28.8**, se refiere al símil del perro atado al carro. Al estudiarlo, nos preguntaremos en qué medida este símil es consistente con la postura de Crisipo.

Según ya dijimos, la objeción de que el fatalismo alienta la inacción figura en el capítulo 9 del tratado *De Interpretatione* de Aristóteles. Si el fatalismo fuera verdadero, nuestras deliberaciones y esfuerzos serían superfluos porque, en ese caso, piensa él, sus consecuencias ocurrirían de todas formas, esto es, aun cuando no nos esforzáramos ni deliberáramos. Pero entonces, se pregunta Aristóteles, ¿para qué deliberamos y nos esforzamos? Alejandro de Afrodisia formula el problema exactamente en los mismos términos en el texto **28.2**, lo cual indica que la percepción que tuvo el propio Aristóteles del problema perduró en la escuela peripatética durante, cuando menos, esos cinco siglos. Durante el período helenístico, la objeción recibió una formulación característica a la que se bautizó con el nombre de 'Argumento Perezoso' (ἀργὸς λόγος, textos **28.3** y **28.4**). Es bajo esta forma característica que Crisipo se enfrentó con ella.

El principal supuesto del ἀργὸς λόγος es que, si todo sucediera efectivamente por destino, lo que ha de darse en el futuro se daría independientemente de lo que se dé en el presente. En particular, lo que sucede en el presente no sería condición necesaria para lo que sucede en el futuro, pues esto último sucedería *de todas formas*, es decir, aun cuando sucediera otra cosa en el presente. En consecuencia, no habría una relación explicativa entre el presente y el futuro, pues éste último estaría indeterminado por el primero. La pregunta que cabe entonces hacerse es la de si, como pretende el ἀργὸς λόγος, la tesis de que el futuro está predeterminado implica efectivamente que no existe esa relación explicativa entre presente y futuro. Para lidiar con el ἀργὸς λόγος, Crisipo diseñó una teoría de sucesos 'codestinados' (*confatalia* o συγκαθειμαρ<μένα>: textos **28.5-7**), cuyo principal propósito es atacar este supuesto del argumento de modo a ofrecer una respuesta negativa a esta pregunta.

La idea rectora de la teoría de Crisipo es que muchos sucesos futuros están 'codestinados' con sucesos presentes, por lo cual se entiende lo siguiente: un suceso futuro $F$ está co-destinado con un suceso presente $P$ si y sólo si es el caso que (1) está predeterminado tanto que ocurra $F$ como que ocurra $P$ y (2) $F$ sucede porque $P$ sucede, en el sentido de que, si no sucediera $P$, tampoco sucedería $F$. Por ejemplo, si estoy enfermo y está destinada mi convalecencia, pero ésta está *co-destinada* con que yo acuda en el presente al médico y siga sus prescripciones, entonces, mi convalecencia, cuando ocurra, se habrá dado *porque* fui al médico. Esto no significa que yo puedo ir o no ir al médico en el sentido de que es contingente que yo vaya o no vaya. La idea es simplemente que si mi convalecencia está co-destinada con que yo acuda al médico entonces es necesario tanto el que yo convalezca como el que yo vaya al médico y, además de ser ambos necesarios, existe un vínculo explicativo entre ellos. De este modo, existe una relación de presuposición entre ambos sucesos y este presuposición, como veremos en un instante, es de tipo lógico o conceptual.



Una pregunta obvia que debemos hacernos es ¿hay realmente sucesos futuros codestinados con sucesos presentes, como los define Crisipo? ¿Qué razones ofrece para creer los hay?

En el texto **28.6**, se ofrece una razón sustantiva. Ciertos sucesos futuros presuponen *conceptualmente* ciertos sucesos presentes, de tal modo que, para que sucedan los futuros, es conceptualmente necesario que sucedan los presentes. Con esto se cumple la principal condición que establece la definición de suceso co-destinado, a saber, la relación de presuposición entre futuro y presente (si no-$P$, no-$F$). Una consecuencia de esta teoría es epistemológica: para saber *qué* sucesos futuros están co-destinados con qué sucesos presentes, basta un análisis de los conceptos que se emplean para describirlos. Veamos la idea en sus detalles.

Según el autor de la fuente de **28.6** (el epicúreo Diogeniano *ap*. Eusebio), un ejemplo de suceso futuro que parece estar co-destinado con uno presente es el expresado por la proposición *Hegesarco el boxeador saldrá completamente ileso de la contienda*. Siguiendo el texto, podríamos formular el suceso presente con el cual este suceso futuro está co-destinado, mediante la proposición *Hegesarco emplea una guardia excelente para no ser golpeado*. Ahora bien, el motivo por el cual estos sucesos están co-destinados es que sería 'absurdo', dice Crisipo, que un hablante afirmara la primera proposición negando la segunda: la primera. según Crisipo, implica la segunda y, por lo tanto, el suceso futuro presupone el suceso presente. ¿Por qué esta presuposición es *conceptualmente* necesaria? El meollo del argumento de Crisipo radica en su tesis de que sería absurdo que un hablante afirmara la primera proposición negando la segunda. ¿En qué se apoya esta tesis? Esta pregunta es relevante porque, aparentemente, alguien puede salir ileso de una pelea de box simplemente corriendo a través del ring esquivando al adversario de modo que éste nunca le aseste un golpe. Para esto no se necesita emplear ningún tipo de guardia. En ese caso, contrariamente a lo que piensa Crisipo, no habría ninguna relación conceptual entre la noción de salir ileso de la contienda y la noción de emplear una buena guardia. Pero éste es un mal contraejemplo. Si atendemos al contexto cultural en que Crisipo desarrolla su teoría, es fácil percatarse de por qué hay un vínculo entre las dos nociones. Según las reglas que definen el box antiguo, cada luchador debe enfrentarse con su adversario soltándole golpes o parando los que su adversario le suelta. Una pelea sólo termina cuando uno de los dos contrincantes queda fuera de combate ya sea por agotamiento ya sea por 'knock-out' (cf. Poliakoff 1987: 80-85, 141-2). Por lo tanto, dadas las reglas que definen el concepto de box antiguo, un boxeador no puede salir ileso de una pelea sin emplear algún tipo de guardia. Esto arroja luz sobre el tipo de absurdidad que advierte Crisipo: una pelea en la cual un boxeador sale ileso sin emplear nunca una guardia defensiva u ofensiva, no sería, propiamente hablando, una pelea de *box*. Por tanto, es conceptualmente necesario que, para salir ileso de la contienda, Hegesarco emplee "excelente" guardia defensiva (περιττοτέραν: texto **28.6**), la cual debe permitirle parar todos los golpes de su adversario. El carácter conceptual o analítico de este vínculo entre los dos sucesos revela por qué el presente explica el futuro como condición necesaria de éste. En los sucesos codestinados, el suceso presente que funge como causa del suceso futuro, no sólo es condición suficiente para que éste ocurra, sino también condición conceptualmente necesaria. Dado el concepto antiguo de box, el que Hegesarco emplee una guardia efectiva es, de hecho, lo único que podría explicar

que salga ileso de la pelea. Conclusiones similares pueden extraerse respecto de los numerosos ejemplos de sucesos co-destinados que aparecen en los textos **28.4**, **28.5** y **28.6**.

Una corolario de la tesis de los sucesos co-destinados es que el hecho de que dos sucesos estén co-destinados depende de qué conceptos se usan para describirlos. A quienquiera que decida *no* describir la pelea entre Hegesarco y su adversario como una pelea de box antiguo, podrá parecerle perfectamente plausible la idea de que Hegesarco salga ileso de una pelea en la cual no emplea guardia alguna. La relación diádica 'estar codestinado con' sólo es satisfecha bajo ciertas descripciones de los sucesos involucrados porque conceptos diferentes pueden usarse para describir los mismos sucesos. Por otra parte, el hecho de que sea una verdad conceptual que ciertos sucesos futuros estén co-destinados con sucesos presentes, no implica que esa verdad sea trivial. En efecto, no toda verdad conceptual es trivial. Muchas no lo son. Una proposición cuya verdad puede establecerse mediante el análisis de los conceptos que figuran en ella, puede expresar hechos o sucesos sumamente complejos porque los conceptos en cuestión pueden ser, ellos mismos, sumamente complejos, como sucede con el concepto antiguo de una lucha de box.

Regresando al ἀργὸς λόγος, la teoría de los sucesos co-destinados de Crisipo hecha abajo su principal supuesto, a saber, toda forma de determinismo que sostiene que el futuro ya está fijado, implica que el futuro está indeterminado por el presente: los sucesos futuros que están destinados a ocurrir, habrán de suceder poco importa lo que ocurra en el presente. Ahora falta preguntarse si la teoría de Crisipo logra resolver el problema de la motivación, que es la objeción de fondo del ἀργὸς λόγος. De esto nos ocuparemos en un instante.

Antes de seguir adelante, resta explicar la otra noción clave de la teoría de Crisipo, a saber, la de suceso 'simple' (*simplex*: **28.5**) o 'destinado simplemente' (ἁπλῶς καθείμαρται: **28.7**). Según Crisipo, sólo *algunos* sucesos futuros están co-destinados con sucesos presentes. Hay otros, llamados 'simples', que no lo están. Es importante notar que, de acuerdo con él, incluso los sucesos simples dependen explicativamente de sucesos o estados anteriores en cierto sentido. Por ejemplo, el que yo muera algún día tiene su explicación en varios sucesos y estados presentes de cosas, entre ellos, el hecho de que no soy un dios inmortal, sino un ser humano (**28.7**). Ahora bien, si esto es así ¿en qué difiere un suceso simple como éste de un suceso codestinado como el que yo salga ileso de una pelea de box? Una diferencia es que, contrariamente a los co-destinados, los sucesos simples no tienen nunca su explicación en alguna de mis acciones (aunque sí la tengan en otros hechos que no se relacionan con mis acciones, por ejemplo el hecho de que soy un ser humano). Sea lo que *yo* haga o desee, moriré algún día. Como se sugiere en el texto **28.7**, los sucesos simples que nos atañen habrán de ocurrir aun cuando no lo queramos. En cambio, el que yo salga ileso de una pelea de box sí se explica por mis acciones presentes, entre ellas, el que yo use mi guardia contra los golpes del adversario (o que yo lo deje a él fuera de combate antes de que me toque uno de sus golpes). Con base en lo anterior, una definición posible de suceso simple en Crisipo podría formularse como sigue: un suceso o estado de cosas futuro *F* es simple relativamente a una persona *S* si y sólo si *F* le sucederá a *S* pero la explicación de que *F* le suceda a *S* no radica en ninguna de las acciones de *S*. Para seguir con el ejemplo, el que *yo* muera algún día es simple en relación conmigo porque, si bien tiene una explicación en algo presente, es un suceso que habrá de sucederme independientemente de lo que yo haga o evite hacer.

Respecto del problema de la motivación, la teoría de los sucesos co-destinados de Crisipo ofrece una solución filosóficamente interesante aunque quizá no plenamente convincente para alguien que de entrada está persuadido de que nuestras acciones tienen que ser contingentes para que podemos realmente ser los agentes de ellas (en la creencia, ciertamente discutible, de que, si estuvieran destinadas y fueran necesarias, no seríamos su verdadera causa). Pero independientemente de cuáles sean nuestras intuiciones iniciales, es preciso reconocer la fuerza de



las tesis de Crisipo. Para empezar, es preciso conceder que, si el futuro ya está fijado, deben existir sucesos 'co-destinados'. Si está destinado el suceso futuro de que Hegesarco salga ileso de la pelea, debe estar co-destinado con el suceso presente de que Hegesarco emplea una guardia excelente para no ser golpeado, pues es conceptualmente necesario que salga ileso de la pelea debido a su excelente guardia. Este argumento echa por tierra el supuesto, implícito en el ἀργὸς λόγος, de que, si el futuro ya está fijado, los sucesos que habrán de darse en él no se explican por los presentes. Con el argumento de Crisipo, y por razones que ya mencionamos, también parece venirse abajo la tesis de que, si el fatalismo es correcto, no tiene sentido esforzarse. Muchos sucesos co-destinados con sucesos presentes están co-destinados precisamente con el esfuerzo que realizamos para que ocurran. Es justamente este esfuerzo lo que *explica* que ocurran (**28.6**).

Finalmente, podría objetársele a Crisipo que, según su propia teoría, hay sucesos que, por ser simples, no dependen explicativamente de ninguna de las acciones que podamos realizar en el presente. Por lo tanto, ¿acaso no está él concediendo, después de todo, que dentro del fatalismo, hay cosas que no tiene sentido intentar promover o evitar? En consecuencia, ¿no se está con ello alentando la inacción? Probablemente, la respuesta de Crisipo a esta objeción sería que, para toda persona sensata y no sólo para el fatalista, hay cosas que, efectivamente, no tiene sentido intentar evitar. Una de ellas es nuestra propia muerte. Si bien puedo contribuir a *retrasar* mi muerte, no puedo volverme inmortal, haga lo que haga.

Para concluir, ocupémonos brevemente del símil del perro atado al carro al que se refiere el texto **28.8**, una de las imágenes más famosas que nos ha legado el estoicismo, pero también una de las más polémicas. A primera vista, el símil parece desentonar con la teoría de las *confatalia* de Crisipo, pues parece afirmar que todo suceso futuro predeterminado está destinado a suceder independientemente de lo que hagamos en el presente y esto, como lo vimos, es negado por la teoría de los *confatalia* de Crisipo. De acuerdo con ella, no todos los sucesos, sino sólo algunos, están predeterminados de ese modo, a saber, los que Crisipo llama "simples". Es decir, el símil parece implicar, contrariamente a la teoría de los confatalia, que todo suceso futuro predeterminado es simple en este sentido. En todo caso, es así como Hipólito, autor de **28.8**, parece entender el símil, pues según él, "todo" (πάντα) suceso destinado según los estoicos es así. Sin embargo, hay una lectura alternativa, en la cual esta tensión desaparece. En griego clásico ὄχημα – término que tradujimos como "carro" – puede significar un vehículo especialmente grande y pesado, por ejemplo un carruaje. Suponiendo que ése es el matiz correcto que pretende transmitir el texto, el ὄχημα al que está atado el perro es uno que, por definición, el perro no puede detener ni poner en movimiento. Por consiguiente, el movimiento del ὄχημα sería un suceso simple en relación con el perro, pues no hay nada que éste pueda hacer para detenerlo. En esta lectura, los estoicos emplearon el símil para ilustrar la noción de suceso simple y su mensaje sería únicamente que no debemos de ofrecer resistencia a los sucesos *simples* que nos atañen. Por tanto, contrariamente a lo que sostiene Hipólito, el mensaje del texto no sería que todo suceso es simple en el sentido de que ocurre independientemente de nuestras acciones. En esta interpretación, el símil es plenamente consistente con la teoría de los confatalia de Crisipo.

# Textos Anotados
# Fatalismo y motivación práctica

**28.1 Eusebio, *PE* 6.6.9-10**

εἰ γὰρ ἐξ εἱμαρμένης τόδε τι γενήσεσθαι νομίζοι, εἴτε πονοίημεν ἡμεῖς περὶ αὐτὸ καὶ σπουδάζοιμεν εἴτε καὶ μή, πῶς οὐκ ἄν τις ἐθελήσειε τὸ ῥᾷον αἱρεῖσθαι, παρεὶς ἑαυτὸν καὶ ἀμελῶν, ὡς ἐξ εἱμαρμένης καὶ ἀνάγκης γενησομένου τοῦ πραχθησομένου; ὅθεν καὶ λεγόντων ἔστιν ἀκοῦσαι τῶν πολλῶν ὅτι ἄρα πραχθήσεται τοῦτο, εἴ γε εἵμαρταί μοι, καὶ τί με χρὴ παρέχειν ἐμαυτῷ πράγματα;

**2** νομίζει O **4** ὡς] καὶ O **6** με] ἐμὲ O : ἐμαυτῷ ND : ἐν ἑαυτῷ O

**2-3** εἴτε πονοίημεν ἡμεῖς περὶ αὐτὸ καὶ σπουδάζοι μεν εἴτε καὶ μή Cf. οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι en Aristóteles, *int.* 18b26-33 (texto íntegro citado abajo en las nn. al texto **28.2**).

**28.2 Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 179, 12-23**

εἰ δὲ εἴημεν πάντα ἃ πράττομεν πράττοντες διά τινας αἰτίας προκαταβεβλημένας ὡς μηδεμίαν ἔχειν ἐξουσίαν τοῦ πρᾶξαι τόδε τι καὶ μή, ἀλλ' ἀφωρισμένως ἕκαστον πράττειν ὧν πράττομεν, παραπλησίως τῷ θερμαίνοντι πυρὶ καὶ τῷ λίθῳ τῷ κάτω φερομένῳ καὶ τῷ κατὰ τοῦ πρανοῦς κυλιομένῳ κυλίνδρῳ, τί πλέον ἡμῖν εἰς τὸ πράττειν ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι περὶ τοῦ πραχθησομένου γίνεται; ὃ γὰρ ἂν ἐπράξαμεν μὴ βουλευσάμενοι, τοῦτο καὶ μετὰ τὸ βουλεύσασθαι πράττειν ἀνάγκη, ὥστ' οὐδὲν ἡμῖν πλέον ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι αὐτοῦ τοῦ βουλεύσασθαι περιγίνεται. ἀλλὰ μὴν τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν <οὐκ> ἐφ' ἡμῖν δυνάμενοι ποιεῖν ὡς ἄχρηστον ὂν παρῃτούμεθα. ἄχρηστον ἄρα τὸ βουλεύσασθαι, καὶ ἐφ' ὧν αὐτῷ ὥς τι χρήσιμον ἡμῖν παρεχομένῳ χρώμεθα.

**10** ἐπὶ τῶν <οὐκ> ἐφ' ἡμῖν add. Sharples et Bruns cum Lond. et Orelli : οὐκ del. Thillet

En *Fat.* Alejandro vuelve a referirse al ἀργὸς λόγος en 186,30ss. y 188, 11ss. Dentro del aristotelismo, el primero en postular una tensión entre la idea de destino y la motivación para actuar, parece ser el propio Aristóteles. Cf. *int.* 9 18b26-33: εἴπερ πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως (...) ἀνάγκη τῶν ἀντικειμένων εἶναι τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ (...) οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς ἐὰν μὲν τοδὶ ποιήσωμεν, ἔσται τοδί, ἐὰν δὲ μὴ τοδί, οὐκ ἔσται ('si para toda afirmación y negación (...) es necesario que uno de los opuestos <ya> sea verdadero y el otro falso (...) no haría falta deliberar ni tomarse la molestia de hacer nada, en el supuesto de que si hacemos esta cosa, esta otra ocurrirá, pero si no <hacemos> esta, <la otra> no ocurrirá'). En Bobzien 1998: 189, se sostiene que la formulación que Cicerón y Orígenes dan del ἀργὸς λόγος tiene su origen en el Argumento Segador (θερίζων λόγος), cuya autoría proviene de la Escuela Dialéctica, contemporánea de, o ligeramente posterior a, Aristóteles. Cf. Esteban, *in Int.* 34, 36-35, 5: εἰ θεριεῖς, φησίν, οὐ τάχα μὲν θεριεῖς τάχα δὲ οὐ θεριεῖς, ἀλλὰ πάντως θεριεῖς. πάλιν ἐπὶ τῆς ἀποφάσεως, εἰ οὐ θεριεῖς, οὐ τάχα μὲν οὐ θεριεῖς τάχα δὲ θεριεῖς, ἀλλὰ πάντως <οὐ> θεριεῖς. τὸ δὲ πάντως εἰσάγει τὸ ἀναγκαῖον· τοῦ δὲ ἀναγκαίου εἰσαχθέντος οἰχήσεται τὸ ἐνδεχόμενον. Véase también Amonio, *in Int.* 131, 27-28 y, en general, Seel 1993.

**8-9** ὥστ' οὐδὲν – περιγίνεται La inutilidad de la deliberación, que según Alejandro se seguiría del determinismo, es teleológicamente imposible según el argumento desarrollado al inicio de *Fat.* 11 (178, 8-15). Por lo tanto, visto desde el ángulo de *Fat.* 11, el presente argumento representa una reducción al absurdo: del determinismo se sigue la inutilidad de la deliberación, la cual, por ser teleológicamente imposible, implica la falsedad o imposibilidad del determinismo.



**28.3 Cicerón, *Fat.* 28-29 (*LS* 55S, 70G)**

appellatur enim quidam a philosophis ἀργὸς λόγος, cui si pareamus nihil omnino agamus in vita. sic enim interrogant: 'Si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, convalesces; item, si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, non convalesces; et alterutrum fatum est: medicum ergo adhibere nihil attinet'. recte genus hoc interrogationis ignavum atque iners nominatum est, quod eadem ratione omnis e vita tolletur actio. licet etiam inmutare, ut fati nomen ne adiungas, et eandem tamen teneas sententiam, hoc modo: 'Si ex aeternitate verum hoc fuit, 'Ex isto morbo convalesces', sive adhibueris medicum sive non adhibueris, convalesces; itemque, si ex aeternitate falsum hoc fuit, 'Ex isto morbo [non] convalesces', sive adhibueris medicum sive non adhibueris, non convalesces'; deinde cetera.

**2** *quidam* corr. in *quiddam* AB : *quiddam* FM / λόγος corr. in *locus* V **3** *nihil est quod omnino* O et Aldus / *agamus* corr. in *agemus* V **6-8** *item, si fatum – non convalesces* om. F **13** *edem* corr. in *eandem* V **17** *non* ante *convalesces* del. Ax cum AB : supadd. V

Cicerón es la fuente más antigua en registrar el ἀργὸς λόγος en la forma detallada en que los estoicos respondieron a él. En este texto, la objeción encierra una ambigüedad importante, pues dos lecturas posibles son: (A) Para un suceso presente *P* y un suceso futuro predeterminado *F* tales que *P* aparentemente explica por qué ocurre *F*, se sigue del fatalismo que *F* habrá de darse aun cuando *P* no se diera, en el entendido de que (i) *P* es contingente (esto es, *P* puede no darse en el presente), y de que (ii) si *P* no se diera, *F* se daría de todas formas, lo cual es absurdo; (B) para un suceso presente *P* y un suceso futuro predeterminado *F* tales que *P* aparentemente explica por qué ocurre *F*, se sigue del fatalismo que, si bien *P* y *F* son necesarios (ambos tienen que darse), *F* no se dará *porque* se da *P*, esto es, no existe realmente una relación explicativa entre *F* y *P*, lo cual es absurdo. En esta última lectura, la disyunción "que llames o no al médico" no implica la contingencia de los disyuntos. La función de la disyunción es, más bien expresar, que el presente, aunque necesario, no explica el futuro: si llamo al médico y me recupero, no me recupero *porque* llamé al médico (me recupero aun cuando, *per impossibile*, no llame al médico). En cambio, en la lectura (A) los sucesos presentes son contingentes, mientras que los futuros son necesarios y lo que expresa la disyunción es precisamente la contingencia del presente. Sobre el significado filosófico de esta ambigüedad, cf. Salles 2005a: 11-18. Para un análisis pormenorizado del ἀργὸς λόγος en Cicerón y Orígenes (texto **28.4**) cf. Bobzien 1998: 180-198.

**28.4 Orígenes, *c. Cel.* 2.20, 62-71 (*SVF* 2.957; *FDS* 1005)**

Ἀλλὰ καὶ ὁ ἀργὸς καλούμενος λόγος, σόφισμα ὤν, τοιοῦτός ἐστι λεγόμενος ἐπὶ ὑποθέσεως πρὸς τὸν νοσοῦντα καὶ ὡς σόφισμα ἀποτρέπων αὐτὸν χρῆσθαι τῷ ἰατρῷ πρὸς ὑγίειαν, καὶ ἔχει γε οὕτως ὁ λόγος· εἰ εἵμαρταί σοι ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου, ἐάν τε εἰσαγάγῃς τὸν ἰατρὸν ἐάν τε μὴ εἰσαγάγῃς, ἀναστήσῃ· ἀλλὰ καὶ εἰ εἵμαρταί σοι μὴ ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου, ἐάν τε εἰσαγάγῃς τὸν ἰατρὸν ἐάν τε μὴ εἰσαγάγῃς, οὐκ ἀναστήσῃ· ἤτοι δὲ εἵμαρταί σοι ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου ἢ εἵμαρταί σοι μὴ ἀναστῆναι· μάτην ἄρα εἰσάγεις τὸν ἰατρόν.

Véanse nuestras notas al texto anterior. Para otras fuentes tardías (aunque menos precisas) sobre el ἀργὸς λόγος y su refutación cf. Bobzien 1998: 181. Para la continuación de este texto, cf. nn. a **28.5**.

**3** ὡς σόφισμα Cf. Bobzien 1998: 193-198.

## 28.5 Cicerón, *Fat.* 30 (*SVF* 2.956; LS 55S)

haec ratio a Chrysippo reprehenditur. 'Quaedam enim sunt', inquit, 'in rebus simplicia, quaedam copulata; simplex est: 'Morietur illo die Socrates'; huic, sive quid fecerit sive non fecerit, finitus est moriendi dies. at si ita fatum sit, 'Nascetur Oedipus Laio', non poterit dici 'sive fuerit Laius cum muliere sive non fuerit'; copulata enim res est et confatalis': sic enim apellat quia ita fatum sit, et concubiturum cum uxore Laium et ex ea Oedipum procreaturum. ut, si esset dictum: 'Luctabitur Olympiis Milo', et referret aliquis, 'Ergo sive habuerit adversarium sive non habuerit, luctabitur', erraret; est enim copulatum 'luctabitur', quia sine adversario nulla luctatio est. omnes igitur istius generis captiones eodem modo refelluntur. 'Sive tu adhibueris medicum sive non adhibueris, convalesces' captiosum; tam enim est fatale medicum adhibere quam convalescere. haec, ut dixi, confatalia ille appellat.

**5** *sit* Ax cum codd. : *est* Madvig : *erit* Müller **8** *quia*] *quasi* V[C] in marg. **9** *et*] *haec* B / *ut*] *item* Christ **11-12** *adversarium sive non habuerit* add. V in marg. **13** *omnis* V **15** *adhibueris*[2] om. N **16** *captiosum est* V **17** *valescere* corr. in *convalescere* B

**3** *copulata* Cicerón parece usar este término como sinónimo de *confatalia*, el cual es probablemente la traducción que él hace del término griego συγκαθειμαρ<μένα>, que recibe un uso técnico en la teoría de Crisipo (cf. **28.6**).

**3-4** *simplex est: 'Morietur illo die Socrates'* A diferencia del ejemplo de suceso simple ofrecido por Eusebio en **28.7**, el ejemplo de Cicerón se refiere a la muerte de alguien *en un día específico*. Pero es difícil entender por qué un suceso como éste sería 'simple' en el sentido que le otorga la teoría a este término. Una explicación posible es la que ofrecimos en el comentario. Cf. también Sedley 1993: 315-319 y Bobzien 1998: 217-221.

**5-6** *Nascetur Oedipus Laio* Sobre este ejemplo cf. también Orígenes, *c. Cel.* 2.20, 71-77 (*SVF* 2.957), continuación de **28.4**: εἰ εἵμαρταί σοι τεκνοποιῆσαι, ἐάν τε συνέλθῃς γυναικὶ ἐάν τε μὴ συνέλθῃς, τεκνοποιήσεις· ἀλλὰ καὶ εἰ εἵμαρταί σοι μὴ τεκνοποιῆσαι, ἐάν τε συνέλθῃς γυναικὶ ἢ μὴ συνέλθῃς, οὐ τεκνοποιήσεις· ἤτοι δὲ εἵμαρταί σοι τεκνοποιῆσαι ἢ μὴ τεκνοποιῆσαι· μάτην ἄρα συνέρχῃ γυναικί. ("si procear hijos te está destinado, entonces procrearás hijos, que hayas tenido o no relaciones sexuales con una mujer; pero si no procrear hijos te está destinado, entonces no procrearás hijos que hayas tenido o no relaciones sexuales con una mujer. Sin embargo, o bien te está destinado procrear hijos o bien <te está destinado> no procrearlos; por consiguiente, has tenido en vano relaciones sexuales con una mujer"). Sobre este texto, Cf. Bobzien 1998: 205-208.

## 28.6 Eusebio, *PE* 6.8.25-29 (*SVF* 2.998)

Ἐν μὲν οὖν τῷ πρώτῳ Περὶ εἱμαρμένης βιβλίῳ τοιαύταις τισὶν ἀποδείξεσι κέχρηται, ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ λύειν πειρᾶται τὰ ἀκολουθεῖν δοκοῦντα ἄτοπα τῷ λόγῳ τῷ πάντα κατηναγκάσθαι λέγοντι, ἅπερ καὶ ἡμεῖς κατ' ἀρχὰς ἐτίθεμεν· οἷον τὸ ἀναιρεῖσθαι δι' αὐτοῦ τὴν ἐξ ἡμῶν αὐτῶν προθυμίαν περὶ ψόγους τε καὶ ἐπαίνους καὶ προτροπὰς καὶ πάνθ' ὅσα παρὰ τὴν ἡμετέραν αἰτίαν γιγνόμενα φαίνεται. φησὶν οὖν ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ τὸ μὲν ἐξ ἡμῶν πολλὰ γίνεσθαι δῆλον εἶναι, οὐδὲν δὲ ἧττον συγκαθειμάρθαι καὶ ταῦτα τῇ



τῶν ὅλων διοικήσει. κέχρηταί τε παραδείγμασι τοιούτοις τισί· τὸ γὰρ μὴ ἀπολεῖσθαι, φησί, θοἰμάτιον οὐχ ἁπλῶς καθείμαρτο, ἀλλὰ μετὰ τοῦ φυλάττεσθαι, καὶ τὸ ἐκ τῶν πολεμίων σωθήσεσθαι τόνδε τινὰ μετὰ τοῦ φεύγειν αὐτὸν τοὺς πολεμίους, καὶ τὸ γενέσθαι παῖδας μετὰ τοῦ βούλεσθαι κοινωνεῖν γυναικί. ὥσπερ γάρ, φησίν, εἰ λέγοντός τινος Ἡγήσαρχον τὸν πύκτην ἐξελεύσεσθαι τοῦ ἀγῶνος πάντως ἄπληκτον ἀτόπως ἄν τις ἠξίου καθιέντα τὰς χεῖρας τὸν Ἡγήσαρχον μάχεσθαι, ἐπεὶ ἄπληκτον αὐτὸν καθείμαρτο ἀπελθεῖν, τοῦ τὴν ἀπόφασιν ποιησαμένου διὰ τὴν περιττοτέραν τἀνθρώπου πρὸς τὸ μὴ πλήττεσθαι φυλακὴν τοῦτο εἰπόντος, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἔχει. πολλὰ γὰρ μὴ δύνασθαι γενέσθαι χωρὶς τοῦ καὶ ἡμᾶς βούλεσθαι καὶ ἐκτενεστάτην γε περὶ αὐτὰ προθυμίαν τε καὶ σπουδὴν εἰσφέρεσθαι, ἐπειδὴ μετὰ τούτου, φησίν, αὐτὰ γενέσθαι καθείμαρτο.

**1** οὖν om. I **3** πάντα] πότε O **6** γιγνόμενα om. B **8** τισί I : om. BON **10** τοῦ] τὸ ND **14** καθείμαρτο om. ND **17** μὴ om. ND **18** γε] καὶ O / ἐκφέρεσθαι ND

El propósito del capítulo 6.8 de *PE* en su conjunto es recoger el tratado Περὶ Εἱμαρμένης de Diogeniano, filósofo epicúreo del siglo II d.C. Otro testimonio importante sobre la teoría expuesta aquí es Séneca, *NQ* 2. 36-38.

**5-6** πάνθ' ὅσα παρὰ τὴν ἡμετέραν αἰτίαν γιγνόμενα Estos sucesos son aquellos que Crisipo define bajo el rubro de τὸ παρ' ἡμᾶς (cf. dentro de *PE* 6.8 las secciones 2, 6, 23, 30, 32, 33, 34 y 38 y, sobre todo, el texto **29.6** que corresponde a la continuación de este pasaje). El concepto de τὸ παρ' ἡμᾶς puede estar emparentado, en la teoría de Crisipo, con el de τὸ ἐφ'ἡμῖν, del cual nos ocupamos en el siguiente capítulo.

**7** El verbo συγκαθειμάρθαι (o καθειμάρ<θαι> acompañado de la preposición μετά con genitivo, cf. líneas 6 y 15-16 y texto **24.5**) es el término técnico que la teoría emplea para referirse a la noción de sucesos que están co-destinados en el sentido que indicamos en el comentario (a saber, sucesos unidos de tal modo que, siendo uno futuro y el otro presente, ambos están destinados y el presente explica por qué ocurre el futuro). En este sentido, el término συγκαθειμαρ<μένα> sería el equivalente del término *confatalia* en el testimonio de Cicerón en **28.5**. En **28.6**, el término se usa para indicar que las acciones que "proceden de nosotros" (ἐξ ἡμῶν), esto es, las que se dan "por nuestra causa" (παρὰ τὴν ἡμετέραν αἰτίαν, línea 2) están codestinadas "con la administración de todas las cosas" (τῇ τῶν ὅλων διοικήσει), esto es, con el sistema causal que unifica a la totalidad del cosmos. Esto remite a la tesis estoica de que cada cosa está causalmente unida, en mayor o menor grado, con todas las demás. Cf. Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 191, 30-192, 3: φασὶν δὴ τὸν κόσμον τόνδε, ἕνα ὄντα καὶ πάντα τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ περιέχοντα, καὶ ὑπὸ φύσεως διοικούμενον ζωτικῆς τε καὶ λογικῆς καὶ νοερᾶς, ἔχειν τὴν τῶν ὄντων διοίκησιν ἀίδιον κατὰ εἱρμόν τινα καὶ τάξιν προιοῦσαν, τῶν πρώτων τοῖς μετὰ ταῦτα γινομένοις αἰτίων γινομένων καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ συνδεομένων ἀλλήλοις ἁπάντων ("Afirman, ciertamente, que este cosmos, siendo uno y conteniendo en sí mismo a todos los seres, y siendo administrado por una naturaleza viviente, racional y pensante, lleva a cabo la administración eterna de los seres, que avanza según una cierta concatenación y seriación, siendo causas las cosas que se dan primero, de las que se dan después, y, en este sentido, estando unidas todas las cosas entre ellas").

**12-16** ὥσπερ γάρ, φησίν, εἰ λέγοντός τινος Ἡγήσαρχον – οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἔχει Sobre Hegesarco, cf. Pausanias 6.12.8 y nuestro comentario.

**16-19** πολλὰ γὰρ μὴ δύνασθαι γενέσθαι – καθείμαρτο En estas líneas se pone de manifiesto la concepción estoica del destino entendido como el vínculo causal que hila a los sucesos presentes con el pasado y a los futuros con el presente. Esta concepción aparece supuesta en Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 191, 30-192, 13. Véase muy particularmente 192, 3-6: καὶ μήτε οὕτως τινὸς ἐν αὐτῷ γινομένου, ὡς μὴ πάντως ἐπακολουθεῖν αὐτῷ καὶ συνῆφθαι ὡς αἰτίῳ ἕτερόν τι, μήτ' αὖ τῶν ἐπιγινομένων τινὸς ἀπολελύσθαι δυναμένου τῶν προγεγονότων, ὡς μή τινι ἐξ αὐτῶν ἀκολουθεῖν ὥσπερ συνδεόμενον ("ni hay nada en él [sc. el cosmos] que se dé de modo que alguna otra cosa no lo siga necesariamente y esté en contacto con él como con una causa, ni, a su vez, ninguna de las cosas que sobrevienen es capaz de liberarse de las cosas que la han precedido, de forma que no siga a ninguna de ellas, como si no estuviera unida a ellas".) En general, cf. nuestros capítulos 12 y 19.

**28.7 Eusebio, *PE* 6.8.35**

οὔκουν φαμὲν τεθνήξεσθαι πάντα ἄνθρωπον εἰ τόδε τι γένοιτο, μὴ τεθνήξεσθαι δὲ εἰ μὴ γένοιτο, ἀλλ' ἁπλῶς τεθνήξεσθαι, κἂν ὁτιοῦν πρὸς τὸ μὴ ἀποθνήσκειν καθόλου γίγνοιτο· ἢ μὴ ἀλγηδόνος ἔσεσθαι δεκτικὸν ἄνθρωπόν τινα, κἂν ταδὶ πράττοι, ἀλλ' ἁπλῶς πάντ' ἄνθρωπον ἀλγηδόνος εἶναι δεκτικόν, ἐάν τε βούληται ἐάν τε μή· καὶ ὅσα ἄλλα οὑτωσὶ καὶ μὴ ἄλλως ἔχειν καθείμαρται.

**1** γένοιτο I : γένηται ONV **2** δὲ om. ND / γένοιτο I : γένηται ONV **3** γίγνοιτο IO : γίνοιτο NV : γένηται Gercke **4** πράττοι I : πράττῃ ONV / ἀλλ' ἁπλῶς I : ἀλλὰ ONV

En los ejemplos ofrecidos aquí, se puede apreciar bien por qué hay sucesos "simples" (o que suceden "simplemente": ἁπλῶς) por oposición a co-destinados, cf. **28.5**. A diferencia de los co-destinados, los simples nos atañen pero ocurren independientemente de las acciones que llevemos a cabo. Según lo advertimos en las nn. a **28.5**, el ejemplo ofrecido por Cicerón no ayuda a entender esto.

**28.8 Hipólito, *Ref.* 1.21.2 (*SVF* 2.975; LS 62A)**

καὶ αὐτοὶ δὲ τὸ καθ' εἱμαρμένην εἶναι πάντα διεβεβαιώσαντο, παραδείγματι χρησάμενοι τοιούτῳ· ὅτι ὥσπερ ὀχήματος ἐὰν ᾖ ἐξηρτημένος κύων, ἐὰν μὲν βούληται ἕπεσθαι, καὶ ἕλκεται καὶ ἕπεται, ποιῶν καὶ τὸ αὐτεξούσιον μετὰ τῆς ἀνάγκης [οἷον τῆς εἱμαρμένης]· ἐὰν δὲ μὴ βούληται ἕπεσθαι, πάντως ἀναγκασθήσεται. τὸ αὐτὸ δήπου καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· καὶ μὴ βουλόμενοι γὰρ ἀκολουθεῖν ἀναγκασθήσονται πάντως εἰς τὸ πεπρωμένον εἰσελθεῖν.

**4** οἷον τῆς εἱμαρμένης secl. von Arnim, Long-Sedley cum Röper **8** ἐλθεῖν Usener

Este texto, parte de los *philosophoumena* de Hipólito, fue incluido por Diels en *DG* (571, 9-16). Sobre esta analogía, cf. Cleantes *ap*. Epicteto, *Ench.* 53: ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη, / ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος· / ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δέ γε μὴ θέλω, / κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι ("llévame, Zeus, y tú también, Destino, / a dónde sea que ustedes hayan ordenado que yo esté,/ porque yo <los> seguiré sin titubear, aunque si no lo quisiera,/ habiéndome vuelto malo, no menos <los> seguiré"). El primer verso aparece sin los demás en *Diss*. 2.23.42, 3.22.95 y 4.4.34; los dos primeros sin los demás en **30.20**. Los versos de Cleantes citados por Epicteto pueden pertenecer a un "segundo" himno a Zeus, cf. Inwood-Gerson 2008: 59. Por otra parte, véase también Séneca, *Ep*. 107.11: ducunt volentem fata, nolentem trahunt ("los destinos conducen a los que tienen la voluntad <de seguirlos> y arrastran a quienes no la tienen", citado por Kant en *Hacia la Paz Perpetua* – ed. Berlin *Gesammelte Schriften* 8.3.65). Todos estos textos están temáticamente relacionados con el *Himno a Zeus* de Cleantes (texto **17.2**). Por motivos que indicamos en el comentario, estas ideas parecen desentonar con la teoría de los *confatalia* de Crisipo. Bobzien (1998: 345-357) ha ido más lejos y argumentado, aunque por otras razones, que este símil es ajeno a la filosofía estoica temprana. Para una discusión crítica de los argumentos de Bobzien, cf. Sharples 2005.

# Capítulo 29
# Determinismo y responsabilidad moral

**29.1. Nemesio, *NH* 105, 6-106,13 (*SVF* 2.991)**

Quienes dicen que se conserva tanto lo que depende de nosotros como lo que es según destino (en efecto, a cada cosa que se generó se le ha conferido algo por destino, como al agua [la capacidad de] enfriar, a cada planta [la de] hacer crecer un fruto determinado, a la piedra [la de] dirigirse hacia abajo, al fuego [la de] dirigirse hacia arriba, y así también al animal [se le ha conferido la capacidad de] asentir y tener impulsos, y cada vez que ninguna cosa exterior se resiste a este impulso y [éste] es según destino, entonces, caminar depende perfectamente de nosotros y necesariamente caminaremos), los que dicen esto –entre los estoicos se cuentan Crisipo, Filópatro y también muchos otros [filósofos] ilustres– no están mostrando más que todo es generado según destino. En efecto, si afirman que el destino nos ha conferido impulsos y que ellos a veces son impedidos por el destino y, a veces, no, es evidente que todo ocurre según destino y que nuestras opiniones dependen de nosotros. Y, de nuevo, haremos uso de los mismos argumentos frente a aquellos que muestran el absurdo de [esta] opinión. En efecto, si, cuando las mismas causas circundantes se hacen presentes, entonces, como sostienen ellos, es completamente necesario que las mismas cosas ocurran, esto es, dado que a estas cosas les ha tocado ser así de este modo desde la eternidad, no es posible que, en un momento dado, [ocurran] de este modo pero que, en otro, [ocurran] de otro modo, entonces es forzoso también que el impulso del animal de cualquier modo y en todo sentido se produzca así, al hacerse presentes las mismas causas circundantes. Pero si el impulso también se sigue por necesidad, ¿dónde queda lo que depende de nosotros? Pues lo que depende de nosotros debe ser libre y sería libre si, al hacerse presentes las mismas circunstancias, tener el impulso en un caso y no tenerlo en otro dependiera de nosotros. Pero si tener el impulso también se sigue por necesidad, es evidente que lo propio del impulso también se producirá según destino, aun cuando sea producido por nosotros y por nuestra naturaleza, es decir, impulso y discernimiento. Porque si el impulso fuera capaz de no producirse, la tesis que dice "al hacerse presentes las mismas causas circundantes, deben seguirse las mismas cosas" sería falsa. Así se advertirá tanto en los animales irracionales como en las cosas inanimadas, pues si ponen el impulso como dependiente de nosotros, porque lo tenemos por naturaleza, ¿qué impide decir que el quemar depende del fuego, ya que el fuego quema por naturaleza, como en alguna parte de su tratado *Sobre el Destino* parece haber mostrado Filópatro? Lo que se produce a través de nosotros por obra del destino, por tanto, no depende de nosotros. En efecto, mediante el mismo argumento [puede mostrarse que] habrá algo que depende de la lira, de la flauta y de otros instrumentos, así como de todos los animales irracionales y de las cosas inanimadas, cuando algunos [de ellos] actúen a través de ellos mismos. Eso, sin embargo, es absurdo.

**29.2 Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 181, 7-14; 182, 5-20 (*SVF* 2.979; LS 62G)**

Siendo esto así, ellos no intentan, ni siquiera en principio, demostrar que esto [*sc*. lo que depende de nosotros] se preserva de acuerdo con quienes afirman que todo se da según destino, pues saben que emprenderían cosas imposibles. Más bien, así como en el caso del azar postulan para el término "azar" un significado distinto y, en la creencia de que ellos también preservan el hecho de que ciertas cosas se dan por azar, buscan desorientar a sus oyentes, así también proceden en el caso de lo que depende de nosotros, pues, eliminando el poder que tiene el ser humano de elegir y de hacer cosas opuestas, afirman que depende de nosotros lo que se da a través de nosotros. [...] En efecto, también los animales tienen cierto movimiento

natural, y este movimiento es según el impulso, pues en todo animal que se mueve como animal, el movimiento según el impulso es producido por el destino a través del animal. Siendo las cosas de esta manera, y siendo que de los movimientos y las actividades que se dan por el destino en el cosmos, algunos resultan darse a través de la tierra, otros a través del aire, otros a través del fuego, y otros a través de alguna otra cosa, mientras que otros más también se dan a través de los animales (tales son los movimientos según el impulso), afirman que los movimientos que se dan por el destino a través de los animales dependen de los animales, y que estos movimientos se relacionan con lo necesario del mismo modo en que lo hacen todos los demás, en virtud de que también en el caso de estos movimientos las causas externas deben por necesidad estar presentes en ese momento, de manera que los animales, de algún modo parecido, llevan a cabo por necesidad el movimiento a partir de sí mismos y según el impulso. Dado que estos movimientos se dan a través del impulso y del asentimiento, mientras que, de aquellos, algunos se dan a causa del peso, otros a causa del calor y otros según alguna otra <causa>, ellos afirman que éstos dependen del animal, pero que cada uno de aquéllos ya no [depende] el uno de la piedra y, el otro, del fuego. Y tal es su doctrina sobre lo que depende de nosotros, por decirlo en pocas palabras.

**29.3 Orígenes, *DPR* 3.1.2-3 (*SVF* 2.988)**

Entre las cosas que son puestas en movimiento, unas tienen en sí mismas la causa del movimiento, pero otras sólo son movidas desde el exterior. Ahora bien, desde el exterior son movidas únicamente las cosas trasladables; por ejemplo, trozos de madera, piedras y toda materia que es cohesionada por su sola disposición. Dejemos de lado por ahora el argumento que habla del movimiento del flujo de los cuerpos, porque eso no tienen utilidad alguna para lo que nos proponemos. En sí mismos, tienen la causa del movimiento los animales y las plantas y, en general, todo aquello que es cohesionado por una naturaleza o un alma. Entre estas cosas sostienen que también se encuentran los metales y, además, que el fuego se mueve a sí mismo y tal vez incluso las fuentes de agua. Entre las cosas que tienen la causa del movimiento en sí mismas sostienen que unas se mueven a partir de sí mismas, otras, en cambio, por sí mismas: a partir de sí mismas, las cosas inanimadas, por sí mismas, las animadas. Las cosas animadas se mueven por sí mismas cuando [en ellas] se produce una presentación que incita al impulso. Y, de nuevo, en algunos animales se producen presentaciones que incitan al impulso, ya que la naturaleza representativa pone en movimiento al impulso de una manera ordenada: así, surge en la araña la presentación del tejer y el impulso a tejer se sigue cuando la naturaleza representativa de la araña la incita a cumplir esta tarea de un modo ordenado y, más allá de su naturaleza representativa, el animal no confía en ninguna otra cosa. También [ocurre lo mismo] en el caso de la abeja en relación con el fabricar cera. El animal racional, además de su naturaleza representativa, también cuenta con una razón que discierne las presentaciones, la cual rechaza una y admite otras, de modo tal que el animal sea conducido de acuerdo con estas últimas. De aquí que, dado que en la naturaleza de la razón existen tendencias a considerar lo noble y lo deshonroso y, al seguirlas, habiendo nosotros considerado lo noble y lo deshonroso, elegimos lo noble y rechazamos lo deshonroso, somos dignos de elogio cuando nos abocamos nosotros mismos a la práctica de lo noble, y dignos de censura [cuando nos comportamos] de manera contraria.

**29.4 Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 196, 23-197, 3 (*SVF* 2.984; LS 61M)**

Una de las cosas sobre las cuales ellos polemizan es la siguiente: "Si dependen de nosotros aquellas cosas de cuyos contrarios también somos capaces, y en tales casos –afirman– se dan las alabanzas y las censuras, las exhortaciones y las disuasiones, los castigos y las recompensas, entonces, ni ser sabio ni tener las virtudes dependerá de quienes las tienen, porque ya no pueden recibir los vicios opuestos a las virtudes, y asimismo tampoco los vicios dependerán de los malvados, pues tampoco depende de éstos el ya no ser malvados. Ahora bien, es absurdo no decir que las virtudes y los vicios dependen de nosotros y no decir que las alabanzas y las censuras se dan en estos casos. Por tanto, lo que depende de nosotros no es de este tipo".



**29.5 Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 205, 1-13 (*SVF* 2.1001)**

Decir que <se equivocaron> quienes no piensan que preservar la actividad de los animales según impulso ya es preservar también lo que depende de nosotros (en virtud de que todo lo que es según impulso, depende de quienes tienen el impulso); y, por esa razón, preguntar si acaso no es una actividad lo que depende de nosotros; y, suponiendo esto, preguntar nuevamente si acaso no parece que, de las actividades, algunas son según impulso mientras que otras, no; y, suponiendo lo cual, añadir a esto que lo que depende de nosotros no es algo que, si bien se cuenta entre las actividades, no es según impulso; y, siendo esto concedido, suponer, además, que todo lo que se da según impulso depende de quienes actúan de ese modo (puesto que lo que depende de nosotros no se cuenta entre las actividades que se dan de otro modo); y decir que, por esto, según ellos, se preserva lo que depende de nosotros, entendido como aquello que es capaz de darse o no debido a nosotros (puesto que también las cosas que se dan de ese modo están en las que se dan según impulso), ¿cómo no es todo esto propio de quienes desconocen por completo aquellas cosas de las que hablan?

**29.6 Eusebio, *PE* 6.8.30 (*SVF* 2.998)**

Ahora bien, aquí de nuevo alguien podría admirarse de la falta de discernimiento y de sentido lógico de este hombre [*sc.* Crisipo], tanto respecto de las cosas evidentes como de la invalidez de sus propios argumentos. En efecto, pienso que así como lo llamado "dulce" resulta ser opuesto en grado sumo a lo llamado "amargo" y lo negro a lo blanco, y lo caliente a lo frío, así también lo que sucede por nosotros [resulta ser opuesto en grado sumo] a lo que es según destino, si efectivamente él ha emprendido llamar "según destino" a cuantas cosas ocurren necesariamente, tanto si son voluntarias como si son involuntarias respecto de nosotros, mientras que suceden por nosotros cuantas cosas proceden del hecho de esforzarnos y llevar a cabo actividades con vistas a un fin, o no se llevan a cabo por el hecho de que somos negligentes o descuidados.

**29.7 Epicteto, *Diss.* 1.6.18-22 (LS 63E)**

¿Y bien? [Dios] constituye a cada uno de ellos [*sc.* de los animales irracionales], uno, de modo que sea comido, otro, para ayudar en el campo, otro, para producir queso y, otro, de igual manera, para otra cosa útil. Para estas cosas, ¿cuál es la utilidad de comprender las presentaciones y de ser capaces de discernirlas? Al ser humano, en cambio, [dios] lo introdujo en calidad de espectador suyo y de sus obras, y no sólo en calidad de espectador sino también en la de su intérprete. Por ello, es vergonzoso para el ser humano empezar y terminar donde los animales irracionales. Al contrario, debe empezar ahí, pero terminar donde termina nuestra naturaleza y ésta termina en la contemplación, la comprensión y una forma de vida en armonía con la naturaleza.

**29.8 Epicteto, *Diss.* 1.11.5-9**

– ¿Pues bien, te parece a ti mismo que estas cosas fueron hechas correctamente? – [Fueron hechas] naturalmente, dijo. – Pues convénceme tú, dijo, de por qué [fueron hechas] naturalmente y yo te convenceré a ti de que todo lo que es conforme a la naturaleza ocurre correctamente. – Pues eso, dijo, nos pasa a todos o a la mayoría de los padres. – Yo no digo contra ti que no ocurre. Lo que está en discusión entre nosotros es si [ocurre] correctamente, pues para ello, habría que decir que incluso los abscesos existen para bien del cuerpo, ya que existen, y,

en general, que el equivocarse es conforme a la naturaleza ya que casi todos, o al menos la mayoría, nos equivocamos.

**29.9 Epicteto, *Diss.* 4.1.128-131**

Es libre el hombre que no tiene impedimentos, el cual maneja las cosas como quiere. Aquél a quien es posible impedir, forzar, obstaculizar o empujar a algo de un modo involuntario, es esclavo. Y ¿quién no tiene impedimentos? El que no desea ninguna de las cosas ajenas. Pero ¿qué cosas son ajenas? Aquellas que no depende de nosotros ni tenerlas ni no tenerlas, ni tampoco tenerlas cualificadas o dispuestas de cierta manera. Por consiguiente, el cuerpo es ajeno, sus partes son ajenas y la posesión es ajena. Por tanto, si te inclinas por alguna de estas cosas como propia, pagarás las penas de las que es digno el que desea las cosas ajenas. Este camino conduce a la libertad, sólo éste se aparta de la esclavitud, el tener la capacidad de decir alguna vez con toda el alma: "Condúceme, Zeus, y tú, Destino a donde sea que ustedes hayan ordenado que yo esté"

## COMENTARIO

Según vimos en el capítulo 19, los estoicos sostienen que todos los sucesos y estados de cosas que se dan en el cosmos son causalmente necesarios en virtud de la combinación de dos factores: (1) todos tienen una causa y (2) toda causa es suficiente para su efecto. Pero si todo es causalmente necesario, incluyendo nuestras acciones y estados mentales, ¿somos moralmente responsables de nuestros actos? En otras palabras ¿es compatible la responsabilidad moral con el determinismo? Los estoicos argumentaron que sí y los textos de este capítulo se ocupan de sus argumentos. Algunos se refieren a las concepciones estoicas de lo que depende de nosotros y la responsabilidad moral (**29.1-8**); el último, el texto **29.9**, que debe leerse en conjunción con la definición de Crisipo de libertad en **30.20**, se refiere al problema de qué es la libertad y de si ésta es posible en un mundo causalmente determinado.

Para reconstruir y evaluar los argumentos compatibilistas de los estoicos es preciso tener presente cuál es la postura contraria a la de ellos y que ellos combatieron: el incompatibilismo. Una primera tesis incompatibilista es:

(A) Sólo somos responsables de algo sucedido si dependió de nosotros que sucediera, lo cual presupone que tuvimos la capacidad de acciones alternativas: sólo somos moralmente responsables de aquellas acciones que, al momento de realizarlas, tuvimos la capacidad de realizar o no realizar, pues sólo ellas dependen de nosotros.

Otra es:

(B) La capacidad de acciones alternativas es incompatible con el determinismo: sólo somos capaces de realizar o no realizar una acción si no es necesario que la realicemos ni necesario que no la realicemos.

De la conjunción de estas dos tesis se sigue que el determinismo excluye que seamos responsables de nuestros actos o que exista algo que dependa de nosotros. Los argumentos compatibilistas de los estoicos pueden reconstruirse como formas de rechazar cada una de ellas.

Empezando por (A), la teoría estoica que se opone a ella aparece en los testimonios de Nemesio y Alejandro que corresponden a los textos **29.1** y **29.2**. Se trata probablemente de una teoría de Crisipo y ambas fuentes coinciden en cuál es su idea clave: lo que ocurre a través de nosotros por obra del destino depende de nosotros (**29.1**) o, según la formulación de **29.2**, depende de nosotros lo que se da a través de nosotros. Aquí el término "nosotros" se refiere a la especie humana en general, en cuanto distinta de las demás especies naturales. Para entender el significado de esta teoría y las razones que aduce para poner en duda la tesis (A), es preciso reconstruirla paso a paso. Una primera pregunta es cómo Crisipo distingue la especie humana dentro del mundo natural. Según **29.1**, a cada tipo de entidad natural corresponde un cierto tipo de constitución, la cual es fijada por el destino. El género animal se define por la posesión de impulso y asentimiento (cf. nuestros capítulos 6 y 23). Para indicar qué es privativo de la especie humana dentro del género animal, la teoría recurre a la noción de κρίσις o "discernimiento", la cual se refiere a la capacidad específicamente humana de apoyar nuestras decisiones prácticas, o impulsos, sobre un examen previo sobre la deseabilidad de una determinada acción. La idea de que este examen critico de presentaciones previo a la acción es suficiente para ser moralmente responsables de la acción una vez que ésta se realiza, aparece también en el texto **29.3** (aunque en el contexto de una teoría probablemente distinta de la expuesta en **29.1** y **29.2**). Según **29.3**, somos dignos de elogio o de censura por aquellas acciones que elegimos realizar sobre la base de un examen previo de presentaciones, entendido éste como aquello que nos distingue de los demás animales.



Ahora bien ¿qué razones aduce la teoría para hacer semejante afirmación? Es decir ¿por qué las decisiones o impulsos que se basan en un examen de ese tipo serían suficientes para que la acción resultante dependa de nosotros y seamos moralmente responsables de ella? Hay al menos una razón que podría estar implícita. Si un agente actúa sobre la base de un impulso de este tipo, entonces, debido al examen previo que uno realiza, uno adquiere la convicción de que la acción debía de realizarse y se considera a sí mismo plenamente justificado en realizarla. Para apreciar correctamente el peso de esta idea, conviene compararla con la idea central una teoría contemporánea afín a la de Crisipo, que ha tenido enorme influencia, a saber, la teoría compatibilista de Harry Frankfurt (Frankfurt 1969 y 1971). No es éste el lugar para comparar en detalle las dos teorías (para lo cual cf. Salles 2005a: 63-68). Pero el parecido fundamental radica entre el razonamiento que realiza el agente de Frankfurt y el examen crítico de presentaciones que lleva a cabo el agente de Crisipo. En ambos casos, el agente se pregunta sobre la deseabilidad de una acción dada y, al concluir que es deseable, se dispone a realizarla, ya sea bajo la forma de un impulso en el caso de Crisipo, o bajo la forma de una intención de actuar, en el caso de Frankfurt. De acuerdo con ambos autores, este cuestionamiento previo es suficiente para que el agente sea responsable de la acción una vez que la realiza. Otro parecido importante radica en que en ningún caso hay coerción externa sobre el agente. En Frankfurt, *B* no ejerce ninguna actividad sobre *A*. La intervención de *B* sólo ocurriría en el caso *contrafáctico* en que *A* se desviara del comportamiento que *B* espera de él. Por lo tanto, no hay, de hecho, ninguna coerción: sólo la habría en ese caso contrafáctico. En Crisipo, en cambio, el destino actúa sobre nosotros en el caso *fáctico*, es decir, en acciones que de hecho realizamos (a saber, las que ocurren "a través de nosotros", pues éstas ocurren "por" –ὑπό– el destino). Pero esto tampoco implica coerción externa, porque el destino estoico, a diferencia del personaje *B* de Frankfurt, no es externo al agente, sino interno a él. En efecto, la teoría expuesta en **29.1** y **29.2** hace énfasis en que el destino no es un obstáculo externo que frustraría nuestra inclinación por actuar de manera distinta a cómo está predeterminado que actuemos. La idea de coerción externa es ajena al concepto de destino de Crisipo. En **29.1**, se sugiere que podría haber casos en los cuales el impulso se ve obstaculizado por factores que se dan por destino. Pero según esta misma teoría, el impulso mismo y, de hecho, toda la sicología de la acción del agente, también se da por destino. Tanto en Frankfurt como en Crisipo, lo que explica la responsabilidad moral del agente es la idea de que el agente realiza un examen sobre la deseabilidad de sus acciones *aunado* al hecho de que no hay coerción externa.

Pasemos ahora al asunto de las acciones alternativas. Según dijimos, la teoría de Crisipo expuesta en **29.1** y **29.2** parece negar que la responsabilidad moral presuponga la capacidad de acciones alternativas. Esto también se niega con mucha fuerza en el texto **29.4**, donde se desarrolla un argumento que pretende *refutar* la tesis de que sólo dependen de nosotros aquellas acciones que tenemos la capacidad de o bien realizar o bien no realizar. Esto, por supues-

to, no demuestra que todos los estoicos adoptaron esta postura de Crisipo de negar el vínculo entre los dos conceptos. De hecho, el texto **29.5** sugiere que al menos algunos estoicos parecen haberse apartado de él sobre este punto. Según los estoicos defensores de la teoría expuesta en **29.5**, dependen de nosotros todas aquellas acciones y actividades que se dan según nuestros impulsos, pero dichas acciones y actividades dependen de nosotros sólo si "es capaz de darse o no debido a nosotros" (δυνατὸν ὑφ' ἡμῶν γενέσθαι τε καὶ μή), lo cual parece suponer, en efecto, la capacidad de acciones alternativas. Esto, como dijimos, contradiría la teoría de Crisipo de los textos **29.1** y **29.2** y podría representar un cambio de doctrina al interior del estoicismo.

Hasta aquí nos hemos ocupado de la tesis (A) del argumento incompatibilista que expusimos al inicio de este comentario. Ahora resta estudiar la tesis (B): ¿es cierto que sólo somos capaces de acciones alternativas si las acciones que realizamos no están sujetas a la necesidad? Los estoicos, argumentaron que no, afirmando que la necesidad es compatible con la capacidad de acciones alternativas.

Para exponer el argumento estoico es preciso, antes que nada, trazar una distinción que será útil para entenderlo. Se trata de la distinción entre una capacidad "general" de realizar acciones alternativas y una "específica".

Técnicamente, podemos expresarla del modo siguiente. Un agente *A* tiene en un momento *t* la capacidad *específica* de realizar una de dos acciones alternativas *X* y *Y* si y sólo si (i) en *t* puede realizar *X* y (ii) en *t* puede realizar *Y* en vez de *X*. En cambio, *A* tiene en *t* la mera capacidad *general* de realizar una de ellas si, en *t*, *X* e *Y* caen en el rango de acciones que *A* puede realizar en general, aun cuando *A* no pueda realizar en *t* alguna de las dos o incluso ninguna de ellas. La diferencia entre la capacidad general y la específica puede ilustrarse mediante un ejemplo. Si fui la causa del asalto al Expreso de Oriente y, por ello, estoy en la cárcel cumpliendo una condena, no puedo, en este momento, emprender un viaje turístico a Indonesia. Simplemente, *he* que quedarme donde estoy. Por lo tanto, no tengo en este momento la capacidad específica de realizar las acciones alternativas "viajar o no viajar". Sin embargo, aun así puedo tener, en este momento, la capacidad *general* de realizar cualquiera de ellas. En efecto, mi condena es de sólo un año, al cabo del cual podré salir y viajar a mi antojo y, en ese contexto, ir a Indonesia. Por consiguiente, viajar es algo que, en este momento, *ya* cae dentro del rango de las acciones que puedo realizar (a diferencia, por ejemplo, de memorizar el *Thesaurus Linguae Graeca* o de retener mi respiración durante media hora). Por tanto, tengo, en este momento, la capacidad general de realizar las acciones alternativas "viajar o no viajar", pero carezco en este momento de la capacidad específica de realizar la primera.

Si regresamos a la pregunta de si la capacidad de acciones alternativas es compatible con la necesidad, la respuesta debe ser afirmativa si se trata de la capacidad *general*. En efecto, supongamos que, según lo exige el determinismo, hay una causa suficiente de que yo realice una acción *X* en un momento $t_1$ y también una causa suficiente de que yo realice una acción *Y* en un momento posterior $t_2$. El que yo haga *X* en $t_1$ es el resultado necesario de la primera causa y el que yo haga *Y* en $t_2$ el resultado necesario de la segunda causa. Ahora vamos a suponer que, en $t_1$, ya está destinado que en $t_2$ realizaré la acción *Y*. Esto implica que en $t_1$ la segunda acción *ya* está dentro del rango general de acciones que puedo realizar en el futuro. Y esto es así aun cuando, a todas luces, yo no pueda realizar esa acción *Y* en ese mismo momento $t_1$, pues el hecho de yo realice *X* en $t_1$ pareciera excluir que yo realice *Y* en $t_1$ si, *ex hypothesi*, *X* e *Y* son acciones realmente alternativas. Por lo tanto, a pesar de un determinismo causal estricto como el de los estoicos, las dos acciones alternativas *X* e *Y* son tales que tengo la capacidad general de realizarlas.

El ejemplo anterior parece indicar que, si bien la capacidad general de realizar acciones alternativas es compatible con la necesidad, la capacidad específica no lo es. Pero esto es una



mera apariencia, porque, en realidad, el determinismo causal de los estoicos tampoco excluye necesariamente esta segunda capacidad. Como ahora veremos, el concepto de capacidad específica es ambiguo y, en uno de sus sentidos, es perfectamente compatible con determinismo.

Un modo de entender la capacidad específica de realizar acciones alternativas es la siguiente: un agente *A* tiene en *t* la capacidad específica de realizar tanto la acción *X* como la acción *Y* (en vez de *X*) si *A* tiene en *t* la fuerza física necesaria tanto para hacer *X* como para hacer *Y* y si no hay en *t* ningún obstáculo externo que le impida a *A* ejercer esa fuerza.

Para ilustrar este principio, pensemos en la acción de permanecer inmóvil e imaginemos que, a pesar de permanecer inmóvil, tengo la fuerza física para caminar (por ejemplo, no tengo los músculos atrofiados) y nada externo me impide hacerlo (por ejemplo, no hay un muro frente a mí). En ese caso, y si nos atenemos a este principio, tengo en ese momento la capacidad específica tanto de permanecer inmóvil, cosa que de hecho hago, como de caminar en vez de permanecer inmóvil. Ahora podemos apreciar por qué la capacidad de realizar acciones alternativas, así entendida, es compatible con el determinismo causal. El argumento es sencillo. El hecho de que yo tenga la fuerza física para caminar y de que ningún obstáculo me lo impida, es, él mismo, compatible con que hubiera una causa suficiente *interna* de que yo permanezca inmóvil. Por ejemplo, se podría argumentar que mi inmovilidad se deriva necesariamente del proceso racional mediante el cual llegué a la conclusión de que debía de permanecer inmóvil. Dado este proceso y mi racionalidad, los cuales causan mi inmovilidad, es causalmente necesario que yo permanezca inmóvil.

Este argumento es relevante para la interpretación de los estoicos, pues, como vimos en el capítulo 19, ellos, y en particular Crisipo, parecen haber definido las capacidades para actuar en términos de la conjunción de dos factores: (i) la ausencia de obstáculos externos a la acción y (ii) la aptitud (ἐπιτηδειότης) del agente para realizarla y, según sostuvimos, una interpretación posible de "aptitud" es, precisamente, fuerza física o habilidad. Esta concepción, en efecto, se desprende de la definición estoica de posibilidad en **19.22**.

En conclusión, Crisipo ofrece pruebas para poner en duda las dos tesis incompatibilistas (A) y (B) que mencionamos al inicio de este comentario. La primera afirma que la responsabilidad moral presupone la capacidad de acciones alternativas, y la segunda sostiene que esta capacidad es incompatible con el determinismo. Pero ambas tesis, dirá Crisipo, son al menos cuestionables y, por ello, no constituyen una razón suficiente para dudar del compatibilismo que defienden los estoicos.

Si los argumentos compatibilistas de Crisipo van efectivamente dirigidos contra las tesis (A) y (B) ¿quién fue realmente su adversario? Es decir ¿quién fue el filósofo, o grupo de filósofos, a quien él tenía en la mira al atacar estas tesis? Una posibilidad es Aristóteles, pues las dos son tesis que éste sostuvo en partes centrales de su obra temprana. Por ejemplo, (A) figura en los capítulos del libro 3 de *EN* y 2 de la *EE* dedicados a la acción voluntaria y la elección (dos pasajes clave al respecto son *EN* 3.5 1113b7-8 y *EE* 2.10 1226a20-28). La tesis (B) también aparece en estos capítulos (véase, por ejemplo, *EN* 3.5 1113b30-1114a3), aunque el lugar en que se manifiesta con mayor claridad es *int.* 9 y especialmente las líneas 19a7-19. Es cierto que, en ningún pasaje del corpus, Aristóteles une estas dos tesis de manera explícita y extrae de ellas la conclusión incompatibilista de que sólo somos responsables de una acción si ésta no estuvo sujeta a la necesidad. Pero dado que ambas tesis están presentes en partes centrales de sus obras tempranas, el incompatibilismo que se desprende de ellas parece ser fiel tanto al espíritu como a la letra de esas obras.

Ahora bien, suponiendo que (A) y (B) tuvieron efectivamente su origen en Aristóteles, ¿estaba Crisipo consciente de ello? Es decir, ¿se vio Crisipo a sí mismo como un oponente de Aristóteles respecto del tema de la responsabilidad moral? A la luz de la postura que ha de-

fendido recientemente F. H. Sandbach (cf. Sandbach 1985), es posible que no haya sido así, pues, según Sandbach, los filósofos helenísticos externos a la escuela peripatética, entre ellos los estoicos y los epicúreos, no tenían conocimiento de las obras de Aristóteles en que aparecen (A) y (B) y, en general, de los tratados aristotélicos esotéricos. Si Sandbach tiene razón, surge la pregunta de dónde tomó Crisipo conocimiento de las tesis (A) y (B). Aquí sólo caben conjeturas. Una posibilidad es que supo de ellas, no a partir de la lectura de tratados de Aristóteles, sino a través de un peripatético helenístico, anterior o contemporáneo de Crisipo, dotado de un conocimiento preciso de dichos tratados. Alternativamente, también es posible que estas dos tesis hayan simplemente estado "en el aire" del ambiente filosófico de la época helenística, por lo cual, al percibir sus consecuencias incompatibilistas, Crisipo se dio a la tarea de argumentar en su contra.

Los argumentos compatibilistas de Crisipo, sin embargo, no agotan este tema dentro del estoicismo. Epicteto también hizo contribuciones importantes a él y conviene referirnos a algunas ellas. A diferencia de Crisipo, Epicteto no formula su propia posición en términos compatibilistas. Si bien no hay en ella nada que contradiga el compatibilismo, su propósito no es *demostrarlo*. Su principal contribución a la teoría estoica de la responsabilidad es, más bien, dar respuesta a una pregunta que los argumentos de Crisipo dejan abierta, pero que es fundamental para una explicación completa de la responsabilidad. En efecto, la teoría de Crisipo expuesta en los textos **29.1** y **29.2** busca indicar por qué puede ser responsable un agente cuando carece de la capacidad de acciones alternativas: es responsable si la acción se realiza a partir de un deseo plenamente racional, el cual presupone un razonamiento previo sobre la deseabilidad de la acción. El motivo por el cual es responsable es ese razonamiento previo, el cual representa una condición suficiente para la responsabilidad del agente. Pero cuando el agente actúa sin un razonamiento previo ¿qué explica, en ese caso, su responsabilidad? A través de textos como **29.7**, Epicteto sugiere una posible respuesta a esta pregunta que Crisipo dejó abierta. En **29.7**, en efecto, aparece claramente un conjunto de tesis que tiene como consecuencia implícita que la falta de razonamiento práctico característica de un agente que no examina críticamente sus presentaciones, no podría exculpar al agente cuando éste hace algo incorrecto. El argumento que podríamos extraer del texto, y al podríamos llamar "Argumento Normativo" (cf. Salles 2005a: 97-110), se resume del modo siguiente. (1) La actividad que consiste en examinar críticamente nuestras presentaciones antes de aceptarlas o rechazarlas, es una actividad que está de acuerdo con la naturaleza humana. Ahora bien, (2) debemos de realizar aquellas actividades que están de acuerdo con la naturaleza humana (cf. **29.8**), de tal modo que (3) uno merece ser censurado si omite realizar una actividad de este tipo. Por consiguiente, (4) uno merece ser censurado si omite examinar de manera crítica sus presentaciones antes de actuar. Por lo tanto, dado que el razonamiento práctico es una forma de examen crítico de presentaciones, (5) si llevo a cabo una acción incorrecta por el hecho de no haber realizado un razonamiento práctico previo, soy merecedor de censura por la acción porque, siendo censurable mi falta de razonamiento, ésta no puede exculparme: el haber actuado irracionalmente no es una excusa que yo pudiera para evadir mi responsabilidad por la acción.

El último tema al que nos referiremos aquí es el de la libertad (ἐλευθερία), pues no sólo ocupa un lugar destacado en la ética estoica temprana y es fundamental en la de Epicteto, sino que está estrechamente relacionado con los conceptos de lo que depende de nosotros y de determinismo. La libertad en los estoicos consiste en tener la capacidad de hacer lo que uno quiere o desea hacer. En la definición que se ofrece al inicio de **30.20**, y que parece provenir de Crisipo, la libertad es un cierto poder de autodeterminación (ἐξουσίαν αὐτοπραγίας), lo cual puede significar simplemente la capacidad de actuar a partir de los deseos y de las inclinaciones de uno mismo. Esta idea, que también aparece en Epicteto (**29.9**), es perfectamente



compatible con el determinismo, pues puedo querer en un momento dado hacer algo que estoy predeterminado a hacer por el destino. De hecho, según esta idea, la libertad parece *requerir*, hasta cierto punto, el determinismo, pues sólo seré realmente capaz de hacer todo lo que quiero (y, por ende, ser libre) si incluyo el dominio de cosas que quiero dentro del conjunto de aquellas que estoy destinado a hacer. Esta idea se expresa de forma nítida en Epicteto, pero se remonta a Cleantes a quien Epicteto cita en **29.9**. Así definida, la plena libertad es el privilegio del sabio estoico (cf. **30.20**) a diferencia de la responsabilidad, que es común a todos.

# Textos Anotados

# Determinismo y responsabilidad moral

## 29.1 Nemesio, *NH* 105,6-106,13 (*SVF* 2.991)

οἱ δὲ λέγοντες ὅτι καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ καθ' εἱμαρμένην σῴζεται (ἑκάστῳ γὰρ τῶν γενομένων δεδόσθαι τι καθ' εἱμαρμένην, ὡς τῷ ὕδατι τὸ ψύχειν καὶ ἑκάστῳ τῶν φυτῶν τὸ τοιόνδε καρπὸν φέρειν καὶ τῷ λίθῳ τὸ κατωφερὲς καὶ τῷ πυρὶ τὸ ἀνωφερές, οὕτω καὶ τῷ ζῴῳ τὸ συγκατατίθεσθαι καὶ ὁρμᾶν, ὅταν δὲ ταύτῃ τῇ ὁρμῇ μηδὲν ἀντιπέσῃ τῶν ἔξωθεν καὶ καθ' εἱμαρμένην, τότε τὸ περιπατεῖν τέλεον ἐφ' ἡμῖν εἶναι καὶ πάντως περιπατήσομεν) – οἱ ταῦτα λέγοντες (εἰσὶ δὲ τῶν Στωϊκῶν Χρύσιππός τε καὶ Φιλοπάτωρ καὶ ἄλλοι πολλοὶ καὶ λαμπροί) οὐδὲν ἕτερον ἀποδεικνύουσιν ἢ πάντα καθ' εἱμαρμένην γίνεσθαι· εἰ γὰρ καὶ τὰς ὁρμὰς παρὰ τῆς εἱμαρμένης φασὶν ἡμῖν δεδόσθαι, καὶ ταύτας ποτὲ μὲν ἀπὸ τῆς εἱμαρμένης ἐμποδίζεσθαι, ποτὲ δὲ μή, δῆλον ὡς πάντα καθ' εἱμαρμένην γίνεται καὶ τὰ δοκοῦντα ἐφ' ἡμῖν εἶναι. καὶ πάλιν τοῖς αὐτοῖς λόγοις χρησόμεθα πρὸς αὐτούς, δεικνύντες τῆς δόξης τὴν ἀτοπίαν. εἰ γὰρ τῶν αὐτῶν αἰτίων περιεστηκότων, ὥς φασιν αὐτοί, πᾶσα ἀνάγκη τὰ αὐτὰ γίνεσθαι, καὶ οὐχ οἷόν τε ποτὲ μὲν οὕτω, ποτὲ δὲ ἄλλως γενέσθαι διὰ τὸ ἐξ αἰῶνος οὕτως ἀποκεκληρῶσθαι ταῦτά, ἀνάγκη καὶ τὴν ὁρμὴν τὴν τοῦ ζῴου πάντῃ καὶ πάντως τῶν αὐτῶν αἰτίων περιεστηκότων οὕτω γενέσθαι. εἰ δὲ καὶ ἡ ὁρμὴ ἐξ ἀνάγκης ἐπακολουθεῖ, ποῦ λοιπὸν τὸ ἐφ' ἡμῖν; ἐλεύθερον γὰρ εἶναι δεῖ τὸ ἐφ' ἡμῖν· ἦν δ' ἂν ἐλεύθερον, εἰ τῶν αὐτῶν περιεστηκότων ἐφ' ἡμῖν ἦν τὸ ποτὲ μὲν ὁρμᾶν, ποτὲ δὲ μὴ ὁρμᾶν. εἰ δὲ ἐξ ἀνάγκης ἐπακολουθεῖ καὶ τὸ ὁρμᾶν, δῆλον ὡς καθ' εἱμαρμένην καὶ τὰ τῆς ὁρμῆς γενήσεται, εἰ καὶ ὑφ' ἡμῶν γίνεται καὶ κατὰ τὴν ἡμετέραν φύσιν καὶ ὁρμὴν καὶ κρίσιν. εἰ γὰρ οἷόν τε ἦν αὐτὴν καὶ μὴ γενέσθαι, ψευδὴς ἂν ἦν ἡ πρότασις ἡ λέγουσα ὅτι τῶν αὐτῶν περιεστηκότων αἰτίων ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἕπεσθαι. οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τοῖς ἀλόγοις καὶ τοῖς ἀψύχοις εὑρεθήσεται· εἰ γὰρ τὴν ὁρμὴν ἐφ' ἡμῖν τάττουσιν, ὅτι φύσει ταύτην ἔχομεν, τί κωλύει καὶ ἐπὶ τῷ πυρὶ λέγειν εἶναι τὸ καίειν, ἐπειδὴ φύσει καίει τὸ πῦρ, ὥς που καὶ παρεμφαίνειν ἔοικεν ὁ Φιλοπάτωρ ἐν τῷ Περὶ εἱμαρμένης; οὐκ ἄρα τὸ δι' ἡμῶν ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης γινόμενον ἐφ' ἡμῖν ἐστι. τῷ γὰρ αὐτῷ λόγῳ καὶ ἐπὶ λύρᾳ καὶ αὐλοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις ὀργάνοις καὶ πᾶσιν ἀλόγοις τε καὶ ἀψύχοις ἔσται τι, ὅταν τινὲς δι' αὐτῶν ἐνεργῶσι· τοῦτο δὲ ἄτοπον.

**1** σῴζεται βKF : γίνεται DP **2** γινομένων ΠKFP : γενομένων BHD / ὡς] add. γὰρ K **4** καὶ τῷ πυρὶ τὸ ἀνωφερές om. K **6-7** καὶ πάντως περιπατήσομεν om. K **7** περιπατήσομεν ΠpcHFDP : περιπατήσωμεν ΠacB **10** ἀπὸ] παρὰ Pt **13** χρησώμεθα H / ἀτοπίαν] αἰτίαν D1 **14** τὰ αὐτὰ βDP : ταῦτα KF **15** καὶ οὐχ οἷόν τε ποτὲ μὲν οὕτω, ποτὲ δὲ ἄλλως γενέσθαι om. F **22** ὑμετέραν P **25** τὰ αὐτὰ] ταῦτα KF **29** ὑπὸ] ἐπὶ B / γινόμενον] λεγόμενον Pt

La teoría estoica aquí referida también figura en **29.2** (en Nemesio, se hace explícito su origen estoico en 105, 12-13). En el comentario, argumentamos que la tesis principal de esta teoría es que el examen crítico de presentaciones, previo a la acción, es suficiente para adquirir responsabilidad por la acción.Esta intuición también aparece en el estoicismo tardío de Epicteto. Cf. *Diss.* 1.11.27-40 con comentario en Dobbin 1998: 136. Sobre la autoría de esta teoría cf. Bobzien 1998: 358-412, donde se argumenta que es una teoría tardía y que Filópatro, estoico posterior a Epicteto y a cuyo tratado *Sobre el Destino* Nemesio



se refiere en 106, 9-10, fue su verdadero autor. La interpretación de Bobzien es discutible (cf. Salles 2005a: 69-89). En el comentario hemos supuesto que la teoría es de Crisipo.

**6-7** καὶ πάντως περιπατήσομεν Tradujimos πάντως por "necesariamente" (véase también **29.6**) pues, en otras tres ocasiones, el texto de Nemesio indica de modo explícito que, dado el deseo y la ausencia de obstáculos externos, la acción ocurre *necesariamente*: πᾶσα ἀνάγκη en 105, 19, ἀνάγκη en 105, 21 y ἐξ ἀνάγκης en 106, 2. Además, este significado modal es el que suele tener πάντως en contextos donde se discute el concepto helenístico de destino y su relación con la necesidad. Cf. el uso de πάντως en el Argumento Segador según Esteban, *in int.* 34, 36-35, 5 y Amonio, *in int.* 131, 27-28 (citados en las nn. a **28.2**).

**22-23** τὴν ἡμετέραν φύσιν καὶ ὁρμὴν καὶ κρίσιν El primer καὶ debe ser epexegético. El término κρίσις se refiere a algo que distingue a los seres humanos de los demás animales al interior de la *scala naturae* de los estoicos. Cf. el testimonio de Clemente en **24.9**. Véase también Epicteto, *Diss.* 1.20.7 y Alejandro de Afrodisia en **24.8**. Este uso del término tiene probablemente su origen en Aristóteles, *Met.* B 995b2-4.

**29-32** οὐκ ἄρα – τοῦτο δὲ ἄτοπον Esta objeción específica se discute en **29.2**, lo cual parece implicar que es anterior a Alejandro de Afrodisia.

## 29.2 Alejandro de Afrodisia, *Fat.* 181, 7-14; 182, 5-20 (*SVF* 2.979; LS 62G)

τοιούτου δ' ὄντος αὐτοῦ, τὸ μὲν δεικνύναι τοῦτο σωζόμενον κατὰ τοὺς πάντα λέγοντας γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην οὐδὲ ἐπιχειροῦσιν τὴν ἀρχήν (ἴσασιν γὰρ ἐγχειρήσοντες ἀδυνάτοις), ὡς δὲ ἐπὶ τῆς τύχης ἄλλο τι σημαινόμενον ὑποθέντες τῷ τῆς τύχης ὀνόματι παράγειν πειρῶνται τοὺς ἀκούοντας αὐτῶν ὡς σῴζοντες καὶ αὐτοὶ τὸ ἀπὸ τύχης γίνεσθαί τινα, οὕτως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν ποιοῦσιν. ἀναιροῦντες γὰρ τὸ ἐξουσίαν ἔχειν τὸν ἄνθρωπον τῆς αἱρέσεώς τε καὶ πράξεως τῶν ἀντικειμένων λέγουσιν ἐφ' ἡμῖν εἶναι τὸ γινόμενον [καὶ] δι' ἡμῶν. [...] εἶναι γάρ τινα καὶ τοῖς ζῴοις κίνησιν κατὰ φύσιν, ταύτην δ' εἶναι τὴν καθ' ὁρμήν· πᾶν γὰρ ζῷον ὡς ζῷον κινούμενον κινεῖσθαι τὴν καθ' ὁρμὴν κίνησιν ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης διὰ ζῴου γινομένην. οὕτως δὲ τούτων ἐχόντων, καὶ γινομένων ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης κινήσεών τε καὶ ἐνεργειῶν ἐν τῷ κόσμῳ τῶν μὲν διὰ γῆς, ἂν οὕτω τύχῃ, τῶν δὲ δι' ἀέρος, τῶν δὲ διὰ πυρός, τῶν δὲ δι' ἄλλου τινός, γινομένων δέ τινων καὶ διὰ ζῴων (τοιαῦται δὲ αἱ καθ' ὁρμὴν κινήσεις), τὰς διὰ τῶν ζῴων ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης γινομένας ἐπὶ τοῖς ζῴοις εἶναι λέγουσιν, ὁμοίως μὲν ὡς πρὸς τὸ ἀναγκαῖον τοῖς ἄλλοις γινομένας ἅπασιν, τῷ δεῖν καὶ τούτοις ἐξ ἀνάγκης τὰ ἔξωθεν αἴτια παρεῖναι τότε, ὥστε αὐτὰ τὴν ἐξ ἑαυτῶν τε καὶ καθ' ὁρμὴν κίνησιν ἐξ ἀνάγκης οὕτω πως ἐνεργεῖν. ὅτι δὲ αὗται μὲν δι' ὁρμῆς τε καὶ συγκαταθέσεως, ἐκείνων δὲ αἱ μὲν διὰ βαρύτητα γίνονται, αἱ δὲ διὰ θερμότητα, αἱ δὲ κατ' ἄλλην τινά <αἰτίαν> ταύτην μὲν ἐπὶ τοῖς ζῴοις λέγουσιν, οὐκέτι δὲ ἐκείνων ἑκάστην, τὴν μὲν ἐπὶ τῷ λίθῳ, τὴν δὲ ἐπὶ τῷ πυρί. καὶ τοιαύτη μὲν αὐτῶν ἡ περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν δόξα ὡς δι' ὀλίγων εἰπεῖν.

**3** ἐγχειρήσαντες Bruns, Thillet **8** [καὶ] del. Sharples, Thillet / ἴσως δεῖ λέγειν λέγουσιν ἐφ' ἡμῖν εἶναι τὸ ὑπό τε τῆς εἱμαρμένης γινόμενον καὶ δι' ἡμῶν in marg. B[2] **10** τὴν Bruns, Sharples cum B[1] : secl. Thillet B[2] **17** δὲ] μὲν Sharples cum von Arnim : δὲ Bruns cum codd. **22** κατ' ἄλλην τινά <*> ταύτην lac.ind. Bruns: <αἰτίαν> suppl. Sharples: <φύσιν> suppl. Thillet : *aliam quemdam natura* lat. / λέγοντες codd. : λέγουσιν Sharples

La teoría descrita aquí, la misma que en **29.1**, vuelve a aparecer de forma abreviada en *Fat.* 36 208, 3-15.

**8** λέγουσιν ἐφ' ἡμῖν εἶναι τὸ γινόμενον [καὶ] δι' ἡμῶν Es la tesis clave de la teoría. Cf. **29.1**: τὸ δι' ἡμῶν ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης γινόμενον ἐφ' ἡμῖν ἐστι. Según lo apuntamos en el aparato crítico, un escolio en B[2] también indica ἴσως δεῖ λέγειν λέγουσιν ἐφ' ἡμῖν εἶναι τὸ ὑπό τε τῆς εἱμαρμένης γινόμενον καὶ δι'

ἡμῶν. En Aristóteles, ya aparece la idea de que lo ἐφ' ἡμῖν también ocurre δι' ἡμῶν aunque en un sentido distinto, ajeno al fatalismo estoico. Cf. *EN* 3.3 1112a27-31 y b27-28. El vínculo entre responsabilidad y lo que es ἐφ' ἡμῖν – somo responsables de lo depende de nosotros – está bien documentado en la filosofía helenística (cf. Bobzien 1998: 234-329) aunque también aparece de manera clara en estoicos tardíos como Epicteto. Por ejemplo, cf. *Diss*. 1.12.32: "¿por qué, más bien, no estás agradecido con los dioses [...] al haber ellos decidido que sólo eres responsable de las cosas que dependen de tí?" (μόνον δ' ὑπεύθυνον ἀπέφηναν τῶν ἐπὶ σοί). Sobre el tema de qué cosas son ἐφ' ἡμῖν y la tesis de que principalmente el asentimiento depende de nosotros cf. **14.28**, **6.14** y *SVF* 2.996.

**21-22** τὰς διὰ τῶν ζῴων ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης ... λέγουσιν Cf. 182, 18. Esto no quiere decir que haya actividades que dependen de animales distintos de los humanos en un sentido *moral*. Sólo las cosas que son ἐφ' ἡμῖν, esto es, que dependen de *nosotros*, humanos, pueden merecer censuras o alabanzas de ese tipo. Sobre la noción de actividades que dependen de animales (ἐπὶ τοῖς ζῴοις), cf. Bobzien 1998: 381-387.

**25-29** Aquí se explica por qué la teoría no conduce a la consecuencia absurda de que hay movimientos que dependen de cosas inanimadas: algo puede tener actividades que dependen de él sólo si es capaz de asentimiento e impulso. Cf. texto **29.1** al final (líneas 106, 10-13). Al respecto, véase Bobzien 1998: 386.

## 29.3 Orígenes, *DPR* 3.1.2-3 (*SVF* 2.988)

Τῶν κινουμένων τὰ μέν τινα ἐν ἑαυτοῖς ἔχει τὴν τῆς κινήσεως αἰτίαν, ἕτερα δὲ ἔξωθεν μόνον κινεῖται. ἔξωθεν μὲν οὖν μόνον κινεῖται τὰ φορητά, οἷον ξύλα καὶ λίθοι καὶ πᾶσα ἡ ὑπὸ ἕξεως μόνης συνεχομένη ὕλη. ὑπεξῃρήσθω δὲ νῦν τοῦ λόγου τὸ κίνησιν λέγειν τὴν ῥύσιν τῶν σωμάτων, ἐπεὶ μὴ χρεία τούτου πρὸς τὸ προκείμενον. ἐν ἑαυτοῖς δὲ ἔχει τὴν αἰτίαν τοῦ κινεῖσθαι ζῷα καὶ φυτὰ καὶ ἁπαξαπλῶς ὅσα ὑπὸ φύσεως καὶ ψυχῆς συνέχεται· ἐξ ὧν φασιν εἶναι καὶ τὰ μέταλλα, πρὸς δὲ τούτοις καὶ τὸ πῦρ αὐτοκίνητόν ἐστι, τάχα δὲ καὶ αἱ πηγαί. τῶν δὲ ἐν ἑαυτοῖς τὴν αἰτίαν τοῦ κινεῖσθαι ἐχόντων τὰ μέν φασιν ἐξ ἑαυτῶν κινεῖσθαι, τὰ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν· ἐξ ἑαυτῶν μὲν τὰ ἄψυχα, ἀφ' ἑαυτῶν δὲ τὰ ἔμψυχα. καὶ ἀφ' ἑαυτῶν κινεῖται τὰ ἔμψυχα φαντασίας ἐγγινομένης ὁρμὴν προκαλουμένης. καὶ πάλιν ἔν τισι τῶν ζῴων φαντασίαι γίνονται ὁρμὴν προκαλούμεναι φύσεως φανταστικῆς τεταγμένως κινούσης τὴν ὁρμήν, ὡς ἐν τῷ ἀράχνῃ φαντασία τοῦ ὑφαίνειν γίνεται καὶ ὁρμὴ ἀκολουθεῖ ἐπὶ τὸ ὑφαίνειν, τῆς φανταστικῆς αὐτοῦ φύσεως τεταγμένως ἐπὶ τοῦτο αὐτὸν προκαλουμένης καὶ οὐδενὸς ἄλλου μετὰ τὴν φανταστικὴν αὐτοῦ φύσιν πεπιστευμένου τοῦ ζῴου, καὶ ἐν τῇ μελίσσῃ ἐπὶ τὸ κηροπλαστεῖν. Τὸ μέντοι λογικὸν ζῷον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τῇ φανταστικῇ φύσει, τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας καί τινας μὲν ἀποδοκιμάζοντα, τινὰς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἄγηται τὸ ζῷον κατ' αὐτάς. ὅθεν ἐπεὶ ἐν τῇ φύσει τοῦ λόγου εἰσὶν ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν, αἷς ἑπόμενοι θεωρήσαντες τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν αἱρούμεθα μὲν τὸ καλόν, ἐκκλίνομεν δὲ τὸ αἰσχρόν, ἐπαινετοὶ μέν ἐσμεν ἐπιδόντες ἑαυτοὺς τῇ πράξει τοῦ καλοῦ, ψεκτοὶ δὲ κατὰ τὸ ἐναντίον.

**3** ξύλον B **5** ὑφεξηρήσθω B Pat **8** ἢ ψυχῆς Kötschau cum DB **9** καὶ ante τὰ om. B **11** ἑαυτοῖς] αὐτοῖς B **29** ἐπιδιδόντες D



Hay dos puntos importantes de coincidencia entre la teoría expuesta aquí y la que figura en **29.1** y **29.2**: en ambos casos (a) se afirma que el uso de la capacidad de examinar presentaciones es suficiente para la responsabilidad moral y (b) se pretende derivar esta tesis del lugar que ocupa el ser humano dentro de la *scala naturae*. Por ello las dos teorías parecen estar emparentadas aun cuando en la presente no encontremos la formulación, característica de **29.1** y **29.2**, de que lo depende de nosotros es aquello que sucede "a través de nosotros" (δι' ἡμῶν). Un texto paralelo a éste en Orígenes es *Orat*. 6.1 (*SVF* 2.989). Ambos textos son ampliamente discutidos en Inwood 1985: 18-41 y Hahm 1992. Véase también Marco Aurelio, *ASI* 10.33.3. Marco Aurelio hace hincapié en que el movimiento natural de algo puede encontrar obstáculos y que sólo los seres inteligentes tienen, gracias su razón (λόγος), la capacidad de prever posibles obstáculos y evitarlos.

**14-15** φαντασίας ἐγγινομένης ὁρμὴν προκαλουμένης Cf. φαντασίαν ὁρμητικὴν en **24.1**.

## 29.4 Alejandro de Afrodisia, *Fat*. 196, 23-197, 3 (*SVF* 2.984; LS 61M)

ἔστι δή τι τῶν ἀπορουμένων ὑπ' αὐτῶν καὶ τοιοῦτον. 'εἰ, φασίν, ταῦτά ἐστιν ἐφ' ἡμῖν, ὧν καὶ τὰ ἀντικείμενα δυνάμεθα, καὶ ἐπὶ τοῖς τοιούτοις οἵ τε ἔπαινοι καὶ οἱ ψόγοι, προτροπαί τε καὶ ἀποτροπαί, κολάσεις τε καὶ τιμαί, οὐκ ἔσται τὸ φρονίμοις εἶναι καὶ τὰς ἀρετὰς ἔχειν ἐπὶ τοῖς ἔχουσιν, ὅτι μηκέτ' εἰσὶν τῶν ἀντικειμένων κακιῶν ταῖς ἀρεταῖς δεκτικοί, ὁμοίως δὲ οὐδὲ αἱ κακίαι ἐπὶ τοῖς κακοῖς· οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τούτοις τὸ μηκέτ' εἶναι κακοῖς· ἀλλὰ μὴν ἄτοπον τὸ μὴ λέγειν τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ἐφ' ἡμῖν μηδὲ τοὺς ἐπαίνους καὶ τοὺς ψόγους ἐπὶ τούτων γίνεσθαι· οὐκ ἄρα τὸ ἐφ' ἡμῖν τοιοῦτον.

**5-6** μηκέτ' εἰσὶν Sharples, Bruns : μὴ δὲ τισὶ $V^1$ : μηδέ εἰσι Orelli **7** οὐδὲ γὰρ ἐπὶ Sharples, Bruns cum B2 et vetus corrector V : οὐδὲ γὰρ ἐπεὶ μὴ V1 Trincavelli : οὐδὲ γὰρ ἐπὶ μὲν Caselius, Orelli

Este texto es una posible indicación de que, dentro del estoicismo, se desarrollaron argumentos que, al igual que éste, van en *contra* de la tesis de que sólo dependen de nosotros aquellas acciones que tuvimos la capacidad de o bien realizar o bien no realizar (= tesis (A) en nuestro comentario). Sin embargo, como lo apunta Sharples (1983: 159), también es posible que este argumento en particular haya sida puesto por Alejandro en boca de sus adversarios estoicos, quien estaría simplemente *imaginando* una posible objeción compatibilista a su propia postura, sin que sus adversarios la hayan realmente formulado. Para un texto paralelo en Alejandro, cf. *Quaes*. 2.4 50, 30-51, 5 (*SVF* 2.1007).

**7** οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τούτοις τὸ μηκέτ' εἶναι κακοῖς La discusión clásica de si la persona viciosa es moralmente responsable de sus vicios cuando ya no depende de ella no tenerlos (por estar su carácter ya plenamente formado) se encuentra en Aristóteles *EN* 3.5, 1114a12-21, quien sostiene que el vicioso sí es responsable de sus vicios porque, si bien ya no puede deshacerse de ellos, es moralmente responsable de haberlos adquirido en la medida en que pudo haber evitado adquirirlos. Ésta es la postura que Alejandro también adopta (y con la cual pretende responder a la objeción que figura en **29.4**). Al respecto, cf. *Fat*. 197, 3-8 y 199, 7-11. Sobre este asunto, cf. Salles 1998: 75-83.

## 29.5 Alejandro de Afrodisia, *Fat*. 205, 1-13 (*SVF* 2.1001)

Τὸ δὲ λέγειν <ἐψεῦσθαι> τοὺς οὐχ ἡγουμένους ἐν τῷ σώζεσθαι τὴν καθ' ὁρμὴν τῶν ζῴων ἐνέργειαν ἤδη σώζεσθαι καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν τῷ [μὴ] πᾶν τὸ καθ' ὁρμὴν γινόμενον ἐπὶ τοῖς ὁρμῶσιν εἶναι καὶ διὰ τοῦτο ἐρωτᾶν, εἰ μὴ ἐνέργημά τι τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐστι, καὶ λαβόντας ἐπὶ τούτῳ πάλιν ἐρωτᾶν, εἰ μὴ τῶν ἐνεργημάτων τὰ μὲν εἶναι δοκεῖ καθ' ὁρμήν, τὰ δ' οὐ καθ' ὁρμήν, ὃ λαβόντας πάλιν προστιθέναι τούτῳ τὸ μὴ τῶν ἐνεργημάτων μέν, μὴ καθ' ὁρμὴν δὲ εἶναί τι ἐφ' ἡμῖν, οὗ καὶ αὐτοῦ συγχωρουμένου ἐπὶ τούτοις λαμβάνειν τὸ πᾶν τὸ καθ' ὁρμὴν γινόμενον ἐπὶ τοῖς οὕτως ἐνεργοῦσιν εἶναι, ἐπειδὴ ἐν μηδενὶ τῶν ἄλλως ἐνεργουμένων ἐστί, καὶ διὰ τοῦτο λέγειν σώζεσθαι κατ' αὐτοὺς καὶ τὸ τοιοῦτον ἐφ' ἡμῖν, ὃ δυνατὸν ὑφ' ἡμῶν γενέσθαι τε καὶ μή, ἐπειδὴ καὶ τὰ οὕτως γινόμενα

ἐν τοῖς καθ' ὁρμὴν γινομένοις ἔστι, πῶς οὐ παντάπασιν ἀγνοούντων ταῦτα, πρὸς ἃ ποιοῦνται τοὺς λόγους;

**1** Τὸ δὲ λέγειν <*> ἡγεῖσθαι lac. ind. Bruns : Τὸ δὲ λέγειν <ἐψεῦσθαι> Sharples : Τὸ δὲ λέγειν <πλανᾶσθαι> von Arnim cum B[2]: Τὸ δὲ λέγειν <λήρους> ἡγεῖσθαι Thillet : Τὸ δὲ λέγειν <οὐκ> ἡγεῖσθαι Orelli **2-3** τῷ [μὴ] πᾶν del. Bruns, Thillet : retinuit von Arnim **6** μὴ Bruns : μήτε codd.: μηδὲν B[2] **11** ἐπειδὴ καὶ τὰ οὕτως γινόμενα Sharples cum von Arnim : εἶναι δὴ καὶ τὰ οὕτως γινόμενα Bruns, Thillet **12** γινομένοις [ἔστι], πῶς del. Bruns, Thillet : retinuit von Arnim, Sharples

En este texto, contrariamente a lo que se afirma en **29.4**, se sugiere que lo que depende de nosotros presupone la capacidad de acciones alternativas. Para el estudio detallado del argumento desarrollado aquí y de su origen probablemente estoico, cf. Bobzien 1998: 389-394. Si este argumento es efectivamente estoico, habría en *Fat.* al menos dos teorías compatibilistas estoicas, cf. nuestro comentario. La *primera* (textos **29.1**, **29.2** y **29.4**), sostiene que la realización de cosas que dependen de nosotros *no* supone la capacidad de acciones alternativas. La *segunda* teoría, en cambio, que aparece en el texto presente, sostiene que esta capacidad es imprescindible: dependen de un agente todas aquellas acciones y actividades que se dan según sus impulsos (207, 7: πᾶν τὸ καθ' ὁρμὴν γινόμενον ἐπὶ τοῖς ὁρμῶσιν εἶναι), pero dichas acciones y actividades dependen de nosotros sólo si pueden o bien darse o bien no darse por nosotros (207, 10-11: τὸ τοιοῦτον ἐφ' ἡμῖν, ὃ δυνατὸν ὑφ' ἡμῶν γενέσθαι τε καὶ μή). Cf. Bobzien 1998: 144-145.

## 29.6 Eusebio, *PE* 6.8.30 (*SVF* 2.998)

πάλιν οὖν κἀνταῦθα θαυμάσειέ τις ἂν τἀνθρώπου τὸ ἀθεώρητον καὶ ἀνεπιλόγιστον καὶ τῶν ἐναργειῶν καὶ τῆς τῶν ἰδίων λόγων ἀνακολουθίας. οἶμαι γὰρ ὅτι καθάπερ τὸ καλούμενον γλυκὺ τῷ καλουμένῳ πικρῷ συμβέβηκεν ἐναντιώτατον εἶναι, τῷ τε λευκῷ τὸ μέλαν καὶ τῷ ψυχρῷ τὸ θερμόν, οὑτωσὶ δὲ καὶ τὸ παρ' ἡμᾶς τῷ καθ' εἱμαρμένην, εἴ γε καθ' εἱμαρμένην μὲν ἐκεῖνα καλεῖν προείληφεν ὅσα καὶ ἑκόντων ἡμῶν καὶ ἀκόντων πάντως γίνεται, παρ' ἡμᾶς δὲ ὅσα ἐκ τοῦ σπουδάζειν ἡμᾶς καὶ ἐνεργεῖν ἐπὶ τέλος ἔρχεται ἢ παρὰ τὸ ἀμελεῖν καὶ ῥαθυμεῖν οὐκ ἐπιτελεῖται.

**2** ἐναργειῶν] ἐνεργειῶν Toupius **4** συμβέβηκεν ἐναντιώτατον εἶναι I : ἐναντιώτατον εἶναι συμβέβηκε ON **5** τὸ παρ' ἡμᾶς τὸ καθ' εἱμαρμένην O **6** προείληφεν Mras. cum codd. : προειλήφαμεν Schwartz, Gercke **7** καὶ ἀκόντων om. ND

Eusebio es la principal fuente sobre el uso del concepto de τὸ παρ' ἡμᾶς en los estoicos. Cf. *PE* 6.8.2, 6, 23, 30, 32, 33, 34 y 38. El interés de este texto radica en *definir* este concepto, el cual, junto con el de τὸ ἐφ'ἡμῖν, es usado por los estoicos para referirse a acciones responsables (y compatibles con el determinismo). En lo tocante a la *relación* entre los conceptos de τὸ παρ' ἡμᾶς y de τὸ ἐφ'ἡμῖν, Bobzien (1998: 282-286 y 387-394) sostiene que el primero no presupone la posibilidad de acciones alternativas, pues simplemente indica el origen causal de la acción. En cambio, el segundo, tal como es usado por los estoicos y en particular por Crisipo y Filópatro, sí presupondría, según ella, esa posibilidad. Sin embargo, cf. **29.4** y nuestras nn. a **29.5**. Además, Bobzien (1998: 285) argumenta que el concepto de τὸ παρ' ἡμᾶς tiene un origen epicúreo y sugiere que esta definición en particular puede *no* ser de Crisipo. Contra esto, cabe observar que el contexto de **29.6** es la exposición de la teoría de los *confatalia* de Crisipo (**28.6**) y el sujeto de προείληφεν en la línea 21 de **29.6** parece ser Crisipo.

**22** πάντως "necesariamente". Sobre este sentido probable del término en este contexto, cf. nuestras nn. al texto **29.1**.

## 29.7 Epicteto, *Diss.* 1.6.18-22 (LS 63E)

τί οὖν; ἐκείνων ἕκαστον κατασκευάζει τὸ μὲν ὥστ' ἐσθίεσθαι, τὸ δ' ὥστε ὑπηρετεῖν εἰς γεωργίαν, τὸ δ' ὥστε τυρὸν φέρειν, τὸ δ' ἄλλο ἐπ' ἄλλῃ χρείᾳ παραπλησίῳ, πρὸς ἃ τίς χρεία τοῦ παρακολουθεῖν ταῖς φαντασίαις καὶ ταύτας διακρίνειν δύνασθαι; τὸν δ' ἄνθρωπον θεατὴν εἰσήγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ, καὶ οὐ μόνον θεατήν, ἀλλὰ



καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν. διὰ τοῦτο αἰσχρόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ ἄρχεσθαι καὶ καταλήγειν ὅπου καὶ τὰ ἄλογα, ἀλλὰ μᾶλλον ἔνθεν μὲν ἄρχεσθαι, καταλήγειν δὲ ἐφ' ὃ κατέληξεν ἐφ' ἡμῶν καὶ ἡ φύσις. κατέληξεν δ' ἐπὶ θεωρίαν καὶ παρακολούθησιν καὶ σύμφωνον διεξαγωγὴν τῇ φύσει.

**1** τί οὖν ἐκείνων S : corr. Salmasius **6** αὐτοῦ codd. : ἑαυτοῦ Schweighäuser **9** ἀρκεῖσθαι S : corr. s **9-10** ἀλλ' ἔνθεν μὲν ἐκεῖνα καταλήγει, ἄρχεσθαι μᾶλλον Reiske cum r

El capítulo 6 del libro 1 de *Diss*. está dedicado a la providencia divina y presenta, en su conjunto, un argumento a favor de que el hombre es el principal beneficiario del orden natural (aunque el hombre, a su vez, está supeditado a la función de imitar y contemplar el cosmos y dios, lo cual implica que el hombre existe en vista de ellos y no ellos en vista de él, cf. nuestro capítulo 12 y, en particular, el texto **12.14**). Puede compararse **29.7** con *Diss*., 1.28.19-22, 2.8.5-7, 2.9.1-5, 2.10.1-4 (cf. Marco Aurelio, *ASI* 3.1), en los cuales también se hace hincapié en que nuestro lugar dentro de la *scala naturae* se determina por una función que nos es privativa como especie natural, a saber, el examen crítico de presentaciones o, en la terminología de Epicteto, la "comprensión" o παρακολούθησις (cf. abajo). En este texto, que también puede leerse como un signo de la religiosidad de Epicteto (cf. nuestro texto **17.3**), se afirma que es vergonzoso (αἰσχρόν) no llevar a cabo la función específica para la cual fuimos creados, lo cual implica que, para Epicteto, no llevarla a cabo es *censurable*, pues, según dice Epicteto en 3.26.9, "¿acaso nunca has escuchado que lo vergonzoso es censurable y lo censurable digno de censura?" (οὐδέποτε ἤκουσας, ὅτι τὸ αἰσχρὸν ψεκτόν ἐστιν, τὸ δὲ ψεκτὸν ἄξιόν ἐστι τοῦ ψέγεσθαι;). Para un estudio detallado de la relación de Epicteto con el problema determinismo, cf. Braicovich 2010.

**12** παρακολούθησιν (cf. παρακολουθεῖν en la línea 5) Se trata de un término técnico en Epicteto, usado para referirse a un examen crítico de presentaciones en el cual el principal criterio para aceptar o rechazar una presentación práctica o "impulsiva" (cf. capítulo 24) es si la acción que se presenta en ella va de acuerdo con la voluntad divina y el orden del cosmos. Sobre el concepto de παρακολούθησις en Epicteto, véase Hahm (1992), especialmente las pp. 39-46. Cf. **12.4**.

## 29.8 Epicteto, *Diss.* 1.11.5-9

Τί οὖν; ὀρθῶς φαίνει σαυτῷ ταῦτα πεποιηκέναι; Φυσικῶς, ἔφη. Ἀλλὰ μὴν τοῦτό με πεῖσον, ἔφη, σύ, διότι φυσικῶς, καὶ ἐγώ σε πείσω, ὅτι πᾶν τὸ κατὰ φύσιν γινόμενον ὀρθῶς γίνεται. Τοῦτο, ἔφη, πάντες ἢ οἵ γε πλεῖστοι πατέρες πάσχομεν. Οὐδ' ἐγώ σοι ἀντιλέγω, ἔφη, ὅτι οὐ γίνεται, τὸ δ' ἀμφισβητούμενον ἡμῖν ἐκεῖνό ἐστιν, εἰ ὀρθῶς. ἐπεὶ τούτου γ' ἕνεκα καὶ τὰ φύματα δεῖ λέγειν ἐπ' ἀγαθῷ γίνεσθαι τοῦ σώματος, ὅτι γίνεται, καὶ ἁπλῶς τὸ ἁμαρτάνειν εἶναι κατὰ φύσιν, ὅτι πάντες σχεδὸν ἢ οἵ γε πλεῖστοι ἁμαρτάνομεν.

**1** φαίνει S φαίνῃ s

Sobre el carácter platónico del diálogo al que pertenece este pasaje, cf. Dobbin 1998: 131-132. La importancia del pasaje dentro del "Argumento Normativo" de Epicteto (cf. nuestro comentario) radica en que establece de modo enfático el carácter normativo de la naturaleza: si algo es "contra naturaleza" (en este caso, la naturaleza del ser humano) entonces es incorrecto en un sentido moral. En el texto, esta tesis se acompaña de otra, a saber, que no todo lo que ocurre (o no todo lo que hace la mayoría de la gente) es, por ello, natural. El caso del padre que abandona su hija enferma –algo que, según el padre, haría cualquier persona, pero no por ello, según Epicteto, algo natural– pretende ejemplificar estas tesis. Cf. Salles 2012.

## 29.9 Epicteto, *Diss.* 4.1.128-131

ὁ ἀκώλυτος ἄνθρωπος ἐλεύθερος, ᾧ πρόχειρα τὰ πράγματα ὡς βού-

λεται. ὃν δ' ἔστιν ἢ κωλῦσαι ἢ ἀναγκάσαι ἢ ἐμποδίσαι ἢ ἄκοντα εἴς τι ἐμβαλεῖν, δοῦλός ἐστιν. τίς δ' ἀκώλυτος; ὁ μηδενὸς τῶν ἀλλοτρίων ἐφιέμενος. τίνα δ' ἀλλότρια; ἃ οὐκ ἔστιν ἐφ' ἡμῖν οὔτ' ἔχειν οὔτε μὴ ἔχειν οὔτε ποιὰ ἔχειν ἢ πῶς ἔχοντα. οὐκοῦν τὸ σῶμα ἀλλότριον, τὰ μέρη αὐτοῦ ἀλλότρια, ἡ κτῆσις ἀλλοτρία. ἂν οὖν τινι τούτων ὡς ἰδίῳ προσπαθῇς, δώσεις δίκας ἃς ἄξιον τὸν τῶν ἀλλοτρίων ἐφιέμενον. αὕτη <ἡ> ὁδὸς ἐπ' ἐλευθερίαν ἄγει, αὕτη μόνη ἀπαλλαγὴ δουλείας, [μόνῃ]τὸ δυνηθῆναί ποτ' εἰπεῖν ἐξ ὅλης ψυχῆς τὸ

ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη,
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος.

7 ποῖα S : πόσα Reiske cum r **10** <ἡ> ins. Sc **12** [μόνῃ] del s : retinuit Elter : μόνῃ <ποιεῖ> Schenkl in app. crit. **14** καὶ σύ γ' ἡ s : καὶ σύ καὶ ἡ S

Además de ofrecer una definición de libertad (o de ser "libre": ἐλεύθερος) en términos de la capacidad de hacer lo que uno desea, este pasaje se relaciona estrechamente con el problema de la motivación para actuar estudiado en el capítulo anterior. Cf. nuestras nn. a **28.8**. Esta definición de libertad es implícitamente compatibilista, pues sugiere que, para ser libre, lejos de tener que poseer la supuesta capacidad de desviarme de mi destino, debo restringir el objeto de mis impulsos y deseos al dominio de cosas que estoy destinado a ser o hacer: de otro modo, éstos se verán frustados y, al no hacer lo que quiero, no seré libre (Cf. *Ench*. 8 y *Diss*. 2.26.23). Esto se hace explícito en una de las versiones de la definición de libertad de Crisipo –Orígenes, *in ev. Joan*. 2.16.112, 7: ἐξουσίαν αὐτοπραγίας ἀπὸ τοῦ θείου νόμου (cf. *Suda s.v.* ἐλεύθερος y Filón, *QOP* 21 y *DJ* 66)– pues se indica que para ser libre uno tiene que actuar a partir de la "ley divina", esto es, la ley que dirige y determina el desarrollo del cosmos en su conjunto. Sobre este tema véase Long 2002: 220-222. Cabe comparar esta definición de libertad con la definición de libertad atribuida a Crisipo al principio de **30.20** en términos de poder de autodeterminación o "poder de actuar por uno mismo" (ἐξουσίαν αὐτοπραγίας). Aunque el significado de αὐτοπραγία en **30.20** no es del todo claro en este contexto, puede decirse, en todo caso, que no se trata de la libertad social característica del amo por oposición al "esclavo" entendido como alguien que tiene un dueño que puede disponer de su vida o que está sujeto por fuerza a las órdenes de alguien (los cuales son aparentemente los sentidos segundo y tercero del concepto de δουλεία según este texto de Diógenes). Tampoco hay en **30.20** indicio alguno de que la αὐτοπραγία de Crisipo implique la capacidad de acciones alternativas. Un posible significado del "poder de autodeterminación" al que se refiere Crisipo es la capacidad de actuar conforme a nuestros deseos, la cual aparece asociada con la libertad en Epicteto en **29.9**. La idea de que sólo el sabio es libre también aparece en Estobeo, *Ecl*. 2. 101, 17-18 y **30.36** (cf. Cicerón, *PS* 5).

# Capítulo 30
# Política y sabiduría

## 30.1 Marciano, *Instituciones* I (*SVF* 3.314; LS 67R)

La ley es soberana de todas las cosas, tanto de las divinas como de las humanas. Debe presidir tanto los [actos] nobles como los vergonzosos, como un gobernante y un guía, y, según esto, debe ser el canon tanto de los [actos] justos como de los injustos, y debe prescribir lo que hay que hacer a los vivientes políticos por naturaleza y prohibir lo que no hay que hacer.

## 30.2 Cicerón, *De re publica* 3.33 (*SVF* 3.325; LS 67S)

La verdadera ley también es la recta razón, coherente con la naturaleza, se difunde por todos, es constante, eterna, y al ordenar, llama al acto debido, y, al prohibir, aparta del engaño. Ella, sin embargo, no ordena ni prohíbe en vano a los buenos ni pone en movimiento a los malos al ordenar o prohibir. Y no está permitido que esta ley sea suprimida, ni es lícito que se derogue alguna parte de ella, ni puede ser anulada ella en su totalidad, ni podemos ser librados de esta ley por el senado o por el pueblo, ni hay que buscar un intérprete o exégeta de ella. Y no habrá una ley en Roma, otra en Atenas, una ahora, otra después, sino que una única ley, eterna e inmutable, contendrá a todos los pueblos y en todo tiempo, y el dios será, por así decir, el único maestro común y emperador de todos, autor, árbitro, y promulgador de dicha ley. Quien no la obedezca, huirá de sí mismo y, habiendo despreciado la naturaleza del hombre, por esto mismo sufrirá los más grandes castigos, aun cuando escape de las demás cosas que se consideran como suplicios.

## 30.3 Cicerón, *De leg.* 1.18-19

Por consiguiente, hombres muy doctos estuvieron complacidos en comenzar por la ley; probablemente correctamente, si es que, como ellos mismos la definen, la ley es una razón suprema, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que hay que hacer y prohíbe lo contrario. Esa misma razón, cuando se confirma y se consuma en la mente del ser humano, es ley. Así, pues, consideran que la ley es prudencia, cuyo poder es tal que ordena actuar con rectitud y prohíbe delinquir; y ellos piensan que en griego se denomina con la palabra *nómos* por distribuir a cada uno lo suyo, y yo en nuestra lengua [llamo "ley" derivándola] del verbo "elegir" (*legere*). Pues como ellos ponen en la ley el poder de la equidad, así nosotros ponemos el de la elección; no obstante, ambas cosas son propias de la ley. Si esto se dice así correctamente, como sin duda suele parecerme la mayor parte de las veces, de la ley hay que inferir el principio del derecho. Pues la ley es el poder de la naturaleza, ella es la mente y la razón del prudente, la regla de lo justo e injusto. Pero dado que todo nuestro argumento se desarrolla en un dominio de explicación popular, a veces será necesario hablar popularmente y llamar "ley", como hace el vulgo, a la que por escrito sanciona lo que quiere, ya sea ordenando o prohibiendo. Tomemos en verdad el principio de constituir el derecho a partir de aquella ley suprema que, para todos los siglos, nació antes que cualquier ley escrita y que cualquier ciudad completamente constituida.

## 30.4 Cicerón, *De leg.* 1.22-23

No voy a hacerlo después, pues aquí es pertinente: este animal previsor, sagaz, versátil, agudo, memorioso, lleno de razón y consejo que llamamos "ser humano" fue generado por el dios supremo con una destacable condición. Pues, entre tantos géneros y especies de anima-

les, él solo participa de la razón y del pensamiento, en tanto que todos los demás están privados [de ellos]. Pero, ¿qué hay –no voy a decir en el hombre, sino en todo el cielo y la tierra– más divino que la razón? Y ella, una vez que maduró y se perfeccionó, correctamente se denomina "sabiduría". Por tanto, dado que no hay nada mejor que la razón y ésta se da tanto en el ser humano como en dios, la primera sociedad del ser humano con dios es la de la razón. Pero entre aquellos en los que la razón es común, también lo es la recta razón; y como ella es ley, a los seres humanos se nos debe considerar muy íntimamente asociados a los dioses debido a la ley. Más aún, entre aquellos en los que la ley es común, entre ellos también hay comunidad de derecho o legalidad. Pero quienes tienen estas cosas en común, también deben ser considerados como partes del mismo Estado. Si, en verdad, obedecen los mandatos y poderes, mucho más obedecen este orden celestial, la mente divina y el dios todopoderoso, de manera tal que este mundo completo debe entenderse como un Estado común a dioses y hombres. Dado que se comprende que todo el género humano se encuentra asociado entre sí por estas cosas (*sc.* la bondad, el reconocimiento de los beneficios, etc.), se concluye aquello de que toda razón de vivir correctamente hace mejores [a los seres humanos]. Si ustedes lo aprueban, seguiré adelante. Pero si fuera necesario, primero lo explicaremos. [...] Se sigue, por tanto, que estamos hechos para participar el uno con el otro y para compartir entre todos un derecho común. Y quiero que de esta manera se entienda que en todo este debate llamaré "derecho" al que lo es por naturaleza. Sin embargo, dado que tanta es la corrupción debido a la mala costumbre, se podría decir que por su causa las endebles flamas [de virtud] que nos ha dado la naturaleza se extinguen, en tanto que brotan y se consolidan los vicios opuestos. Porque si los seres humanos con su juicio, debido a la manera en que [éste] es por naturaleza, pensaran que, como dice el poeta, "nada humano me es ajeno", todos cultivarían el derecho de la misma manera. Pues la naturaleza les ha dado la razón y, por ende, también la recta razón. Por tanto, también [lo es] la ley, que es la recta razón en el dominio de lo que se ordena y se prohíbe [hacer]. Y si [les ha dado] la ley, también les ha dado el derecho. Y la razón es para todos; por consiguiente, también el derecho ha sido dado para todos; y Sócrates correctamente solía maldecir al primero que separó la utilidad del derecho.

**30.5 Cicerón, *De leg.* 2.9-11**

Pero, en verdad, hay que entender así que tanto éste como otros mandatos y prohibiciones de los pueblos tienen el poder de invitar a las [acciones] realizadas con rectitud y de apartar de los actos incorrectos, poder que no sólo es anterior al de la época de los pueblos y las ciudadanías, sino también igual al dios que vigila y rige el cielo y la tierra. En efecto, la mente divina no puede existir sin razón ni la razón divina dejar de tener este poder que sanciona en el dominio de lo recto y de lo malo. [...] Pues había una razón, derivada de la naturaleza de las cosas, que impulsaba a actuar correctamente y apartaba del error, razón que no comienza a ser ley en el momento en que es escrita, sino cuando nació. Pero nació al mismo tiempo que la mente divina, por lo cual la ley verdadera y principal, apta para ordenar y prohibir, es la recta razón del supremo Júpiter. [...] Por tanto, tal como aquella mente divina es ley suprema, así también cuando está en el ser humano, es perfecta en la mente del sabio. Sin embargo, las que de modo variado se describen por un tiempo para los pueblos tienen el nombre de ley más por un favor que de hecho. Pues mediante los siguientes argumentos enseñan que toda ley que en sentido estricto pueda llamarse "ley" es elogiable: consta, sin duda, que las leyes se han inventado en vista de la salud de los ciudadanos y las ciudades, y para la seguridad y la vida pacífica y dichosa de los seres humanos. Y que los primeros que sancionaron decretos de este tipo mostraron a los pueblos aquellas cosas que ellos escribirían y propondrían para aquellos con los que, adoptadas y establecidas, ellos vivirían honesta y dichosamente. Y las que así hubiesen sido compuestas y sancionadas, claramente las llamarían "leyes".



**30.6 Cicerón, *De leg.* 2.13**

En efecto, no pueden verdaderamente llamarse preceptos médicos los que matan en vez de curar, ni será algo perjudicial en un pueblo de ningún tipo, aunque el pueblo la apruebe. Por consiguiente, la ley es la distinción entre las cosas justas e injustas, y expresa aquella naturaleza antiquísima que gobierna todas las cosas, a la que se dirigen las leyes humanas, que castigan a los malvados con un suplicio y defienden y protegen a los buenos.

**30.7 Plutarco, *De Alexandri magni fortuna aut virtute* 329a-b (*SVF* 1.262; LS 67A)**

No hay duda de que la muy admirada *República* de Zenón, el fundador de la escuela estoica, apunta, principalmente, a este único objetivo: que no habitemos en ciudades ni pueblos, definidos cada uno de ellos por sus propios [sistemas] jurídicos, sino que consideremos a todos los seres humanos como nuestros paisanos y conciudadanos, y que haya un solo modo de vida y un solo orden, como si se tratara de un rebaño que pace junto y en conjunto se alimenta de una ley común. Zenón escribió esto como si estuviera describiendo un sueño o una imagen de la buena legislación y régimen político del filósofo.

**30.8 Filón, *Opif.* 142-143 (*SVF* 3.337)**

Pero si llamamos a aquel fundador no sólo el primer hombre, sino también el único cosmopolita diremos lo más cierto, pues el cosmos era su casa y su ciudad [...], en la cual, por no tener miedo, residió como en su patria con absoluta seguridad porque se lo consideró digno de la hegemonía de las cosas terrestres, y cuantas cosas eran mortales le temían y habían sido instruidas y forzadas a obedecerlo como a un amo. Mientras tanto, él vivía de un modo irreprochable con la tranquilidad de una paz sin guerra. Y dado que toda ciudad bien legislada tiene una forma de gobierno, al cosmopolita necesariamente le ocurría valerse de la forma de gobierno cosmopolita de la que también [se valía] el cosmos entero. Ella es, en efecto, la recta razón de la naturaleza que, con un nombre muy apropiado, se llama "mandato", porque es una ley divina en virtud de la cual se distribuyeron las conveniencias y deberes para todos.

**30.9 Clemente, *Strom.* 4.26.172.2-3; 5.9.58.2 (*SVF* 3.327; 1.43)**

En efecto, también los estoicos llaman al universo "ciudad en sentido estricto", y dicen que lo que hay aquí en la tierra aún no son ciudades pues, aunque así se las llame, no lo son. La ciudad es, en efecto, algo virtuoso y el pueblo es una organización civilizada y un grupo de seres humanos administrado por la ley, tal como la Iglesia por la palabra, una ciudad inexpugnable en la tierra, libre de tiranía, una voluntad divina en la tierra como en el cielo. [...]. Los estoicos, sin embargo, también dicen que Zenón fue el primero en escribir ciertas cosas que no permiten leer fácilmente a sus discípulos, a no ser que antes hayan probado que son genuinos filósofos.

**30.10 Cicerón, *De off.* 3.21-24**

Por tanto, quitar algo a otro y que una persona aumente su conveniencia a costa de la conveniencia de otro es más contrario a la naturaleza que la muerte, la pobreza, el dolor y que todos los demás [males] que puedan ocurrir, ya sea a su cuerpo o a sus posesiones externas, pues, en primer lugar, ello destruye la convivencia humana y la sociedad. En efecto, si vamos a estar de tal modo dispuestos como para que cada uno robe a alguien para su propio provecho o lo despoje, es forzoso que lo que se encuentra más de acuerdo con la naturaleza (la sociedad del género humano) sea destruido. Tal como sería necesario que todo el cuerpo se debilitara y muriera si un miembro [del cuerpo] estuviera dispuesto a pensar que podría estar sano si atrajera hacia sí la salud del miembro vecino, así también es necesario que se destruya la sociedad y la comunidad de los seres humanos si cada uno de nosotros arrebatara para sí mismo la conveniencias de los demás y quitara a cada uno lo que puede para su propio provecho. Pues si alguien prefiere adquirir para sí mismo y no para otro lo que concierne a la utili-

dad de la vida, [eso] está permitido y no se opone a la naturaleza; lo que la naturaleza no soporta es que aumentemos nuestros poderes, recursos y medios mediante el despojo de los demás. Por cierto que esto está establecido del mismo modo no sólo por la naturaleza, esto es, por el derecho de las naciones, sino también por las leyes de los pueblos, mediante las cuales se conservan los asuntos públicos en los Estados individuales: que no es lícito dañar a otro por causa de la propia conveniencia. Pues las leyes aspiran a esto y esto desean: que el vínculo entre los ciudadanos se mantenga incólume, y a quienes lo destruyen los castigan con la muerte, el exilio, con cadenas, con una multa. Y esto lo ejecuta en mayor medida la razón misma de la naturaleza, que es ley divina y humana, y quien desee obedecerla (y todos los que quieren vivir según la naturaleza la obedecerán) nunca actuará para intentar tomar lo que es de otro, ni se apropiará de aquello que ha tomado de otro. Y en verdad que es mucho más según naturaleza la elevación y grandeza del alma, la afabilidad, la justicia, y la liberalidad que el placer, que la vida y que las riquezas; no hay duda de que despreciar estas cosas y considerarlas como nada en comparación con la utilidad común es propio de un alma magna y elevada. Pero quitar a otro por la propia conveniencia es más contrario a la naturaleza que la muerte, que el dolor y que las demás desgracias del mismo tipo.

**30.11 Hierocles *Elementa Ethica* 11.15-21**

En primer lugar, debemos considerar que somos un animal, pero sociable y que requiere de otro; es también por eso que habitamos en ciudades, pues no hay ningún ser humano que no sea parte de una ciudad. En segundo lugar, fácilmente formamos amistades, pues de haber comido juntos o de habernos sentado juntos en el teatro o de habernos encontrado en la misma situación surgen las amistades.

**30.12 DL 7.32-34 (*SVF* 1.226; LS 67B)**

Sin embargo, algunos de los que pertenecen al entorno de Casio el escéptico, al censurar en muchos aspectos a Zenón, dicen, en primer lugar, que en el comienzo de su *República* declara que la educación convencional es inútil. En segundo lugar, que a todos los que no son virtuosos él los llama "aborrecibles", "enemigos", "esclavos" y "extraños unos con otros", tanto a los padres con respectos a sus hijos, como a los hermanos respecto de sus hermanos y a los familiares respecto de sus familiares. Y de nuevo lo censuran porque en su *República* presenta como ciudadanos, amigos, familiares y libres solamente a los virtuosos, de donde se sigue que para los estoicos los padres y los hijos son adversarios pues no son sabios. Y de modo similar en su *República* establece como su doctrina que las mujeres son comunes, y en la línea doscientos [dice] que en las ciudades no hay que construir templos, tribunales de justicia o gimnasios. Y [Zenón] escribe así respecto de la moneda: "no hay que creer que hay proveer moneda ni para el intercambio ni para viajar"; también prescribe que "varones y mujeres usen la misma ropa y que no tengan ninguna parte [de su cuerpo] cubierta". Que la *República* es de él también lo dice Crisipo en su [tratado] *Sobre la república*.

**30.13 Plutarco, *SR* 1034A-C (*SVF* 1.264; 3.698; LS 66D; 67C)**

Y por cierto que Antipatro en su tratado *Sobre la diferencia entre Cleantes y Crisipo* ha informado que Zenón y Cleantes no quisieron convertirse en atenienses, no sea que crean que son injustos con sus propias patrias. Porque si ellos [procedieron] bien en esto, Crisipo no procedió correctamente dado que se inscribió como ciudadano; [pero] dejémoslo pasar. Sin embargo, el conservar sus nombres para sus patrias cuando por mucho tiempo habían eliminado sus personas y sus vidas así, contiene una enorme y absurda inconsistencia. Es como si alguien, habiendo abandonado a su esposa, vivido y tenido relaciones sexuales con otra, y engendrado hijos con esa otra mujer no firmara un contrato de matrimonio para que no parezca que es injusto con la primera [esposa]. Crisipo, de nuevo, al escribir en su retórica que el



sabio hará retórica y participará en política, como si la riqueza, la reputación y la salud fueran bienes, admite que sus argumentos son impracticables y apolíticos, y que sus doctrinas no concuerdan con el uso y las acciones. Además, es doctrina de Zenón que no hay que construir templos a los dioses, pues un templo que no es digno de mucho tampoco es sagrado. Pero ninguna obra de constructores o de obreros es digna de mucho. Sin embargo, los que elogian estas cosas, como si se tratara de cosas que son correctas, celebran los misterios en los templos, suben a la Acrópolis, hacen reverencias a las estatuas, y coronan los santuarios, aunque sean obras de constructores y obreros.

**30.14 Plutarco, *De exilio* 600E (*SVF* 1.371; LS 67H)**

Es tal como el cambio ahora presente en ti por tu considerada patria, pues, como solía decir Aristón, por naturaleza no hay patria, como tampoco hay casa, campo, herrería o habitación del médico, sino que cada una de estas cosas llega a ser así o, más bien así se las denomina y llama, siempre en relación con quien reside [en la casa] y las usa.

**30.15 Plutarco, *SR* 1044F-1045A (*SVF* 3.753-754; LS 67F)**

Y por cierto que en el [libro] de sus *Exhortaciones*, habiendo dicho que copular con madres, hijas o hermanas, comer cierta [comida], e ir desde un lecho nupcial o de un [lecho] de muerte a un sitio sagrado se ha condenado sin razón, sostiene que hay que observar a las bestias e inferir a partir de sus conductas que ninguna de tales [acciones] es insólita ni contraria a la naturaleza. En efecto, en relación con estas cosas es oportuno presentar las comparaciones con los demás animales en contra del [enfoque según el cual] la divinidad ensucia por copular, engendrar o morir en lugares sagrados. Y, de nuevo, en el libro V de *Sobre la naturaleza* dice que Hesíodo correctamente prohíbe orinar en los ríos y las fuentes, y que, aún más, hay que abstenerse de orinar en un altar o en un santuario de un dios. Pues si los perros, los asnos y los niñitos lo hacen, [eso] no es contrario a la razón porque carecen de comprensión y de entendimiento de tales cosas. Por consiguiente, es insólito decir que en aquel caso es favorable la consideración de los animales irracionales, pero que en este caso no es razonable.

**30.16 Estobeo, *Ecl.* 2.96, 10-17; 102, 4-19; 103, 9-104, 9 (*SVF* 1.587; 3.613; LS 67I)**

Afirman que la ley es excelente, pues es una recta razón prescriptiva de lo que hay que hacer y prohibitiva de lo que no hay que hacer. Y puesto que la ley es civilizada, también el que observa la ley será civilizado, pues el hombre que observa la ley también está dispuesto a seguirla y es práctico respecto de lo que está prescripto por ella. Y el intérprete de la ley es hombre de ley. Ningún vil, sin embargo, observa la ley ni es hombre de ley. [...] Como dijimos, dado que la ley es algo excelente, puesto que es una recta razón prescriptiva de lo que hay que hacer y prohibitiva de lo que no hay que hacer, dicen que sólo el sabio es obediente a la ley, pues es práctico de lo que está prescripto por ella y únicamente él es su intérprete, por lo cual también es hombre de ley. Con los necios, en cambio, sucede lo contrario. Además, también asignan a los civilizados la autoridad fundamental y sus especies: reino, generalato, almirantazgo, y las similares a éstas. Según esto, obviamente, también sólo el excelente gobierna, aun cuando en realidad no lo haga en todos los casos; no obstante, en todas las circunstancias [en que gobierna lo hace] según su disposición. Y sólo el virtuoso está dispuesto a obedecer pues está dispuesto a seguir al que gobierna. Ningún necio, en cambio, es de esta índole, pues el necio no gobierna ni es capaz de ser gobernado, ya que es obstinado e inmanejable. [...] También dicen que todo vil es un exiliado, en la medida en que está privado de la ley y de la forma de gobierno que es apropiada según naturaleza. En efecto, según dijimos, la ley es algo excelente y, de un modo similar, también lo es la ciudad. También Cleantes formuló adecuadamente el siguiente argumento sobre si la ciudad es algo excelente: si la ciudad es una estructura edilicia en la que se refugian los que son capaces de dar y recibir justicia,

¿no es una ciudad sin duda algo civilizado? Pero por cierto que una ciudad es una estructura de esta índole. La ciudad, por tanto, es algo civilizado. El término "ciudad", empero, se dice de tres modos: (i) según la estructura edilicia, (ii) según la estructura de seres humanos, y (iii) según [la combinación de] ambos sentidos, *i.e.* según los dos significados en que se dice que una ciudad es "civilizada": (ii) según la estructura de seres humanos, (iii) según los dos juntos por la referencia a los que habitan [en ella]. También afirman que todo individuo vil es rudo, pues la rudeza es la falta de familiaridad con las costumbres y leyes de la ciudad; y todo individuo vil está sujeto a tal falta de familiaridad. También es un salvaje pues se opone a la manera acorde a la ley, y es un hombre bestial y dañino. Este mismo hombre es no domesticado y tiránico, pues se encuentra dispuesto de una manera tal que lleva a cabo acciones propias de un déspota y, lo que es más, acciones crueles, violentas y al margen de la ley, cuando encuentra el momento oportuno. También es un desagradecido, pues no está apropiadamente dispuesto respecto de la retribución de gratitud ni respecto de su distribución, por cuanto no hace nada por el interés común, ni amigable ni desinteresadamente.

**30.17 Estobeo, *Ecl.* 2.111, 3-9**

El sensato a veces gobernará como un rey y convivirá con un rey que exhiba no sólo una buena disposición natural sino también amor al aprendizaje. Decíamos que también es posible que el sabio participe en política según la razón preferencial; pero si algo se lo impidiere y, sobre todo, si no fuere a conferir beneficio alguno a su patria o si supusiere que grandes y arduos peligros se seguirían de la forma de gobierno, no participará en política.

**30.18 Estobeo, *Ecl.* 2.109, 10-110, 8 (*SVF* 3.686; LS 67W)**

Hay tres formas de vida preferidas: la regia, la política y, en tercer lugar, la científica. De modo similar también hay tres formas preferidas de hacer dinero: la que procede de la realeza, según la cual el sabio gobernará como un rey o tendrá abundancia de dinero monárquico. En segundo lugar, la que procede de la comunidad política, pues el sabio participará en política según la razón preferencial. En efecto, se casará y engendrará hijos, pues estas cosas son coherentes con la naturaleza del animal racional, que es sociable y gregario. Por tanto, ganará su dinero no sólo de la comunidad política sino también de los amigos que ocupen cargos prominentes. En lo que se refiere a ejercer como un sofista, es decir a tener abundancia de dinero a partir de tal actividad, los miembros de la escuela estoica hicieron una distinción en cuanto a su significado. Por cierto que estuvieron de acuerdo en que ganarían su dinero a partir de actividades relacionadas con la educación, y que a veces tomarían un salario de aquellos que estuvieran dispuestos a aprender. Sin embargo, entre ellos hubo una controversia respecto al significado, pues en tanto unos decían que "ejercer como un sofista" significaba "transmitir doctrinas filosóficas por un salario", otros, en cambio, sospecharon que en "ejercer como un sofista" se encerraba algo vil, como traficar con discursos, y afirmaban que no había que ganar dinero de la educación de las personas con las que se encontraban, pues ese método de hacer dinero es inferior a la dignidad de la filosofía.

**30.19 Estobeo, *Ecl.* 2.93, 19-94, 20 (*SVF* 3.611)**

También dicen que los bienes son todos comunes a los virtuosos, en la medida en que quien beneficia a alguno de sus vecinos también se beneficia a sí mismo. Y la concordia es el conocimiento de los bienes comunes, aquello en virtud de lo cual también todos los excelentes concuerdan los unos con los otros, porque coinciden en los asuntos de la vida. Los viles, en cambio, al disentir unos con otros, son adversarios, se injurian entre sí y son enemigos. Y sostienen que lo justo lo es por naturaleza, no por convención. Para ellos se sigue que corresponde que el sabio participe en política y, sobre todo, en aquellos regímenes políticos de una índole tal que exhiban un cierto progreso hacia las formas de gobierno perfectas. Legislar, educar a las personas, y además escribir lo que puede beneficiar a los que se encuentran con sus escritos es apropiado a los virtuosos, así como ser condescendiente tanto con el matrimonio como con la procreación, no sólo en propio beneficio sino también en el de la patria. [También es apropiado al virtuoso] soportar, en lo que a ella respecta, padecimientos y muerte, si la patria fuere moderada [en tales requerimientos]. Frente a éstos se encuentran los actos viles, como buscar el favor del pueblo, comportarse como un sofista y escribir cosas nocivas para aquellos que se encuentran con ellas, actos que, precisamente, no caerían en el dominio de los virtuosos.



**30.20 DL 7.121-125 ;130-131 (*SVF* 3.355; 642; 697; 757; 3 Apollodorus 17; LS 66H; 67P; 67U)**

Dicen que el sabio participa en política si nada se lo impide, según afirma Crisipo en el libro primero de *Sobre los estilos de vida*, pues también enfrentará el vicio y promoverá la virtud. Y también se casará y tendrá hijos, como dice Zenón en la *República*. Además, el sabio no opinará, es decir no asentirá a nada que sea falso. También se comporta como un cínico, pues el cinismo es un camino abreviado hacia la virtud, como dice Apolodoro en la *Ética*. Y según sea la circunstancia, incluso comerá carne humana. Y sólo el sabio es libre; los viles, en cambio, esclavos, pues la libertad es el poder de actuar por uno mismo, pero la esclavitud es privación de dicho poder. Hay también otro tipo de esclavitud, la que se da en un caso de subordinación, y una tercera, la de quien es propiedad de otro y es su subordinado, a la cual se opone el señorío, aunque también éste es vil. Los sabios no sólo son libres sino también reyes, porque la realeza es el mando de quien no debe dar cuenta a nadie y únicamente podría darse entre los sabios, como dice Crisipo en su tratado *Sobre cómo Zenón ha hecho un uso apropiado de los nombres*. Afirma, en efecto, que el que ejerce el mando debe tener conocimiento de los bienes y los males, pero ningún vil conoce esas cosas. De manera similar, los sabios son los únicos capaces de ejercer el mando, la justicia y de practicar retórica, pero ningún vil lo es. Además, se encuentran libres de error por estar libres de cometer un error. Sostienen también que están libres de daño, pues no dañan a los demás ni a sí mismos. No son compasivos ni indulgentes con nadie; en efecto, no omiten los castigos impuestos por la ley, puesto que el ceder, la compasión e incluso la benignidad misma son la insignificancia de un alma que procura bondad en relación con los castigos; y tampoco creen que ellos (*sc.* los castigos) sean demasiado severos. Además el sabio para nada se asombra de las cosas que parecen extraordinarias, como las cuevas de Caronte, el reflujo del mar, las fuentes de aguas calientes y las exhalaciones de fuego. Pero también afirman que el virtuoso de ningún modo vivirá en soledad, pues es por naturaleza sociable y una persona práctica. Por cierto aceptará el ejercicio para la resistencia del cuerpo. El sabio rezará -dicen- para pedir los bienes procedentes de los dioses, según afirma Posidonio en el primer libro de *Sobre los actos debidos* y Hecatón en el tercero de *Sobre las cosas extraordinarias*. También sostienen que la amistad se da sólo entre los excelentes, a causa de la semejanza [que hay entre ellos], y sostienen que ella (*sc.* la amistad) es una comunidad de los que [comparten] un modo de vida, pues tratamos a los amigos como a nosotros mismos. Declaran que el amigo es elegible por sí mismo y que es un bien tener muchos amigos; entre los viles, en cambio, no hay amistad y ninguno de los viles tiene un amigo. También [dice] que todos los necios están locos, pues no son prudentes sino que hacen todo según su locura, que se identifica con su necedad. Además el sabio hace bien todas las cosas, en el sentido en que también afirmamos que Ismenias interpreta bien las melodías para flauta; y todas las cosas son propias de los sabios, pues la ley les ha dado un poder absoluto. Pero se dice que hay algunas cosas propias de los viles, tal como también hay algunas cosas propias de los injustos; y lo decimos en un sentido como cosas propias de la ciudad, en otro como propias de los que las usan. [...] Puesto que hay tres estilos de vida, teórico, práctico y racional, sostienen que hay que elegir el tercero, pues la naturaleza ha producido adrede al animal racional para la teoría y la práctica. También afirman que el sabio saldrá por sí mismo de la vida de un modo razonable, tanto por la patria como por los amigos, y también si se encontrara en una situación de sufrimiento

muy severo, de mutilaciones o de enfermedades incurables. Ellos creen que entre los sabios las mujeres deben ser comunes, de modo que aquel a quien le toque tenga trato con la que le toque, según dicen Zenón en la *República* y Crisipo en el tratado *Sobre la República*, pero también Diógenes el Cínico y Platón. Amaremos igualmente a todos los hijos como padres, y se suprimirá la rivalidad por adulterio. Por otra parte, el mejor régimen político consiste en una combinación de democracia, realeza y aristocracia. En sus doctrinas éticas sostienen tales cosas y también más que éstas acompañadas de sus propias demostraciones, pero para nosotros baste con éstas, expuestas en sus rasgos principales y básicos.

**30.21 Filón de Alejandría, *DJ* 28-32; 38-39 (*SVF* 3.323)**

La forma de gobierno en los demos es un apéndice de la naturaleza que impone su autoridad sobre todas las cosas, pues este cosmos es una megalópolis y se vale de una sola forma de gobierno y de una sola ley. Es una razón que prescribe lo que hay que hacer y prohíbe lo que no hay que hacer. Pero estas ciudades no sólo son ilimitadas en número en cuanto a sus lugares, sino que se valen de diferentes formas de gobierno y de leyes que no son las mismas, pues entre las diferentes [personas] se han descubierto y establecido diferentes costumbres y legislaciones. La causa [de esto] es la ausencia de unión y de asociación no sólo de griegos con bárbaros, o de bárbaros con griegos, sino también de cada linaje en privado con la misma familia. Luego, al parecer, mientras culpan a lo que no es responsable (tal como oportunidades indeseadas, esterilidad de los frutos, pobreza del suelo, la situación de estar junto al mar o en el interior de la tierra, o en una isla o en el continente, o cuantas cosas son como éstas), se mantienen en silencio en cuanto a la verdad. Son la codicia y desconfianza de unos con otros las razones por las cuales [los seres humanos] no se contentaron con los mandatos de la naturaleza, y llamaron "leyes" a aquellas [prescripciones] que parecieron ser ventajosas en común para las multitudes que están de acuerdo. Así, pues, es plausible que las formas de gobierno particulares sean más bien apéndices de la única [forma de gobierno] que lo es según naturaleza. Pues las leyes en las ciudades son apéndices de la recta razón de la naturaleza, y el hombre político es un apéndice de quien vive según naturaleza. [...] Una casa, en efecto, es una ciudad compactada y abreviada, y la administración de la casa es un cierto tipo de forma de gobierno condensada. Así también, una ciudad es una casa grande, y una forma de gobierno es la administración común de la casa. Especialmente a través de esto se advierte que el administrador doméstico y el político son la misma persona, aunque difiera la cantidad y la magnitud de asuntos [que deben atender].

**30.22 Marco Aurelio, *ASI* 4.4**

Si la inteligencia es común a nosotros, también la razón, en virtud de la cual somos racionales, es común. Y si esto [es así], también es común la razón prescriptiva de lo que hay que hacer o no hacer; y si esto [es así], también la ley es común; y si esto [es así], somos ciudadanos; y si esto [es así], participamos de una ciudadanía; y si esto [es así], el cosmos es como una ciudad, pues ¿de qué otra ciudadanía común uno podrá decir que la totalidad del género humano participa? De allí, de esta ciudad común, derivan para nosotros la inteligencia misma, la racionalidad y la legalidad, ¿o de dónde?

**30.23 Marco Aurelio, *ASI* 4.29**

Si es extraño al cosmos quien ignora lo que hay en él, no menos extraño también es quien ignora lo que [en él] sucede. Exiliado es quien huye de la razón política; ciego el que cierra sus ojos al ojo inteligente; mendigo quien precisa de otro y carece en sí mismo de todo lo que es útil para su vida; está distanciado del cosmos quien se aparta y separa a sí mismo de la razón de la naturaleza universal porque está descontento con lo que ocurre. En efecto, esta



[naturaleza], la que también te ha producido, produce eso: quien separa su propia alma de la de los seres racionales –alma que es una sola– es un fragmento de la ciudad.

**30.24 Epicteto, *Diss.* 2.10. 1-6**

Examina quién eres. Ante todo, un ser humano, esto es, alguien que no tiene nada que sea superior a su arbitrio, sino que las demás cosas se subordinan a él, pero él está libre de esclavitud y de sujeción. Examina entonces de qué te distingues gracias a tu razón: te distingues de las bestias, de las cabras. A causa de eso eres un ciudadano del mundo y una parte de él, y no eres una de las [partes] sirvientes, sino una de las que preceden. Pues eres capaz de comprender la administración divina y de razonar sobre lo que de ellas se sigue. Ahora bien, ¿cuál es la profesión de un ciudadano? Carecer de cualquier ventaja propia, no deliberar sobre nada como si se tratara de algo separado, sino como si se tratara de nuestra mano o pie que, si tuvieran razón y comprendieran la constitución de la naturaleza, nunca tendrían un impulso o deseo de otra manera más que por referencia al todo. Es por eso que los filósofos dicen correctamente que si una persona noble y buena supiera de antemano lo que va a ocurrir, trabajaría junto con [la naturaleza], incluso en la enfermedad, la muerte y la mutilación, consciente de que esto está asignado por el orden del todo, y el todo es más importante que la parte, y la ciudad que el ciudadano. Pero dado que ahora no conocemos de antemano [lo que va a ocurrir], nuestro deber es cuidar de las cosas que son naturalmente apropiadas para una selección, porque hemos nacido para eso.

**30.25. Epicteto, *Diss.* 2.15. 10-12**

Sin razón alguna te llevas de la vida a nuestro hombre, amigo y compañero, ciudadano de la misma ciudad, tanto de la ciudad grande como de la pequeña. Luego, mientras cometes un homicidio y destruyes una persona que no ha cometido injusticia alguna, dices que tienes que permanecer firme a causa de tus decisiones. Pero si, en cierto modo, en algún momento se te ocurrió matarme, ¿deberías permanecer firme a causa de tus decisiones?

**30.26 Filón, *Prov.* 2.15, 1-9**

Dios no es un tirano que practique la crueldad y la violencia, y todas las acciones que lleva a cabo un déspota en su gobierno incivilizado, sino que es un rey que detenta una hegemonía civilizada y legal, y dirige con justicia todo el universo y el cosmos. Pero para un rey no hay denominación más apropiada que la de "padre", pues lo que los padres son a sus hijos en las familias, eso es la ciudad a un rey y Dios al cosmos, el cual, por los preceptos inmutables de la naturaleza, está en armonía con una unión indisoluble con dos factores excelentes: lo hegemónico y el cuidado.

**30.27 Plutarco, *SR* 1037F-1038A (*SVF* 3.175)**

Y desde luego que, al menos según él (*sc.* Crisipo), el impulso del hombre es una razón prescriptiva de su obrar, como ha escrito en su tratado *Sobre la ley*. Y sin duda, la repulsión es una razón prohibitiva y la evitación <*> una evitación razonable. Pues bien, también la precaución es una razón prohibitiva para el sabio, pues ser precavido es propio de los sabios, no de los viles. Ahora bien, si la razón del sabio es una cosa y la ley es otra, los sabios poseen precaución como una razón que se encuentra en conflicto con la ley; pero si la ley no es más que la razón del sabio, se descubre que la ley prohíbe a los sabios hacer aquellas cosas respecto de las cuales están precavidos.

**30.28 Cicerón *ND* 2.154**

Me queda mostrar –para llegar a una conclusión– que todas las cosas que existen en este mundo y de las cuales se valen los hombres han sido hechas y provistas en vista de ellos. En primer lugar, el mundo mismo fue hecho en vista de los dioses y los hombres, y las cosas que

están en él fueron provistas y descubiertas para que ellos las disfruten. Pues el mundo es prácticamente como una morada común de dioses y hombres, o es como la ciudad de ambos; ellos solos, en efecto, valiéndose de su razón, viven bajo el imperio del derecho y de la ley. Por consiguiente, tal como hay que pensar que Atenas y Esparta se fundaron para los atenienses y los espartanos, y con razón se dice que todas las cosas que se encuentran en estas ciudades pertenecen a esos pueblos, así también hay que pensar que todas las cosas que se encuentran en todo el mundo pertenecen a los dioses y a los hombres.

**30.29 Filodemo, *De pietate* cap. 14-15 (*SVF* 2.636)**

También en sus tratados *Sobre la naturaleza* escribe (*sc.* Crisipo) cosas semejantes en, junto con las que ya dijimos que son afines a las [afirmaciones] de Heráclito. Por cierto que también en el libro I sostiene que la noche es una diosa primerísima; en el III que el cosmos de los seres inteligentes, co-gobernado por dioses y hombres, es uno solo, y que la guerra y Zeus son los mismo. Y en el libro V incluso propone argumentos que se refieren al hecho de que el cosmos es un viviente, que es no sólo racional, sino también inteligente y es dios.

**30.30 Cicerón *De fin.* 3.71 (*SVF* 3.309)**

Pero el derecho, aquel que puede llamarse y denominarse así, es por naturaleza y es ajeno al sabio no sólo cometer una injusticia contra una persona, sino también dañarla. Por cierto que tampoco es correcto asociarse o unirse en una injusticia con sus amigos o benefactores. Sin duda, se defiende con mucho vigor y verdad que la equidad nunca puede separarse de la utilidad. Cualquier cosa que es equitativa y justa, también es buena e, inversamente, cualquier cosa que sea buena también será justa y equitativa.

**30.31 Cicerón, *De leg.* 1.44-45 (*SVF* 3.311)**

Si hay un poder tan grande en las sentencias y decretos de los estúpidos que por sus sufragios se revierte la naturaleza de las cosas, ¿por qué no ordenan que aquellas cosas que son malas y perniciosas se las tenga por buenas y saludables? ¿O por qué cuando una ley puede hacer un derecho de una injusticia no puede ella misma hacer un bien de un mal? Es que nosotros por ninguna otra norma, a no ser la de la naturaleza, somos capaces de distinguir una ley buena de una mala. Y no es sólo la justicia y la injusticia que se distinguen por naturaleza, sino en general todos los [actos] nobles y estúpidos, pues una inteligencia común nos hace conocer y lo ha esbozado en nuestras mentes, que las cosas nobles se clasifican con la virtud y las estúpidas con los vicios. Sin embargo, considerar que estas cosas están puestas en la opinión, no en la naturaleza, es propio de un demente. En efecto, ni siquiera en la llamada "virtud del árbol o del caballo" –en la que abusamos del nombre [virtud]– dichas cosas están puestas en la opinión, sino en la naturaleza. Si esto es así, también las cosas nobles y las estúpidas deben ser discernidas por la naturaleza. En efecto, si la virtud universal fuese aprobada por la opinión, por ella misma también serían aprobadas sus partes. Por tanto, ¿quién juzgará al prudente y, por decirlo así, al que es inteligente, no según su propia disposición habitual, sino por alguna cosa externa? Pues la virtud es la perfecta razón de un bien, lo que, ciertamente, se encuentra en la naturaleza. Toda nobleza, por ende, se da del mismo modo.

**30.32 Plutarco, *SR* 1040A-1041E (*SVF* 2.1175; 3.23; 288-289; 313)**

Directamente desde el comienzo en sus tratados *Sobre la justicia contra el mismo Platón* [Crisipo] ataca el argumento acerca de los dioses y afirma que Céfalo no aparta correctamente [a los seres humanos] de la injusticia por temor a los dioses, y que [este enfoque] es fácilmente refutable y que, al proporcionar muchas distracciones y probabilidades que resisten el argumento sobre los castigos divinos, suscitan lo contrario, en la medida en que no se diferencian [de los cuentos] de Aco y Alfito, mediante los cuales las madres tratan de apartar a sus



hijos de sus travesuras. Pero habiendo desacreditado así los dichos de Platón, en otras partes vuelve a elogiarlo y con frecuencia cita estos versos de Eurípides: "Zeus y los dioses, que observan nuestras congojas, existen, aun cuando alguien se burle de ellos con su palabra". Y de manera similar, en el libro I de su tratado *Sobre la justicia* cita los siguientes versos de Hesíodo: "El Cronida les envió una enorme calamidad desde el cielo, la plaga y la hambruna a la vez; y el pueblo pereció". [Crisipo] dice que los dioses hacen estas cosas para que, cuando los perversos son castigados, los demás, valiéndose de ellos como ejemplos, intenten menos llevar a cabo una acción perversa. Y, de nuevo, en sus tratados *Sobre la justicia*, habiendo indicado que los que postulan el placer como un bien, no como un fin, también pueden conservar la justicia, habiéndolo postulado [así] ha dicho literalmente: "Pues si [el placer] es tal vez un bien y no un fin, y si lo noble se encuentra en las cosas que son elegibles por sí mismas, podríamos conservar la justicia luego de admitir que lo noble y lo justo son bienes más grandes que el placer". Esto es lo que dice en esos [pasajes] sobre el placer. Pero en sus tratados contra Platón, cuando lo acusa de que él parece admitir la salud como un bien, sostiene que no sólo la justicia, sino también la magnanimidad, la moderación y todas las demás virtudes son suprimidas si admitimos que sea un bien el placer, la salud o alguna de las demás cosas que no es noble. Ahora bien, lo que debe decirse a favor de Platón ya se ha escrito en otra parte contra Crisipo. Pero aquí es manifiesta su inconsistencia (*i.e.* la de Crisipo): en una parte él dice que la justicia es conservada si uno supone que el placer también es, junto con lo noble, un bien, pero en otra parte exige que los que no admiten que sólo lo noble es bueno destruyen la totalidad de las virtudes. [...] Y en sus *Demostraciones sobre la justicia* dice literalmente: "todo acto correcto es no sólo un acto legal, sino también un acto justo; pero lo que se lleva a cabo de acuerdo con la continencia, la resistencia, la prudencia o la valentía es un acto correcto. Por tanto, también es un acto justo". [...] Puesto que Platón había dicho [esto] de la injusticia: que es una discrepancia y una disensión del alma y que no pierde su fuerza en los mismos que la tienen, sino que lanza, enemista y perturba al perverso mismo consigo mismo, Crisipo le reprocha y le dice que hablar de cometer una injusticia contra uno mismo es absurdo, pues la injusticia se da en relación con otro, no en relación con uno mismo. Pero se olvida de esto y vuelve a decir en sus *Demostraciones sobre la justicia* que quien comete injusticia recibe una injusticia por obra de sí mismo y se comete una injusticia a sí mismo cuando comete una injusticia en contra de otro, pues se ha vuelto causa de transgresión para sí mismo y se daña a sí mismo sin merecerlo. Lo siguiente es lo que ha dicho acerca de la injusticia en sus tratados contra Platón, la cual se dice no respecto de uno mismo, sino respecto de otro, "pues los individuos no son injustos ni los injustos se componen de muchos de los que se dicen tales en un sentido opuesto, ya que la injusticia también se considera de otra manera, como si se diera en muchos que se encuentran dispuestos de este modo respecto de sí mismos, pero [tal cosa] no se hace extensiva a uno solo, excepto en la medida en que se encuentre así dispuesto respecto de su vecino". Pero en sus *Demostraciones* ha propuesto argumentos del siguiente tipo en relación con el hecho de que el injusto cometa injusticia contra sí mismo: "la ley prohíbe que uno se vuelva co-responsable de una trasgresión; y cometer injusticia es una transgresión. Pues bien, quien se ha vuelto co-responsable para sí mismo de cometer injusticia comete una trasgresión en contra de sí mismo; y el que comete una transgresión en contra de una persona también comete injusticia en su contra. Por consiguiente, quien comete injusticia contra cualquiera también comete injusticia en contra de sí mismo". Y vuelve [a decir]: "Un acto incorrecto se encuentra entre los daños, y cualquiera que actúa incorrectamente actúa incorrectamente contra sí mismo. Por tanto, cualquiera que actúa incorrectamente se daña a sí mismo de un modo inmerecido. Si es así, también comete injusticia contra sí mismo". Más aún, también es así [en el siguiente argumento]: "quien es dañado por otro se daña a sí mismo, y lo hace de un modo inmerecido. Pero esto era 'cometer injusticia'. Por lo

tanto, cualquiera que recibe una injusticia por quienquiera que sea comete una injusticia contra sí mismo".

**30.33 Ateneo 561c (*SVF* 1.263)**

Pontiano solía decir que Zenón de Citio creía que Eros era un dios de amistad y libertad, que además también prepara para la concordia, y para ninguna otra cosa. Es por eso que en su *República* también decía que Eros era un dios que ayudaba para la conservación de la ciudad. Pero a partir de lo siguiente es evidente que los que eran más ancianos que Zenón en [el ejercicio de] la filosofía conocían a Eros como alguien venerable y que estaba lejos de ser algo innoble, razón por la cual en los gimnasios se lo consagra junto a Hermes y Heracles, el primero presidiendo el discurso, el segundo la fuerza. Cuando ellos se encuentran unidos, surge no sólo la amistad, sino también la concordia, a través de las cuales la más noble libertad se acrecienta para quienes van en busca de ellas.

**30.34 Ateneo, 267b (*SVF* 3.353)**

Al escribir en el libro II de su tratado *Sobre la concordia*, Crisipo afirma que "esclavo" es diferente de "criado", por cuanto los libertos aún son esclavos, en tanto que quienes no han sido liberados de la posesión son criados. En efecto, dice [Crisipo], el criado es un esclavo clasificado en el dominio de la posesión.

**30.35 Estobeo, *Ecl.* 2.101, 21-102, 3 (LS 60P)**

Los bienes son todos comunes a los virtuosos, y los males a los viles. Es por eso también que quien beneficia a alguien también él mismo se beneficia, en tanto que quien daña [a alguien] también se daña a sí mismo. Y todos los excelentes se benefician los unos a los otros, aun cuando no sean completamente amigos los unos de los otros, ni estén bien dispuestos ni sean bien reputados ni aceptados por no conocerse ni vivir en el mismo lugar. No obstante, se encuentran dispuestos unos con otros de una manera favorable, amistosa, de aprobación y receptiva. Los necios, en cambio, se encuentran en situaciones contrarias a ésas.

**30.36 Séneca, *Ben.* 3.22, 1-4 (*SVF* 3.351)**

Un esclavo, como le gusta decir a Crisipo, es un mercenario de por vida. Tal como un mercenario proporciona un beneficio cuando en su trabajo añade algo más que aquello para lo que se lo arrendó, así también, cuando el amor del esclavo por su amo hace más que lo que su condición requería de él y en su servicio lleva a cabo algo más elevado que conferiría honor a cualquiera que hubiera nacido en una condición más feliz y sobrepasa las esperanzas que su amo [tenía en él], [lo que hizo] es un beneficio hallado dentro de la casa. ¿Es que acaso te parece justo que nos enojemos con ellos si hacen menos de lo que deben, pero no les agradezcamos si hacen más de lo que deben y de lo que suelen hacer? ¿Quieres saber cuándo no es un beneficio [lo que hace un esclavo]? Cuando uno puede decir: "¿qué ocurriría si el esclavo se hubiese rehusado [a hacerlo]? Pero cuando hace aquello que puede no hacer debe ser elogiado el hecho de que quiso hacerlo. El beneficio y el daño son contrarios entre sí; si [el esclavo] puede recibir un daño de su amo, también puede dar un beneficio a su amo. [...] ¿Recibe un amo un beneficio de su esclavo? No, sino un ser humano de otro ser humano. Finalmente, lo que estaba en su poder, lo hizo: confirió un beneficio a su amo. Lo que uno no recibe de un esclavo está en su poder. ¿Pero quién es tan altivo que cree que la fortuna puede no obligarlo a necesitar incluso de los más pequeños?

**30.37 Séneca, *Ben.* 3.28, 1-3 (*SVF* 3.349)**

Después de tantos ejemplos, ¿hay alguna duda de que a veces un amo recibe un beneficio de su esclavo? ¿Por qué habría de disminuir la persona la cosa (*i.e.* su servicio) más que honrar la cosa misma a dicha persona? Los principios y el origen son los mismos para todos: nadie es más noble que otro a no ser por tener una disposición más apta y capaz de buenas acciones. Quienes exhiben imágenes en el atrio y ponen en la entrada de sus casas los nombres de su familia, y los ordenan en una larga fila y los entrelazan en múltiples ramificaciones de un árbol genealógico, ¿no son ellos "conocidos" más que "nobles"? El mundo es un padre único de todos, y a él se reduce el primer origen de cada uno, ya sea que se trate de una posición ilustre o de una oscura. Que no te engañen aquellos que, al hacer una reseña de sus ancestros, en cualquier parte que encuentren un nombre ilustre que falta, le endilgan el nombre de "dios". No desprecies a nadie, aunque pertenezca a aquellos cuyos nombres se han olvidado y hayan tenido un favor insignificante por parte de la fortuna.



**30.38 Filón, *QOP* 32-35 (*SVF* 3.357)**

Las guerras constituyen una prueba evidentísima de que los servicios no son indicios de esclavitud, pues es posible advertir que todos los soldados hacen su propia tarea, no sólo los que cuidan de sus panoplias, sino también quienes se echan encima, al modo de bestias de carga, todo lo que se relaciona con el uso necesario y luego salen a buscar agua, leña y forraje para el ganado. Pues, ¿qué necesidad hay de hablar largamente sobre lo que [uno hace] contra los enemigos durante las campañas militares, [actividades tales como] cavar trincheras, levantar murallas, construir trirremes o prestar un servicio a todas las tareas que corresponden a una ayuda o a todas las cosas que, con las manos y [cualquier] otra parte del cuerpo, sean propias de un arte? Por otra parte, también hay durante la paz una guerra que no es menos relevante que la que se da en el plano de las armas, la cual [los seres humanos] combaten: infamia, pobreza, la terrible escasez de lo necesario, [guerra] por la cual, cuando se los violenta, son obligados a entregarse incluso a las más serviles tareas, cavando, trabajando la tierra, ocupándose de las artes manuales y sirviendo diligentemente para alimentarse. Y a menudo también llevan cargas en medio del ágora ante los ojos de los de su misma edad, que no sólo frecuentaban su compañía, sino también eran efebos como ellos.

**30.39 Filón *QOP* 37-42 (*SVF* 3.358-359)**

Y si alguien, por advertir que algunas personas son vendidas a bajo precio por traficantes de esclavos, cree que son directamente esclavos, está muy errado respecto de la verdad. La venta, en efecto, no revela al comprador como amo o como esclavo al vendido, porque también los padres pagaron un precio por sus hijos y con frecuencia los hijos por sus padres, ya sea en casos de piratería cuando fueron hechos prisioneros o cuando en la guerra fueron capturados. Las leyes de la naturaleza, que son más firmes que las de aquí, los registran como personas libres. Pero ahora también hay algunos que, al ir más allá, llevaban consigo el asunto hacia la dirección opuesta y se convirtieron en amos de quien los había comprado, en vez de esclavos. Sin duda, yo con frecuencia vi que jovencitas hermosas y por naturaleza ingeniosas arruinaban a quienes las habían comprado mediante dos estímulos: la belleza de su aspecto y la gracia de sus palabras. Estos [recursos] son, en efecto, maquinarias para sitiar las almas carentes de firmeza o estabilidad, y todas estas máquinas más poderosas que las que se diseñan para la destrucción de las murallas. Un indicio [de esto es el siguiente]: las cuidan, les imploran y están pendientes de pedirles favores, como si [los mismos procedieran] de la Fortuna o de una divinidad buena; y si son descuidadas, se desesperan. Pero si sólo recibieran una mirada propicia, bailarían contentas. Si no fuera así, también tendríamos que afirmar que es amo de los leones quien compró leones; en caso de [que dichos leones] solamente le dirijan su mirada, el miserable de inmediato experimentará y advertirá qué difíciles y feroces soberanos compró. Pues bien, ¿y qué con eso? ¿No creemos que el sabio, gracias a su libre e inconmovible alma, se encuentra más libre de esclavitud que los leones y posee una fuerza mayor que [quien], a causa de su cuerpo –que es esclavo por naturaleza– y de la extremadamente poderosa buena tensión de su vigor podría caer en el desenfreno? Uno también podría com-

prender la libertad del virtuoso por otros medios. Ningún esclavo es verdaderamente feliz, pues, ¿qué puede ser más miserable que no ser dueño de nada, ni siquiera de sí mismo? Pero el sabio al menos es feliz, mientras sobrelleva el lastre y la carga de su nobleza y bondad, en la cual reside su dominio sobre todas las cosas. <Por tanto>, inequívoca y necesariamente el virtuoso es libre. Además, ¿quién podría decir que los amigos de Dios no son libres? A menos que sea digno reconocer no sólo libertad sino también mando a los camaradas de los reyes, por cuanto actúan como guardianes conjuntos y administran conjuntamente el gobierno, no hay que atribuir esclavitud a los [camaradas] de los dioses olímpicos, quienes, por su amor al dios, al punto se vuelven amados de los dioses, pues son a su vez honrados con la misma benevolencia que en verdad [dicha benevolencia] profesa, como afirman los poetas, y son no sólo gobernantes completos, sino también reyes de reyes.

**30.40 Epicteto, *Diss.* 1.9.1-9**

Si estas cosas, que los filósofos dicen respecto del parentesco entre dios y los seres humanos son ciertas, ¿qué otra cosa queda que lo que decía Sócrates? Al que pregunta, "¿de dónde eres?" no responderle nunca "ateniense o corintio", sino "del cosmos". Pues, ¿por qué dices que tú mismo eres ateniense, y no que meramente eres de aquel ángulo [del cosmos] al que tu cuerpecito fue arrojado cuando naciste? ¿O es que no es obvio que a ti mismo te llamas ateniense y corintio por lo más importante, que abarca no sólo aquel ángulo exacto, sino también tu casa entera y, en sentido estricto, por aquello desde donde procede el linaje de tus antepasados que ha desembocado en ti? Pues bien, quien haya comprendido la administración del cosmos y haya entendido que la estructura más relevante, importante y que en grado sumo contiene todas las cosas es aquella que se compone de seres humanos y de dios, y que de ella han desembocado las semillas no sólo a mi padre y a mi abuelo, sino también a todo lo que ha nacido y crece sobre la tierra, y, preferentemente a los seres racionales, porque sólo ellos participan por naturaleza de la relación con dios, y se encuentran vinculados [a él] gracias a su razón, ¿por qué no habrá de llamarse a sí mismo "del cosmos"? ¿Por qué no "hijo de dios"? ¿Por qué habrá de temer algo de lo que sucede entre los hombres? El parentesco con el César o con algún otro de los que detentan un gran poder en Roma basta para garantizarnos pasar la vida con seguridad, sin desprecio y sin temer nada. Pero, tener a dios como hacedor, padre, y protector, ¿no nos librará de dolores y temores?

**30.41 Dión Crisóstomo, *Orationes* 80.5-7**

Pero, no obstante, aquellos no sólo decían que sufrían todo en defensa de las leyes, sino que ahora sostienen que la justicia reside en esas [leyes] y en cuantas cosas ellos mismos, aun siendo desafortunados, redactan o reciben de otras personas semejantes [a ellos mismos]. Es evidente, sin embargo, que no ven ni convierten en guía de su vida a la ley que es verdadera y autorizada. Así, pues, la ley de la naturaleza es abandonada y eclipsada entre ustedes, infelices, que cuidan las tablas [en las que se la escribe], los documentos escritos, los monumentos, y los símbolos inservibles. Y mientras transgreden el antiguo mandato de Zeus, inspeccionan el de ésta o aquella persona para que nadie vaya a transgredirlo. Más aún, ustedes ignoran que la maldición que los atenienses establecieron respecto de las leyes de Solón en contra de quienes intentaban destruirlas tiene más autoridad en el caso de las leyes de Zeus (pues es absolutamente necesario que el que destruye dicho mandato sea deshonrado), con excepción de los niños y vástagos que no están incluidos [en este castigo], como en Atenas. Pero entre los que cometen actos incorrectos, cada uno de ellos es responsable de su propia desgracia. Por tanto, yo nunca diría que quien intente conservar este [mandato] lo mejor que pueda y vigilar lo que [hace] por sí mismo es un insensato.



**30.42 Plutarco *Licurgo* 31**

Por cierto que esto no era lo fundamental para Licurgo en ese momento: dejar una ciudad que comandara sobre muchas [otras], sino que, dado que juzgaba que la felicidad de una ciudad entera, como también [sucede] con la vida de una sola persona, depende de la virtud y la concordia consigo misma, coordinó y armonizó [todo] para que las personas, habiendo llegado a ser libres, autosuficientes y moderadas, pasaran su vida así la mayor parte del tiempo. Esta propuesta de forma de gobierno la adoptaron Platón, Diógenes, Zenón y todos los que, habiendo intentado decir algo sobre esos asuntos, son elogiados, aunque solamente dejaron palabras y discursos. Licurgo, en cambio, sacó a la luz no palabras ni discursos, sino, de hecho, una forma de gobierno inimitable. Para quienes suponen que la mencionada disposición del sabio es inexistente, les mostró una ciudad entera que amaba la sabiduría y superó adecuadamente en fama a los que alguna vez administraron una ciudad entre los griegos.

**30.43 Dión Crisóstomo, *Orationes* 36.23 (*SVF* 3.334)**

No hay duda de que hay que llamar "forma de gobierno genuinamente feliz o ciudad" a ésta sola: a la comunidad recíproca de los dioses; y si uno también incluye todo lo que es racional, los seres humanos se cuentan junto con los dioses, tal como se dice que los niños junto con los varones adultos participan de la ciudad, ya que son ciudadanos por naturaleza, no porque sean inteligentes y lleven a cabo acciones propias de ciudadanos, ni porque comunitariamente participen de la ley, aunque la ignoren.

**30.44 Dión Crisóstomo, *Orationes* 1.42 (*SVF* 3.335)**

Es bello, por tanto, hablar de la administración del universo, de cómo el todo mismo es no sólo feliz, sino también sabio, y de cómo siempre atraviesa una eternidad infinita de modo continuo en períodos infinitos de tiempo, en compañía de un alma buena, de una divinidad buena, de providencia y de un gobierno que no sólo es el más justo sino también el mejor. También [es bello hablar de cómo el todo] nos hace semejantes [a él], por encontrarnos ordenados por un solo mandato y una sola ley de acuerdo con una naturaleza universal, la que es propia de [todo] mismo y la nuestra, y por participar de la misma forma de gobierno. Quien honra y cuida dicha naturaleza universal y no lleva a cabo nada que sea contrario [a ella] es una persona legal, amada por los dioses y del cosmos; en cambio, quien en lo que depende de sí mismo la perturba, transgrede e ignora carece de ley y se encuentra apartado del cosmos, y ello ocurre de manera semejante, ya sea que se trate de una persona llamada "privada" o de un gobernante.

**30.45 Cicerón, *De fin.* 3.64; 67-68 (*SVF* 3.333; 371)**

Sin embargo, creen que el mundo es regido por el poder de los dioses y que el mundo es como una urbe y una ciudad común de hombres y dioses, y que cada uno de nosotros es parte de este mundo, de lo cual por naturaleza se sigue lo siguiente: que antepongamos la conveniencia común a la nuestra pues, tal como las leyes anteponen el bienestar de todos al de los individuos, así también el hombre bueno y sabio, que obedece las leyes y no ignora su deber cívico, observa la conveniencia de todos más que la de cada uno o la suya. Y no hay que vituperar más al traidor a la patria que a quien abandona la conveniencia o bienestar comunes a causa de su conveniencia o bienestar, de lo cual ocurre que hay que elogiar a quien enfrente la muerte a favor del Estado, porque debemos amar la patria más que a nosotros mismos. [...] Y tal como piensan que los vínculos de los seres humanos entre ellos son los del derecho, así también [creen] que no hay vínculo alguno de derecho entre el hombre y las bestias. Crisipo, en efecto, con claridad [dijo] que las demás cosas han sido producidas por causa de los seres humanos y de los dioses, pero que éstos existen a causa de su comunidad y sociedad, de manera tal que pueden utilizar las bestias para su propia conveniencia sin por eso cometer injus-

ticia. Y dado que la naturaleza del hombre es tal que es como si intercediera un derecho civil entre él y el género humano, quien conserve dicho derecho civil será justo, y quien se aparte de él, injusto. Pero tal como, aun cuando el teatro sea un sitio común, no obstante puede decirse correctamente que el lugar que uno ha ocupado le pertenece, así también en la ciudad o en el mundo, aunque son comunes, el derecho no es adverso a que uno tenga lo suyo como propio. Sin embargo, puesto que vemos que el ser humano ha nacido para proteger y conservar a los [demás] seres humanos, a partir de esta condición natural es coherente que el sabio desee involucrarse en y administrar los asuntos públicos y, de manera de vivir según la naturaleza, tomar una esposa y desear tener hijos con ella. Ni siquiera se considera que los deseos eróticos puros sean ajenos al sabio.

**30.46 Estobeo, *Ecl.* 2.108, 5-28**

Y el virtuoso, al ser sociable, recto, exhortativo, dispuesto para el afecto y la amistad debido a su sociabilidad, en la medida de lo posible está en armonía con la mayor parte de los seres humanos, por lo cual también es encantador, amable y persuasivo; y, más aún, es halagador, atinado, oportuno, perspicaz, llano, libre de artificialidad, simple y natural. El vil, en cambio, está sujeto a todo lo contrario. Afirman que la ironía es propia de los viles, pues ningún hombre libre ni excelente ironiza; de modo similar también es en el caso del hablar sarcásticamente, que es ironizar con una cierta mueca. Sólo entre los sabios admiten la amistad, porque únicamente entre ellos se produce una concordia relativa a las cosas de la vida; y la concordia es el conocimiento de los bienes comunes, ya que es imposible que la verdadera amistad –esto es, aquella que no es falsamente llamada ["amistad"]– exista sin confianza y estabilidad. Entre los viles, en cambio, que son desconfiados e inestables y que han adquirido creencias hostiles, no hay amistad, sino que se producen ciertas uniones y vínculos diferentes que son controlados por las necesidades y opiniones exteriores. También afirman que el trato afectuoso, saludar con afecto y besar son propios sólo de los excelentes. Únicamente el sabio es no sólo rey, sino también regio, pero ninguno de los viles, pues el gobierno regio no responde a nadie, es el más importante, y el que está por encima de todas [las demás formas de gobierno].

**30.47 Sexto Empírico, *PH* 3.245-249 (*SVF* 1.250, 254, 256; 3.745, 752; LS 67G)**

Así, por ejemplo, Zenón, el fundador de su escuela, en sus *Discursos* dice otras cosas similares acerca de la crianza de los niños, incluso las siguientes: "[hay que tener] relación carnal con mancebos no más ni menos que con los que no son mancebos, con mujeres [no más ni menos que] con varones, pues en nada difiere si se trata de mancebos o de los que no son mancebos, ni tampoco si se trata de mujeres o de varones, sino que lo mismo conviene y es conveniente [para mancebos y los que no son mancebos, para mujeres y varones]. Pero en lo que se refiere a la piedad para con los padres, la misma persona sostiene que, respecto de lo que [se cuenta] de Yocasta y Edipo, no había nada terrible en frotar a la [propia] madre: "si uno ayuda a [la madre de uno] cuando ésta se encuentra enferma y le frota con sus manos una parte de su cuerpo, no hay nada de vergonzoso". ¿Pero era vergonzoso hacer cesar el sufrimiento [de su madre] y darle alegría al frotarle otras partes y engendrar hijos nobles desde su madre? También Crisipo concuerda con estas [sugerencias], pues así lo dice en su *República*: "me parece que estas cosas se manejan así, tal como incluso ahora mucha gente rectamente acostumbra hacer, de manera tal que una madre procrea a partir de su hijo, un padre de su hija y un hermano de una hermana". Y en los mismos escritos continuamente también introduce entre nosotros la antropofagia; así pues, dice: "Y si de los vivientes se corta una parte que sea útil como alimento, no [tenemos que] enterrarla ni deshacernos de ella de otra manera, sino consumirla, para que a partir de nuestras [partes] se genere otra parte". Y en sus tratados *Sobre lo debido* literalmente dice [lo siguiente] acerca del funeral de nuestros padres: "cuando mueren nuestros padres, debemos hacer uso de los funerales más simples, como si el cuerpo – tal como las uñas, los dientes o los cabellos– no fuera nada para nosotros, y nosotros no debemos prestarle atención ni cuidado a algo de tal índole. Es también por eso que si los trozos de carne son útiles, [las personas] los usarán como alimento, tal como las partes particulares, como un pie cortado: [uno] se proponía a usarlo [como alimento], y [lo mismo] con [otras partes] similares. Cuando [dichas partes] son inútiles, en cambio, [las personas] las dejarán de lado luego de enterrarlas, o dejarán sus cenizas luego de quemarlas, o no pondrán más cuidado que a una uña o a los cabellos luego de haberlos desechado".



**30.48 Teófilo de Antioquía, *Ad Autolycum* 3.5, 1-7; 3.6, 17-21 (*SVF* 3.750)**

Ahora bien, puesto que has leído mucho, ¿qué te parecieron las tesis que contienen los libros de Zenón, o las de Diógenes y de Cleantes, que enseñan la antropofagia, que los padres sean cocinados por sus propios hijos y que se los coman, y que si alguien no quisiera [hacerlo] o rechazara algún miembro del abominable alimento, el que no come debe ser comido? Además de esto, se ha descubierto la expresión más atea, la de Diógenes, quien enseña que los hijos deben llevar al sacrificio a sus propios padres y comérselos. [...] Desde luego que Solón también legisló claramente sobre este tema, para que los hijos sean legalmente engendrados del esposo y para que no nazcan del adulterio, con el fin de que no se honre como padre al que no es padre y se deshonre al que en realidad es padre, por ignorar que no es padre. Las demás leyes, tanto de los romanos como de los griegos, impiden que se lleven a cabo todas las prácticas de esta índole. ¿Por qué, entonces, Epicuro y los estoicos establecen como su doctrina que se consuman uniones entre hermanos y uniones de pederastia, enseñanzas de las que han colmado las bibliotecas para que desde niños [las personas] aprendan uniones ilegítimas?

**30.49 Plutarco, *SR* 1033C-D (*SVF* 3.702; LS 67X)**

El mismo Crisipo, al menos en el libro IV de su tratado *Sobre los modos de vida*, piensa que la vida de ocio no es diferente de la vida placentera. Citaré sus mismas palabras: "me parece que cuantos suponen que la vida de ocio especialmente concierne a los filósofos desde el principio cometen un grave error, por cuanto conjeturan que uno debe hacer eso para [tener] un pasatiempo o alguna otra cosa semejante a ésta y, en cierto modo, de esa manera prolongan su estilo de vida entero. Sin embargo, si se lo considera con claridad, esto significa 'placenteramente', pues no nos debe pasar inadvertida su conjetura, dado que muchos claramente dicen esto, y no pocos lo dicen de un modo más oscuro".

**30.50 Cicerón, *De off.* 2.73 (LS 67 V)**

Pero lo primero que deberá observar quien administre el Estado es que cada uno tenga lo suyo y que no se produzca a causa del Estado un menoscabo de los bienes de los privados. Pues Filipo se condujo perniciosamente cuando fue tribuno al promulgar la ley agraria que, sin embargo, fácilmente consintió a que cayera en desuso y en esto se comportó como una persona extremadamente moderada. Pero al llevar a cabo muchas cosas en un sentido popular, se condujo mal [al decir] aquello de que "no había en la ciudad dos mil hombres que tuvieran algo". Se trata de una afirmación gravísima que se refiere a la igualdad de los bienes; ¿qué plaga puede ser más grande que ésta? Pues los Estados y las ciudades se han constituido especialmente para que las personas tengan lo suyo. Pues aunque es cierto que los hombres solían congregarse con la naturaleza como su guía, no obstante, buscaban la protección de las urbes con la esperanza de que sus bienes sean custodiados.

**30.51 Cicerón, *De off.* 3.51-56**

En tales asuntos, una cosa suele ser lo que le parece a Diógenes de Babilonia, destacado y riguroso estoico, y otra cosa lo que le parece a Antípatro, su discípulo, hombre agudísimo. Antípatro cree que se debe revelar todo, para que nada de lo que sabe el vendedor lo ignore el comprador; Diógenes [cree, en cambio,] que el vendedor debe decir los defectos en la medida

en que se encuentre decretado por el derecho civil y que las demás cosas las haga sin manejos insidiosos y, dado que quiere vender, quiere hacerlo de una manera óptima. "Lo he transportado, lo he expuesto para la venta y vendo mi producto a un precio no mayor que los demás, y quizá incluso menor cuando hay abundancia. ¿Contra quién se comete un ultraje?" Pero del otro lado se levanta el argumento de Antípatro: "¿Qué dices? Tú, dado que debes cuidar a los seres humanos y servir a la sociedad humana, y puesto que naciste dentro de aquella ley y de ella tienes los principios de la naturaleza que debes obedecer y seguir para que tu utilidad sea la utilidad común y, contrariamente, para que la utilidad común sea tu utilidad, ¿vas a ocultar a los hombres la comodidad y abundancia que tendrán?" Tal vez Diógenes responderá así: "una cosa es ocultar, otra callar; ahora yo no te oculto nada si no te digo cuál es la naturaleza de los dioses o cuál es el bien último, cosas que, si te fueran conocidas, te serían más provechosas que lo barato del trigo. Pero no todo aquello que te es útil oír, es necesario que yo diga". "Sí, en verdad es necesario", dirá Antípatro, "si recuerdas que entre los seres humanos hay una sociedad unida por naturaleza". "Lo recuerdo", responderá Diógenes, "pero, ¿acaso esta sociedad es de tal tipo que nada sea propio de cada uno? Si ése fuera el caso, no debería venderse nada siquiera, sino que debería regalarse". ¿Adviertes que en todo este debate no se dice "aunque esto es indecente, no obstante, lo haré porque es ventajoso", sino "es de tal modo ventajoso que no es indecente". Pero desde la otra parte [se dice] "no debe hacerse porque es indecente". [Si] un hombre bueno vende su casa porque descubre algunos defectos en ella que los demás ignoran, [como] que sea insalubre y que [los demás] la consideren salubre, que se ignore que en todas las habitaciones aparecen serpientes, que esté hecha de malos materiales y que esté arruinada, pero que, además del dueño, nadie sepa esto. Pregunto: si el vendedor no hubiese dicho estas cosas a los compradores y hubiese vendido su casa en más de lo que habría pensado que se iba a vender, ¿actuó injustamente y mal? "Sin duda", dice Antípatro, "¿qué otra cosa es esto sino no indicar el camino a quien se encuentra perdido –cosa que en Atenas se sanciona con imprecaciones públicas– y permitir que el comprador se arruine y que, debido a su error, incurra en un enorme engaño? Incluso es más que no indicar el camino, pues se trata de una persona que sabe y que induce a otro al error". Por el contrario, Diógenes [replicará]: "¿Es que acaso te obligó a comprar quien ni siquiera te incitó a hacerlo? Lo que no le agradaba lo puso en venta, y tú compraste lo que te agradaba. Si los que anuncian [para la venta] una casa de campo 'buena y bien construida', si razonablemente no es buena ni está bien construida, no se estima que hayan engañado, mucho menos quienes no elogiaron su casa. Pues si el comprador tiene juicio, ¿qué fraude puede haber por parte del vendedor? Pero si no debe garantizarse todo lo que se dice, ¿piensas que debe garantizarse aquello que no se dice? Pero, en verdad, ¿qué hay más estúpido que el hecho de que el vendedor cuente los defectos de lo que vende? ¿Qué es tan absurdo como que el pregonero pregone por orden del dueño 'vendo una casa insalubre'?" Por consiguiente, en estos asuntos dudosos, de una parte, se defiende la honestidad y, de otra, se habla de la utilidad, de tal modo que aquello que parece útil no sólo es honesto hacerlo, sino también es indecente no hacerlo. Esta es aquella disputa que con frecuencia parece haber entre lo honesto y lo útil.

**30.52 Séneca, *De otio* 3.2-4**

Dos son las escuelas que más discrepan en este asunto: la de los epicúreos y la de los estoicos, pero ambas nos conducen al ocio por un camino diferente. Epicuro afirma: "el sabio no participará de los asuntos públicos a menos que ocurra algo". Zenón afirma: "se involucrará en los asuntos públicos a menos que algo se lo impida". Uno busca el ocio por un punto de partida, el otro como una consecuencia. Pero aquella causa se muestra ampliamente. Si los asuntos públicos se encuentran tan corrompidos que no se puede ayudar, [es decir], si se encuentran oscurecidos por el mal, el sabio no se esforzará inútilmente ni se aplicará a ello para no tener ningún beneficio. Si va a tener poca autoridad y fuerza y los asuntos públicos no



lo van a admitir, y si su estado de salud se lo impide, tal como no botaría al mar una nave que se encuentra agrietada y como no se enlistaría en la milicia si se encuentra enfermo, así también no se internará en un camino que sabe que es inmanejable. Por lo tanto, aquel que aún disfruta de todo en completa integridad puede, antes de experimentar algunas tempestades, subsistir en completamente y confiarse permanentemente a las buenas artes y exigir un ocio no dañado, y ser un cultor de las virtudes, que pueden ejercer incluso los más calmados.

**30.53 Séneca, *De otio* 3.8.1-4**

Agrega ahora el hecho de que, por una norma de Crisipo, es lícito vivir ocioso: no digo que se permita el ocio, sino que se lo elija. Los nuestros niegan que el sabio deba acceder a un cargo público. Pero, ¿qué interés puede tener el modo en que el sabio llegue al ocio, ya sea porque el Estado no lo tiene en cuenta o porque él mismo no tiene en cuenta el Estado? Pero siempre les fallará a quienes lo buscan desdeñosamente. Pregunto a qué Estado se integrará el sabio; ¿al de los atenienses, en el cual Sócrates es condenado y Aristóteles huye para no ser condenado, Estado en el cual la rivalidad oprime las virtudes? Me dirás que el sabio no ha de integrarse a este Estado. Consiguientemente, el sabio, ¿no se aproximará al Estado de los cartagineses, en el que la sedición es continua y la libertad es dañina para quien es mejor, hay una absoluta vileza de la equidad y la bondad, la crueldad con los enemigos es inhumana, e incluso hostil en contra de los suyos? También escapará de este [Estado]. Si yo quisiera examinar a cada uno por separado, no podría encontrar ninguno que pudiera tolerar al sabio o al que el sabio pudiera tolerar. Y si no se encuentra aquel Estado que nosotros imaginamos, el ocio comienza a ser necesario para todos, porque lo único que podría preferirse al ocio no está en ninguna parte.

**30.54 DL 7.117 (*SVF* 3.448, 637, 646)**

También afirman que el sabio se encuentra libre de pasión, porque se encuentra libre de caer en ella. Pero en otro sentido también el vil se encuentra libre de pasión, porque la expresión ["libre de pasión"] se aplica igualmente al que es rudo y rústico. El sabio también es inmune a la vanidad, pues tanto ante la fama como ante la ausencia de ella se mantiene en la misma condición. También hay otra forma de "vanidad" que puede referirse a quien se clasifica como desconsiderado, que es el vil. También sostienen que todos los virtuosos son austeros porque entre ellos no tienen trato con el placer ni se dejan atraer hacia el placer por otras personas. [El sabio] también es austero en otro sentido, como se llama "austero" al vino, del que se hace un uso medicinal pero no se lo usa mucho para brindar.

**30.55 Hierocles, en Estobeo, *Ecl.* 3.732, 1-733, 6**

Así, pues, tal como sería un estúpido quien prefiriera un solo dedo en vez de cinco, y como es razonable [preferir] los cinco en vez de uno –pues el primero deshonra incluso el [dedo] preferido, mientras que el segundo entre los cinco también conserva uno–, de ese modo también quien quiere conservarse más a sí mismo que a su patria, además de cometer un acto ilegal, también es en otro sentido un estúpido, pues desea imposibles. En cambio, quien honra a su patria antes que a sí mismo es no sólo un amado de los dioses, sino que además se encuentra provisto de argumentos. Se ha dicho, sin embargo, que aun cuando uno no se contara en el sistema y se reconociera [a sí mismo] de un modo individual, debe preferir la conservación del sistema a la suya propia, porque la destrucción de la ciudad mostraba como inexistente la conservación del ciudadano, como la eliminación de la mano la del dedo, en cuanto parte de la mano. En cuanto a estos temas, entonces, resumámoslos, porque no hay que separar lo que conviene en común de lo [que lo hace] en un sentido individual, sino que hay que considerarlo como una y la misma cosa. En efecto, lo que conviene a la patria es común también a cada una de las partes –pues el todo sin sus partes no es nada–, y lo que conviene al ciudadano también es útil

a la ciudad, al menos si se lo toma como conveniente [para él] en cuanto ciudadano. En efecto, lo que es ventajoso a un coreuta en cuanto coreuta también será provechoso para todo el coro. Pues bien, si guardamos en el interior de nuestra mente este argumento en su totalidad tendremos mucha luz en los casos particulares, de manera de no omitir en ninguna oportunidad nuestro deber con la patria.

## COMENTARIO

Como Platón y Aristóteles, los estoicos también parecen haber desarrollado una refinada teoría política en la que los límites entre "política" y "ética" no siempre son claros o, más aún, en la que la política y la ética son parte de una misma cosa (este enfoque está claramente respaldado por muchos pasajes, pero nuestro texto **30.12** es lo suficientemente elocuente al respecto: solamente pueden ser ciudadanos los "excelentes" o virtuosos). En el desarrollo de este comentario regresaremos a este detalle, pero el texto indicado es bastante claro para mostrar que para ser un ciudadano en sentido cabal del Estado estoico uno debe ser una persona virtuosa (para el virtuoso como quien posee la teoría *y* la praxis de lo que hay que hacer cf. nuestro capítulo 26 y los textos **26.15** y **26.26**). A diferencia de Platón y Aristóteles, sin embargo, en el caso de los estoicos los límites que impone el estado fragmentario de los textos hace muy difícil tener precisiones respecto de los detalles de su teoría política.

Este comentario se divide en tres secciones: en la primera **(i)** discutiremos brevemente las conexiones entre el modelo político de Zenón y el de Platón: al menos en parte, Zenón parece haberse inspirado en ciertos rasgos de la Πολιτεία platónica (como Platón, Zenón escribió una *República*, de la cual solamente conservamos unos pocos restos textuales; cf. aquí los textos **30.7**, **30.12**, **30.20** y **30.33**. Crisipo, por su parte, escribió un tratado *Sobre la República*: textos **30.12** y **30.20**), aunque los rasgos cínicos del modelo estoico (como la aceptación del incesto, el canibalismo, la eliminación de los tribunales y los templos, etc.) alejan a los estoicos de Platón en varios sentidos importantes. En la segunda sección **(ii)** nos centraremos en la noción estoica de ley y la relevancia que tiene la misma en el modelo cosmopolita estoico. En este punto particular esperamos mostrar que el cosmopolitismo estoico no obedece pura y exclusivamente a la coyuntura política reinante ni se deriva necesariamente de ella, sino que se explica a partir de aspectos sistemáticos que tienen que ver más bien con un enfoque filosófico diferente que se basa en una ontología subyacente nueva conectada con una forma de racionalidad ajena al modelo clásico de Platón y Aristóteles. En lo que respecta al problema de la ley en particular, argumentaremos que la definición estoica canónica de ley ("la razón que prescribe lo que hay que hacer y prohíbe lo que no hay que hacer"; cf. textos **30.1**, **30.2**, **30.3**, **30.21**, **30.27** *et passim*) describe, más que un código legal o una ley fundamental dentro de un código, un cierto estado disposicional: la perfecta o acabada disposición racional del sabio o virtuoso estoico, esto es, la ley no es más que el alma racionalmente dispuesta, *i.e.* es "la recta razón". En este contexto de discusión regresaremos brevemente a la tesis estoica de la familiaridad o apropiación (οἰκείωσις) como origen de la justicia (discutida en nuestro capítulo 22), de modo de hacer hincapié en el hecho de que el modelo está basado más en consideraciones de tipo moral (e incluso epistemológico) que político (aun cuando probablemente los estoicos –como sus ilustres predecesores– habrían encontrado artificial esta distinción). En esta sección (y en conexión con la discusión de la justicia) comentaremos los textos **30.46**, **30.51** y **30.52**, en los que se presenta la posición de Crisipo y de los estoicos Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso sobre la propiedad. Finalmente, **(iii)** comentaremos las formas de vida preferidas, el modelo estoico de forma de gobierno sana (**30.18**, **30.20**) y el modelo estoico de persona sabia, así como la manera en que los estoicos creen que los agentes morales virtuosos son los verdaderos ciudadanos del mejor Estado.

En los capítulos dedicados a la ética ya hemos advertido los vigorosos vínculos que los estoicos mantuvieron con ciertas posiciones platónicas, centradas especialmente en la conexión entre el estado cognitivo del agente virtuoso (conocimiento) y su acción. Algo similar puede decirse ahora respecto de la teoría política estoica que, al parecer, reclama como su antecedente más directo a Platón. Pero aunque la filosofía política estoica comienza como un diálogo implícito con Platón (cf. Schofield 1999b: 756), sus desarrollos van por caminos diferentes que, finalmente, terminan por presentar el enfoque estoico como una posición bastante alejada del modelo platónico, o eso es lo que pretendemos mostrar. Si esto es así, uno debería pensar, una vez más, que aunque Platón siempre está en el horizonte de los estoicos, su modelo más relevante es Sócrates (en su versión platónica y Jenofonte), no Platón. Los rasgos "socráticos" de la teoría política estoica se encuentran en los aspectos cínicos que los estoicos incorporan a su teoría. Por extraño que parezca, el cinismo como movimiento filosófico siempre reclamó ser una corriente socrática; esto puede resultar un poco raro si el Sócrates en el que uno habitualmente piensa es el de los diálogos tempranos de Platón. Pero incluso en esos diálogos uno encuentra rasgos cínicos en el "Sócrates platónico". Crates (maestro de Zenón de Citio) y el cinismo en general captaron un aspecto importante de Sócrates que, aunque aparece menos enfatizado en los diálogos platónicos, no está completamente ausente de ellos. Nuestro Sócrates, como recuerda Long, es fundamentalmente el platónico, pero para las personas de la época de Zenón o Epicuro Platón era solamente uno de los asociados renombrados de Sócrates (cf. Long 1999: 621). Hay varios aspectos del cinismo de Sócrates que son recogidos en los diálogos de Platón, tales como el modo desalineado de vestir de Sócrates o sus actitudes poco convencionales (cf. *Fdr.* 229a, donde el personaje homónimo recuerda que lo habitual en Sócrates es estar siempre descalzo, lo cual recuerda el estilo desalineado de Sócrates y "cínico"). Pero hay también tesis filosóficas "socráticas" (tal como son testimoniadas y debatidas en los diálogos platónicos y en algunos textos de Jenofonte) que constituyeron un *leitmotiv* de los cínicos: todas aquellas cosas habitualmente consideradas como necesarias para la felicidad e incluso como bienes (riqueza, fama, belleza, etc.) no poseen un verdadero valor ni son realmente necesarias para la felicidad o prosperidad vital.

Este excurso tenía por objetivo introducir el problema de los aparentes ingredientes platónicos o platonizantes en la *República* de Zenón, además de mostrar que Zenón produce desarrollos que se apartan del modelo platónico. Nuestro texto **30.12** contiene uno de los informes más completos sobre las *tesis generales* defendidas por Zenón en su *República*, aunque, desafortunadamente, los argumentos o explicaciones de tales tesis no son completamente claros. Las siguientes son las tesis más importantes: (1) la educación convencional es inútil; (2) todos aquellos que no son virtuosos son aborrecibles, enemigos, esclavos y extraños entre sí; (3) las mujeres deben ser comunes; (4) no hay que construir templos, tribunales de justicia ni gimnasios, (5) la moneda debe ser eliminada; (6) hombres y mujeres deben usar la misma ropa y deben exhibir su cuerpo desnudo. La tesis (3) es claramente platónica (*Rep.* 457C-D, aunque también el cínico Diógenes la suscribe: DL 6.72); aunque Platón no afirma con tanta evidencia que la educación convencional o general es inútil, su plan de educación (especialmente dirigido a los perfectos guardianes de su Estado) parece ir en una dirección parecida, además de alguna otra observación de acuerdo con la cual la educación es mala y vergonzosa por el hecho de estar en manos de personas inexpertas (cf. *Rep.* 405A-B; una observación similar se hace respecto de los tribunales de justicia y del sistema jurídico en general, lo cual podría leerse como un adelanto de la tesis radicalizada de Zenón de *eliminar* los tribunales de justicia). La tesis (4) puede leerse como la versión zenoniana de la idea platónica de que entre los guardianes no habrá litigios, razón por la cual pueden eliminarse los tribunales (cf. Schofield 1999b: 757). El escéptico Casio o algunos de los de su entorno –que son quienes presentan este testimonio– objetan a Zenón que si solamente son ciudadanos los virtuosos, se sigue que los padres e hijos, amigos o familiares son enemigos entre sí pues no son sabios (al menos no necesariamente). Afortunadamente, algunas otras fuentes sí propor-

cionan algunos argumentos para fundamentar la tesis de que únicamente las personas virtuosas son las únicas capaces de establecer relaciones sociales en sentido propio. Las relaciones sociales propiamente entendidas presuponen estar en armonía con los demás seres humanos; pero para que esto sea posible, hay que disponer de una racionalidad desarrollada en un sentido correcto, lo cual permitirá establecer verdaderas relaciones de amistad (φιλία) y concordia (ὁμόνοια), condiciones necesarias y suficientes para la conformación de una comunidad. Debe recordarse que la concordia se entiende como el conocimiento de los bienes comunes, lo cual garantizaría la inexistencia de conflictos de interés. Esto no significa, claro está, que, aunque los virtuosos se beneficien unos a otros, sean todos completamente amigos entre sí, pues puede ocurrir que no vivan todos en el mismo sitio (texto **30.35**); no obstante, al encontrarse dispuestos favorable y amistosamente entre sí, tal disposición puede convertirse en garantía de la ausencia de conflicto. Pero solamente pueden hacer eso los virtuosos; por consiguiente, solamente los virtuosos son ciudadanos del Estado estoico pues solamente ellos son capaces de conformar y mantener una verdadera comunidad o asociación (κοινωνία), en la que el interés de un particular no es diferente del interés de la comunidad (como informa Ateneo en **30.33**, Zenón creía que Eros era un dios de amistad que preparaba para la concordia. Tal vez este Eros no deba entenderse en un sentido exclusivamente "erótico"; cf. texto **30.19** y Estobeo, *Ecl.* 2.66,11-13 donde se argumenta que el amor no es un apetito ni es propio de algo malo, sino una inclinación a hacer amistades a causa de la manifestación de la belleza. No obstante, hay razones para pensar que las relaciones eróticas entre los miembros del Estado estoico son necesarias para lograr la concordia buscada por Zenón (cf. Schofield 1999a). Los ingredientes de la amistad y la concordia como condiciones de la comunidad política también pueden leerse como rasgos "platonizantes" del Estado de Zenón. A pesar de que la explicación de la concordia en el Platón maduro (*Rep.* 432A-B; *Pol.* 311B-C) y en Zenón no es idéntica, el Estado estoico como una comunidad de amigos (o de sabios) recuerda la sugerencia platónica de que la existencia de grupos antagónicos amenaza la unidad del Estado: una verdadera πόλις, cree Platón, es aquella que constituye una unidad y no se encuentra dividida (*Rep.* 422E-423A); tanto la riqueza como la pobreza en exceso son vistas como causas de enormes males, ya que generarían la existencia de grupos con intereses antagónicos que, inevitablemente, desarticularían la unidad del Estado y terminarían por destruirlo (cf. *Rep.* 421D-E).

Pero los estoicos también parecen haber estado dispuestos a proporcionar un "argumento cósmico" para tratar de mostrar que solamente puede haber comunidades políticas en sentido estricto entre personas sabias: **(a)** el todo en su conjunto (el universo) es feliz y sabio, posee un alma buena, es providente y tiene el mejor gobierno que también es el más justo. Se podría objetar que se trata de una premisa *a priori* que no está suficientemente demostrada, sino que, más bien, es dada por supuesta sin más. Pero los estoicos podrían ofrecer razones plausibles para mostrar que si el universo es un ser vivo –como creen que lo es– que, por tanto, debe gobernarse, su gobierno es el más justo y el mejor, pues es precisamente su gobierno el que garantiza el funcionamiento de la totalidad, la cual exhibe secuencias armónicas y, por ende, "bellas" (un argumento de este tipo es testimoniado por Cicerón, *De leg.* 2.16; cf. también Aecio 1.6 = Ps. Plutarco, *De placitis philosophorum* 879C-D; *SVF* 2.1009). **(b)** El todo nos hace semejantes a él porque nos encontramos ordenados por un solo mandato y una sola ley que está de acuerdo con la naturaleza universal, la cual corresponde al todo y también a nosotros. Éste es un modo de hablar de la racionalidad del universo, de la cual también nosotros participamos, en la medida en que somos, además del cosmos, los únicos seres racionales (cf. texto **30.29**: "el cosmos de los seres inteligentes es uno solo"). **(c)** Si eso es así, quien honra y cuida a la naturaleza universal (de la que él mismo es parte) es bueno y legal; quien no, no (texto **30.45**).

Ahora bien, si la verdadera o genuina ciudad es "la comunidad recíproca de los dioses", y si también hay que incluir (además de los dioses) a los demás seres racionales (los seres



humanos), que serán capaces de participar de esa "comunidad recíproca" toda vez que honren y cuiden la naturaleza universal y no lleven a cabo nada de lo que sea contrario a ella (textos **30.43** y **30.44**), parece seguirse que únicamente habrá una ciudad justa (*i.e.* una comunidad política en sentido propio) cuando sus ciudadanos sean seres completamente racionales, es decir, cuando la ley "se perfecciona en la mente" y la razón del sabio (**30.3** y **30.5**). La pregunta es, entonces, si la ciudad estoica es una (utópica) comunidad de sabios.

Por otro lado, como indicamos arriba, el régimen político de Zenón incluye varios ingredientes cínicos que, definitivamente, lo apartan del modelo platónico. Nuestros textos **30.47** y **30.48** proporcionan detalles de la Πολιτεία de Zenón que claramente lo asocian con el cinismo:

**(a)** las relaciones sexuales que se dan entre adultos pueden ser heterosexuales u homosexuales; pero además, tales relaciones pueden ser con "mancebos" (παιδικά) o con los que no son mancebos; una relación sexual, creen los estoicos, no es más que el frotamiento de dos cuerpos, y ello no tiene ninguna relevancia desde el punto de vista moral (un enfoque también defendido por el cínico Diógenes; cf. DL. 6.72). Es también por eso que el caso del incesto entre Yocasta y Edipo (o el hecho de que un padre procree a partir de su hija o una madre de su hijo) no constituye un acto censurable moralmente (además de los pasajes citados al comienzo de este parágrafo, véase también DL 7.188; *SVF* 3.744; Orígenes, *c. Cel.* 4.45.16-33; *SVF* 3.743). Ahora bien, aunque los estoicos admiten el incesto, hay al menos un testimonio en el que Zenón aparece rechazando el adulterio. Su argumento habría sido que para un ser racional acostarse con una mujer que está legalmente casada con otro y destruir la familia de otro hombre va en contra de la sociedad (κοινωνικόν) y en contra de la naturaleza (παρὰ φύσιν; Orígenes, *c.Cel.* 7.63.12-18 = *SVF* 3.729). Dicho de otro modo, el adulterio destruiría la "concordia" o "unanimidad" que debe reinar en el Estado estoico, por eso va contra la comunidad y es contra naturaleza. Pero si los sabios estoicos tienen (al modo platónico) las mujeres en común, ¿cómo podría alguno de ellos cometer adulterio?

**(b)** El otro aspecto cínico relevante presente en Zenón es la antropofagia (cf. textos **30.47, 30.48**), un enfoque que ya aparece en Diógenes el cínico, quien argumentaba que no es sacrílego comer carne humana porque, en virtud de la recta razón (τῷ ὀρθῷ λόγῳ) "todo está en todo y a través de todo" (πάντ' ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων; DL. 6.73), un argumento que, *mutatis mutandis*, reaparece en la sección final de nuestro texto **30.47**: uno debe consumir una parte de alguien "para que a partir de nuestras partes se genere otra parte" (para una discusión completa y actualizada de estos aspectos cínicos en la teoría política estoica véase ahora Bees 2004: 263-277).

**(ii)** La tesis de que hay una ley supra-positiva que opera como el estándar supremo de la moralidad, una ley que, eventualmente, podría identificarse con una ley divina, ha sido un modo muy atractivo de presentar la idea de la objetividad de las normas y de la corrección de las acciones. Si fuera posible mostrar que hay una ley universal que subsume en sí misma la totalidad de las leyes parciales y que es una expresión general u objetiva de lo que es correcto en sentido absoluto, las leyes particulares serían correctas únicamente como expresiones parciales de la ley universal. Este modelo da lugar, a su vez, a la distinción entre macro y microcosmos (cf. textos **30.2**, **30.3**, **30.21**). Algunos hacen remontar esta idea a Jenofonte, un escritor que parece haber tenido una influencia importante en los estoicos (cf. *Mem.* 4.4.19-20).

Este tipo de enfoque, sin embargo, presenta muchas dificultades: algunas de ellas tienen que ver con el hecho de que no se explica suficientemente cómo las leyes no escritas (*i.e.* la ley universal, que se identifica con la ley de la naturaleza o que, como dice Cicerón, es "el poder de la naturaleza"; cf. texto **30.3**) pasaron a ser leyes divinas, ni cómo estas leyes terminaron siendo leyes naturales (Striker 1996: 216-217). En contextos de discusión ético-política

a veces se ha utilizado (y se sigue utilizando) la expresión "ley natural" para hacer referencia a una regla o ley moral cuyo origen no debe buscarse en un legislador humano. Si uno analiza con cuidado la expresión y reflexiona sobre ella la misma pareciera exhibir una suerte de contradicción en los términos, pues lo que uno técnicamente designaría como ley pertenece propiamente a la esfera de lo humano, algo que es el resultado de una elaboración intelectual y que, por tanto, no puede estar dado en la naturaleza. En este sentido la locución "ley natural" tiene un cierto carácter metafórico, pero dado que su uso es tan habitual dicho carácter se oculta con frecuencia (cf. Inwood 2003: 82-83). Cuando se habla de ley natural implícita o explícitamente se hace referencia al hecho de que, a diferencia de los códigos legales humanos, la ley natural sería válida independientemente de los códigos legales positivos propios de cada Estado, país o nación. El estándar supremo de lo correcto, por tanto, habría que buscarlo en un cierto tipo de sistema legal que trascienda cualquier sistema positivo. El problema, planteado de este modo, es, claro está, una simplificación pero expresa, en sus líneas más generales, una idea más o menos aceptada.

Ahora bien, uno podría preguntarse por qué habría que llamar "ley natural" a un sistema legal supra-positivo, o por qué, en caso de que dicho sistema efectivamente exista, debería servir como un estándar para evaluar no sólo la coherencia y corrección de cualquier código positivo, sino también para evaluar la corrección de las acciones individuales en cualquier situación concreta de acción. Si ello fuera posible, habría que explicar cómo puede *aplicarse* esa legalidad universal a cada caso particular. Por lo demás, el caso de los estoicos puede resultar paradójico porque, aun cuando es posible que muchos estén dispuestos a coincidir con ellos en la identificación de la ley natural con un principio normativo que prescribe lo que es bueno siempre y en todos los casos (como por ejemplo, algunas teorías tomistas más o menos clásicas del iusnaturalismo), es probable que no muchos de los que aceptan esa tesis estén también dispuestos a seguir a los estoicos en su aceptación del incesto o de la antropofagia como prácticas que no sólo no violan la ley natural, sino que, en ciertas circunstancias, son recomendables (cf. texto **30.47**, donde la sugerencia implícita es que, de ser necesario, podemos comer los restos de nuestros propios padres). Los estoicos son quienes en la antigüedad postularon la existencia de una ley natural que identificaron con "la ley común o universal" (ὁ νόμος ὁ κοινός; cf. capítulo 23, texto **23.1** y aquí texto **30.22**), y aunque su tesis y algunos de sus argumentos para probarla pueden remontarse al Sócrates de Jenofonte, fueron los estoicos quienes desarrollaron con más detalle y del modo más sistemático la posición que establece como criterio último de corrección moral y como parámetro de cualquier organización humana correcta la ley universal, que se identifica con la recta razón. Para el pasaje de Jenofonte, cf. *Mem.* 1.4.5-18 (citado y comentado por Long 1996a: 20-23; véase también la discusión de DeFilippo-Mitsis, 1994: 253-255). De hecho es éste uno de los pocos textos que nos permitirían pensar en Sócrates como en un predecesor de la tesis estoica de que los principios de la moralidad pueden derivarse de las leyes que gobiernan el mundo natural (sobre este problema cf. Annas 2007; Boeri 2009a).

El texto **30.1** contiene una de las definiciones estoicas canónicas de la ley como el criterio o estándar que, de un modo fuertemente normativo, indica lo que hay que hacer (lo noble y lo justo) y lo que no hay que hacer (lo vergonzoso y lo injusto). Al leer estas líneas uno puede tener la fuerte tentación de pensar que de aquí se sigue que tal prescripción puede formularse como un conjunto de reglas más o menos precisas y accesibles a todo ser humano (en virtud de su naturaleza racional), normas o reglas que, enunciadas al modo de un código legal, podrían indicar qué es lo que hay que hacer *en cada caso*. Sin embargo, ni en éste ni en otros pasajes similares encontramos formulado el problema de ese modo: la ley tal como se la caracteriza en **30.1** y otros pasajes similares incluidos en este capítulo no debe ser entendida como si estuviera determinando tipos específicos de acción, al modo en que se determinan en



un código. Es cierto, sin embargo, que en el estoicizante tratado *De off.* de Cicerón sí se describen tipos específicos de acción que, aparentemente, son normados por la ley universal. Cicerón menciona el robo o actuar en contra de los intereses de otro para beneficiar los propios como más contrario a la naturaleza que la muerte, la pobreza, el dolor o cualquier otra cosa que afecte a una persona o a sus bienes externos, pues ello "destruye la convivencia humana y la sociedad" (texto **30.10**). Pero como somos seres sociables que requieren de otros (cf. texto **30.11**), ese tipo acciones debe ser evitada. Aun cuando este tratado ciceroniano tiene un indudable carácter estoico –probablemente reproduce tesis del estoico Panecio–, también tiene el trasfondo del derecho romano, al cual Cicerón integra la tesis estoica de la ley natural. Esto se ve con claridad cuando sugiere que las leyes se establecen para la protección de la sociedad y convivencia humana y que quienes las violan deben ser castigados con penas apropiadas de prisión, exilio e incluso la muerte. Y que ello es así, argumenta Cicerón, lo muestra el hecho de que eso "lo lleva a cabo mucho más la razón misma de la naturaleza, que es ley divina *y* humana" (**30.10**). Esta afirmación indica, a nuestro juicio, que el argumento ciceroniano está adaptando e incorporando lo que debió haber sido la posición estoica originaria sobre la ley natural o la naturaleza sin más como principio normativo prioritario, pues lo que las fuentes griegas sobre todo enfatizan es que, aunque la ley (*i.e.* la ley universal o común) es soberana de todas las cosas, tanto de las divinas como de las humanas (**30.1**), está siempre por encima de cualquier tipo de sistema jurídico particular (texto **30.7**) y, consecuentemente, la razón o ley natural no puede ser entendida como ley humana *y* ley divina (tal vez lo que esta expresión quiere decir es que la ley humana, *i.e.* la ley existente en los estados particulares, es una verdadera ley toda vez que se adapta a la ley natural universal). Aunque es cierto que los estoicos habrían estado de acuerdo en que quien esté dispuesto a obedecer la *razón de la naturaleza* no cometerá el error de tratar de tener lo que no le pertenece, no es cierto que hayan identificado de ese modo la ley natural con las leyes particulares. Probablemente, se trata de un detalle, pero sin duda es uno muy importante pues ayuda a comprender por qué es posible seguir la ley universal únicamente cuando uno está virtuosamente dispuesto, sin que ello signifique conocer los códigos legales particulares de cada ciudad y sin que tales códigos sean decisivos para la conducta correcta de un ser racional. Por lo demás, aunque Cicerón reconoce que sigue a los estoicos, también admite que lo hace tomando "de sus fuentes a su juicio y arbitrio cuánto y cómo le parece más conveniente" (*De off.* 1.6).

A pesar de que Crisipo dice que la ley preside los actos humanos y que es un canon o estándar de lo justo y lo injusto, no hay una descripción específica de qué es un acto justo o uno injusto en una situación concreta de acción cuando sostiene que esa ley es el patrón de lo justo o de lo injusto (incluso en las definiciones canónicas de justicia, en las que se la caracteriza como un cierto tipo de prudencia en las cosas que hay que distribuir; cf. capítulo 26, texto **26.17**) se evita hablar del contenido específico del acto justo, tal como estaría formulado en una norma positiva que regule conductas específicas (como "no matar", "no robar"). Más aún, la recomendación explícita de Zenón de abolir los tribunales de justicia (texto **30.12**) sugiere, de una manera bastante explícita, que no puede tratarse de una ley en el sentido en el que entenderíamos una norma civil. Como sabemos por otros pasajes (cf. capítulo 23, texto **23.1**), en la fórmula de Crisipo la ley consiste en vivir en concordancia con la naturaleza, lo cual es el fin, que consiste en vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza como con la del todo, y en no hacer nada de lo que la ley universal (ὁ νόμος ὁ κοινός) suele prohibir hacer. Esto es, la ley de la que habla el texto de Marciano (**30.1**) describe, más que un código legal o una ley fundamental dentro de un código, un cierto estado disposicional: la perfecta o acabada disposición racional del sabio o virtuoso estoico, esto es, la recta razón. La ley universal a la que se refieren los estoicos, entonces, no legisla al modo de un código sino que más bien prescribe cómo debe ser la disposición habitual del carácter de la persona, de modo que ésta sea virtuo-

sa. Esto, de nuevo, explica por qué Zenón pone tanto énfasis en la necesidad de abolir la acuñación de moneda o los tribunales de justicia: en una sociedad constituida por personas verdaderamente virtuosas nada de esto sería necesario, pues todo el mundo viviría "como hay que vivir" según la ley natural, cuya expresión en el plano humano no es más que una vida virtuosa (cf. **30.3** *et passim*). Dada la implicación recíproca de las virtudes (*i.e.* quien tiene una virtud las tiene todas; capítulo 26, texto **26.18**), todo el mundo será justo, valiente, moderado y prudente, con todo lo que eso implica para el correcto funcionamiento de una sociedad.

Ahora bien, el hecho de que la ley sea soberana de todas las cosas, tanto de las divinas como de las humanas, también sugiere que la ley de la que está hablando Crisipo puede identificarse con la ley universal o común, con la ley de la naturaleza, entendiendo por naturaleza el conjunto de lo real en la totalidad ordenada que es el mundo. Las "cosas divinas", de las que también es soberana la ley, pueden ser los cuerpos celestes, los procesos y cosas naturales, el mundo en general y, sobre todo, el destino que, en la teoría estoica, es una secuencia de causas por la cual "Zeus ha querido" que todo suceda en el mundo de acuerdo a sus planes hasta en sus más mínimos detalles (cf. capítulo 19, textos **19.2**, **19.3**, **19.4** *et passim*). El sabio estoico, cuya disposición anímica es la de la "recta razón", comprende el nexo causal del destino, pues comprende el principio de causalidad universal, según el cual no sólo todos los fenómenos son explicados, sino también todos los acontecimientos y cosas particulares del mundo pueden predecirse (Diogeniano, en Eusebio, *PE* 4.3.1; *SVF* 2.939). Si la ley coincide con la recta razón y la recta razón no es más que el estado disposicional propio del sabio, se sigue que, aunque la ley presida los actos justos e injustos y prescriba lo que hay que hacer y prohíba lo que no hay que hacer, no puede entendérsela como un código de normas que sean posibles de ser individualizadas.

Séneca también va en esta dirección cuando sostiene que la ley es una especie de fuerza que carece de ingredientes emocionales; se trata de una fuerza capaz de castigar en los casos y situaciones en que se requiere, pero sin la pérdida de control y parcialidad que es propia de una persona iracunda (*ir.* 1.16, 5-6). Lo que Séneca está enfatizando es el carácter que debe tener la ley como expresión de la racionalidad o, más precisamente, como expresión de una recta razón, por un lado, y un estado emocional o pasional –que también es para los estoicos una expresión de la razón, sólo que se trata de una "razón perversa o desviada"; cf. el capítulo 25 y los textos allí discutidos–, por el otro. Pero la ley de la que está hablando Séneca en este texto no es necesariamente una norma supra-positiva, sino la ley positiva correctamente formulada y aplicada. El trasfondo de esta discusión, sin embargo, parece ser que uno califica como correcta una ley particular porque se ajusta a la ley universal (cf. la misma idea en nuestro texto **30.31**). En efecto, el hecho de que los principios y el origen sean los mismos para todos muestra que si las leyes particulares son expresiones de racionalidad y que si todos compartimos una naturaleza racional, todos los humanos debemos ser capaces de reconocer la racionalidad universal en las expresiones particulares de las leyes. La comunidad de origen y de estructura racional también muestra que nadie es más noble que otro, a no ser en lo que se refiere a una disposición más recta (*rectius ingenium*) y más apta para las buenas artes (éste es el sabio, cuya razón es recta porque su disposición anímica es virtud; texto **30.38**. Para una discusión pormenorizada del tema de la esclavitud en el estoicismo –y en especial en el estoicismo de Séneca– cf. Griffin 2003: capítulo 8, sobre todo 256-262; 274-279). Correctamente ubicado en su contexto, este pasaje explica y desarrolla la tesis estoica de que las distinciones entre los seres humanos en función de sus títulos de nobleza o privilegios de cuna son completamente arbitrarias y convencionales, ya que para los estoicos lo justo lo es por naturaleza, no por convención (cf. **30.19** y DL 7.128; *SVF* 3.308), y como todos (incluidos los esclavos, claro está) hemos nacido dotados de facultades racionales, todos somos igualmente capaces de ejercerlas en la dirección correcta (Séneca incluso hace hincapié en el hecho de que cuando un amo recibe un beneficio de su esclavo lo que en realidad sucede es que un ser humano recibe un beneficio de otro ser humano; cf. texto **30.36**. En una dirección parecida Filón genera un conjunto de argumentos para mostrar que no hay actividades, por muy serviles que parezcan, que conviertan a quien las lleva a cabo en esclavo; uno puede ser esclavo simplemente por el hecho de carecer de un alma firme o estable que sea fácilmente seducida por la belleza física u otros encantos, soslayando así las leyes o mandatos de la naturaleza: cf. **30.38** y **30.39**). Ahora bien, dado que "naturaleza" debe entenderse no como el poder del más fuerte (como pensaban los sofistas), sino como el principio explicativo del orden universal, el "mundo" del que habla Séneca no es más que el orden subyacente, que es lo mismo que la ley común o universal. El argumento tiene un cierto carácter apriorista en el sentido de que primero se establece qué es lo que debería entenderse por uso correcto de la razón y luego se dice qué es lo que se adapta a ese uso correcto. Pero, de todos modos, describe una posible estrategia para explicar por qué los humanos no pueden definir su conducta más propia a partir de las conductas que comparten con aquellos vivientes que no están dotados de razón. Una prueba indirecta de esto la encuentran los estoicos en el hecho de que los seres humanos son los únicos que en la *scala naturae* son capaces de actuar en contra de lo que son por naturaleza (cf. **30.2**, donde se indica que quien no obedece la ley huye de sí mismo; véase también **30.16** y **30.23**), algo que no puede hacer ningún irracional (para los modos diferentes –aunque conectados– en que se entiende le término λόγος en el estoicismo cf. Bénatouïl 2002).

Para terminar esta sección del comentario y pasar a la parte final, quisiéramos tratar brevemente el problema de la ley universal y su relación con el cosmopolitismo. Nuestro texto **30.7** se ha convertido en uno de los documentos fundamentales para sostener que los estoicos proponían un Estado universal (para un análisis detallado del pasaje –con evaluaciones y resultados diferentes del mismo– cf. Schofield 1999a: 104-111; Wander Waerdt 1994: 281-289 y, más recientemente, Sellars 2007: 12-14). Es muy difícil, sin embargo, reconciliar este enfoque con otros testimonios que claramente muestran que Zenón –y probablemente también Crisipo– restringen la ciudadanía de ese Estado a los sabios o virtuosos (cf. la sección **(i)** de este comentario). En este punto en particular la evidencia textual de que disponemos es bastante explícita: solamente los virtuosos son ciudadanos, pues los necios son hostiles, enemigos, esclavos y extraños los unos con los otros, lo cual haría imposible la existencia de una comunidad política propiamente entendida (textos **30.12**, **30.19** y **30.20**). Zenón también establecía que en su Estado debía haber comunidad de mujeres y de hijos, y que eso sólo es posible entre los sabios (**30.20**). Del contexto de éstos y otros pasajes resulta bastante evidente que el criterio último para decidir quién puede ser ciudadano de la ciudad estoica y quién no es la posesión de una excelencia del carácter (virtud) que permita al sujeto ser una ejemplificación de la ley universal en el nivel microcósmico (cf. textos **30.3** y **30.5**), y si el sabio es el único que hace bien todo lo que hace (y solamente el sabio; cf. texto **30.20** y Estobeo, *Ecl.* 2.113, 18-23; *SVF* 3.529), y si la ley común se identifica con la recta razón (que coincide con la disposición virtuosa del sabio), se sigue que solamente los sabios o virtuosos estoicos están habilitados para ser miembros de la ciudad estoica por cuanto son ellos y sólo ellos quienes pueden garantizar la existencia y conservación de una verdadera comunidad.

Esto último nos permite pasar a discutir brevemente lo que pensaban los estoicos sobre la propiedad. La tesis de que los bienes son comunes (a los sabios) podría hacernos sospechar que los estoicos suscriben un cierto "comunismo" económico, pero en el contexto de los pasajes que afirman esto es evidente que los bienes de los que se está hablando son, más que bienes económicos, bienes morales (cf. textos **30.19**, y **30.35**). No obstante, si efectivamente pudiera pensarse en un Estado cosmopolita en el que, además, los únicos y verdaderos miembros de tal Estado fueran los sabios o virtuosos, sus bienes (morales *y* económicos) deberían ser comunes. Sin embargo, no es eso lo que informan nuestros textos **30.45**, **30.50** y **30.51**,

donde se discute el tema de la propiedad. En el primer pasaje Cicerón atribuye el siguiente argumento a Crisipo: (a) entre los seres humanos hay un vínculo establecido por el derecho (*ius*), el cual deriva de la ley natural, pero tal vínculo no existe entre los hombres y las bestias (la explicación para negar dicho vínculo debe ser que la bestias carecen de razón; esta explicación no se proporciona de modo explícito, pero parece seguirse en el contexto). (b) Todas las cosas han sido producidas para los hombres y los dioses (*i.e.* para los seres racionales), de modo que los humanos podemos utilizar las bestias como deseemos sin por eso cometer un ultraje o una injusticia (*iniuria*). (c) Pero dado que entre los humanos hay un derecho (que es expresión de *la* ley), quien lo conserva es justo; quien se aparta de él, injusto. (d) Ahora bien, aun cuando el Estado o la comunidad política es un dominio común (en virtud de nuestra racionalidad común), eso no significa que no pueda haber algo que cada uno posea como propio. A decir verdad, el argumento se basa en una analogía (el teatro es un lugar común, pero cada uno puede reclamar como propio el sitio que ocupa) que no parece explicar demasiado, pero hace la interesante sugerencia de que hay intereses propios o privados que no son adversos ni se oponen al interés común, razón por la cual no es contrario a la comunidad política la existencia de propiedad privada. La sugerencia parece ser que uno puede tener bienes privados pero su existencia y adquisición no pueden ir en contra de los intereses comunes. Algo diferente es lo que encontramos en los textos **30.50** y **30.51**. El primer pasaje simplemente advierte que quien administre el Estado debe garantizar la existencia de bienes privados; el segundo pasaje, en cambio, proporciona una detallada discusión entre Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso respecto de la propiedad y de la actitud que debe tener quien ponga a la venta un bien: según Antípatro (llamaremos a esta posición **A**), el vendedor debe revelar al comprador absolutamente todos los detalles respecto del objeto que pone a la venta. De acuerdo con Diógenes, en cambio, (posición **B**), el vendedor debe ajustarse al derecho civil y declarar solamente los defectos del objeto en la medida en que dicho derecho se lo exige. Dicho de otro modo, a diferencia de **A**, la posición **B** declara que omitir cierta información no constituye ningún ultraje en contra del comprador. La tesis **A** parece más acorde a los postulados más fundamentales del estoicismo cuando argumenta que, si el objetivo fundamental es cuidar a todos los seres humanos, de manera que la propia utilidad no esté reñida con la utilidad común, el vendedor debe revelar no sólo las virtudes, sino también los vicios o defectos del objeto puesto a la venta. El enfoque **A** parece poner cierto énfasis en el hecho de que obrar por omisión puede calificar como un acto incorrecto moral y políticamente, de modo que la distinción entre "ocultar" y "callar" invocada por **B** no sería apropiada, toda vez que ya sea que se oculte o se calle, si eso resulta en un daño para un semejante, constituye un mal que está reñido con la comunidad política. En todo caso, esta discusión muestra que ni Antípatro ni Diógenes parecen haber pensado que podía instrumentarse en la realidad –al menos no del mismo modo en que se la formula– la tesis de la comunidad de sabios. Si ése fuera el caso, ni Antípatro debería estar preocupado por exigir al vendedor que revelara todos los defectos del producto a la venta ni Diógenes estarlo por "callar" esos mismos defectos. No obstante, que es posible la amistad y concordia entre los seres humanos es un *desideratum* al cual ningún estoico estaría dispuesto a renunciar; como informa nuestro texto **30.43**, es un ideal que el espartano Licurgo fue probablemente capaz de concretar y si hemos de confiar en este testimonio, es un ideal que Zenón y otros persiguieron imitando al espartano.

Como señalamos en la sección **(i)** de este comentario, lo único que nos posiciona en un plano superior respecto de nuestros congéneres es tener un carácter virtuoso (cf. Séneca en el texto **30.37**). Los requisitos extremadamente exigentes que hay que tener para ser un sabio estoico (cf. *infra* sección **[iii]**) ayudan a comprender la relevancia del tema de la amistad y, más precisamente, de la "concordia" o "unanimidad" (ὁμόνοια) como una precondición para la conformación y estabilidad del Estado estoico; también explican por qué habrá una comu-



nidad política en sentido estricto si y sólo si sus miembros son sabios, así como por qué una comunidad política en ese sentido debe ser un Estado universal en el que no haya instituciones como los tribunales de justicia, y por qué un verdadero ciudadano es un cosmopolita o, como también prefiere decir a veces Epicteto (y Dión Crisóstomo evocando a los estoicos), alguien "cósmico" o "del cosmos" (cf. textos **30.40** y **30.44**; sobre el cosmopolitismo véase también **30.8**, **30.21**, **30.24** y **30.25**. En **30.28** Cicerón habla del mundo como de una morada común a hombres y dioses, un enfoque estoico enfatizado con cierta frecuencia; cf. también textos **30.4**, **30.29**, **30.43** y **30.45**).

Como ya hemos señalado, la tesis del cosmopolitismo y, asociada a ella, la de la existencia de una ley natural que debe ser el parámetro de la acción moral y política tiene su origen en los cínicos (una discusión detallada del cosmopolitismo en la filosofía griega se encuentra en Brown 2006). Como ya señalamos, nos interesa mostrar que el cosmopolitismo estoico no obedece *pura y exclusivamente* a la coyuntura política reinante ni se deriva necesariamente de ella, sino que se explica a partir de aspectos sistemáticos que tienen que ver más bien con un enfoque filosófico diferente y una concepción de racionalidad diferente de la platónico-aristotélica. A veces se ha sugerido que el cosmopolitismo estoico no fue más que la traducción filosófica del estado de cosas existente tras la desaparición de la πόλις griega clásica. Con la llegada del imperio macedónico la πόλις definitivamente termina transformándose en κοσμόπολις, y ahora la ciudad en sentido estricto es el universo o la "tierra habitada" (Clemente, *Strom.* 5.14, 127; 6.6.48: οἰκουμένη; cf. también nuestro texto **30.9**). Pero la teoría que subyace a la idea de la unidad racional que nos reúne a todos los humanos (textos **30.22**, **30.23**, **30.24**) no tiene su fundamento en la mera coyuntura política reinante. Tiene que ver, más bien, con una visión nueva de racionalidad –que, obviamente, también se manifiesta en una cosmovisión ético-política diferente– que postula la tesis, extraña a los pensadores del período clásico, de que a tal punto está todo el universo *penetrado* de razón que no hay nada que no sea una expresión de la razón universal que *se difunde* por la totalidad de lo real. Se trata, como sabemos, de una tesis bien desarrollada en sede física (cf. nuestro capítulo 12 y los textos allí discutidos) por los estoicos pero que, claramente, tiene su contraparte en la ética y la política. También puede entenderse en qué sentido el alcance de la posición estoica va más allá de la coyuntura política cuando se considera la opinión estoica de que todos los seres humanos son iguales en la medida en que la justicia lo es por naturaleza y se deriva de la familiaridad o apropiación en su fase altruista en la que el núcleo es el autointerés pero integrado en un interés por los demás (cf. capítulo 22). Esto se ve con cierta claridad si se tiene a la vista el trasfondo de la tesis estoica de la ley natural –que se identifica con la razón universal–, un principio común del que todos los humanos somos por naturaleza capaces de participar (textos **30.4**, **30.22**, **30.44**).

**(iii)** En la antigüedad tardía fue tan conocida como criticada la tesis estoica de que hay sólo dos clases de seres humanos: por un lado, la de los sabios (σοφοί), virtuosos (σπουδαῖοι), civilizados (ἀστεῖοι), prudentes (φρόνιμοι; cf. texto **30.17**) y, por el otro, la de los viles o ruines (φαῦλοι; Estobeo, *Ecl.* 2.99, 3-12). En tanto los sabios hacen uso de las virtudes *durante toda su vida*, los viles, en cambio, hacen uso de los vicios *durante toda su vida*. Esto implica que los sabios *actuarán siempre* con corrección, es decir, su conducta es siempre virtuosa. Esta división terminante entre sabio y vil es completamente compatible con la tesis de la inexistencia de un estado disposicional intermedio entre virtud y vicio (cf. capítulo 26 y los textos allí discutidos). La descripción del sabio como aquél que hace uso de las virtudes *durante toda su vida* dio a los estoicos antiguos la mala reputación de tratar de fundamentar una ética y una política absolutamente impracticables: de hecho, el sabio estoico (con sus características de infalibilidad –ya que es incapaz de hacer falsas suposiciones–, perfección racional –su acción es *siempre* virtuosa–, absoluta coherencia –en él se da la perfecta ὁμολογία *o coherencia con la naturaleza*– y el hecho de hacer bien todo lo que

hace) es alguien extremadamente raro (Estobeo, *Ecl.* 2.100, 2; 112, 1-5). Plutarco ironiza que ni siquiera Crisipo se ve a sí mismo como un excelente, ni a ninguno de sus conocidos o maestros, de modo que uno debería preguntarse qué cabe esperar de los demás hombres (*SR* 1048E; *SVF* 3.662 y 668. Véase también Séneca, *Ep.* 42.1 y capítulo 26, texto **26.35**; Sexto Empírico, (capítulo 17, texto **17.2**) y, especialmente, *AM* 7.433, donde irónicamente dice que los mismos estoicos Zenón, Cleantes y Crisipo se contaban a sí mismos entre los viles, no entre los sabios). Probablemente teniendo a la vista estas objeciones el estoico Panecio intentó hacer más humana y practicable la ética estoica y humanizar la figura del sabio al observar que pasamos la mayor parte de nuestras vidas no en compañía de personas perfectas y verdaderamente sabias (en el sentido estoico ortodoxo), sino de personas que muestran rasgos propios de un virtuoso (Panecio, citado por Cicerón, *De off.* 1.46).

Como indicamos hace un momento (y en el capítulo 6, texto **6.6**), hay también otras características del sabio que involucran cuestiones de tipo epistemológico. También hemos visto al tratar la cuestión de la virtud que ella es una forma de conocimiento y una habilidad. Y si el sabio es el único virtuoso en sentido estricto, también debe ser el único que tenga un conocimiento, *teórico y práctico*, de lo que hay que hacer. El hecho de que el sabio tenga ese conocimiento explica que nunca dé asentimiento a nada no cognitivo (cf. capítulo 7, textos **7.7** y **7.8**) ni haga una suposición falsa, por lo cual tampoco opinará. Seguramente, las potentes ventajas cognitivas del sabio estoico no pueden ser ignoradas; entre otras cosas le permiten no ser un individuo precipitado (cf. capítulo 24, texto **24.11**). Otro aspecto relevante del sabio estoico es que carece de pasiones o estados emocionales (es un ἀπαθής; cf. texto **30.54**), aunque posee emociones o pasiones correctas (εὐπάθειαι; cf. capítulo 25, texto **25.23**).

Como el perfecto guardián platónico, el sabio estoico es sociable y está dispuesto para el afecto y la amistad debido a su sociabilidad y, en la medida de sus posibilidades, estará en armonía con la mayor parte de los seres humanos (texto **30.46**). Siendo esto así, la amistad se dará sólo entre los sabios porque solamente entre ellos se produce "concordia". Las uniones de los viles, en cambio, (es decir, todos los que no son sabios estoicos, que es la condición habitual de prácticamente toda la humanidad) no pueden llamarse "amistosas", sino que son más bien vínculos circunstanciales regulados por la necesidad (éste es un argumento adicional para comprender por qué solamente puede haber una comunidad política en sentido propio entre los sabios. Sobre este debatido tema véase las observaciones de Schofield 1999a: 26-28, quien defiende una lectura en la que la "comunidad ideal" de Zenón se explica en razón del *grado de concordia* alcanzado en ella a través de la virtud de sus ciudadanos.

Una cuestión importante, que precisa ser discutida brevemente en relación con el sabio es la del suicidio. En nuestro texto **30.20** se dice que el sabio saldrá por sí mismo de la vida "de un modo razonable", y las razones para hacerlo son la patria, los amigos, o una situación de sufrimiento extremo (como una enfermedad incurable). En el resumen de Estobeo no hay más que una breve mención al tema, en la cual sólo se señala que *a veces* o *bajo ciertas circunstancias* el sabio puede optar por "una salida de la vida", un acto que puede volverse apropiado de muchas maneras (καθηκόντως <γίγνεσθαι> κατὰ πολλοὺς τρόπους; *Ecl.* 2.110, 9-11). Como ha señalado Rist (1980: 240-241), en este texto la expresión "a veces" (ποτε) es un poco confusa porque parece poder aplicarse tanto al sabio como al vil. Pero como el mismo Rist reconoce, el vil es incapaz de formular una justificación racional de su eventual decisión de suicidarse, de modo que si decidiera hacerlo su decisión nunca podría ser un acto racional. Ahora bien, el problema presentado de esta manera parece comprometer a los estoicos a contradecirse pues, como dicen con frecuencia, cosas tales como enfermedad, pobreza, falta de reputación etc. son sólo indiferentes, "algos" que no contribuyen ni para la infelicidad ni, ciertamente, para la felicidad. Lo que los estoicos deben haber querido decir es que no cualquier tipo de enfermedad o de pobreza justifica sin más el suicidio, sino aquél que haga que



uno como persona deje de ser tal, y dado que la virtud es entendida como una disposición que se ejercita, la propia vida carecerá de valor si uno se ve privado de la posibilidad de ejercer la propia virtud. En ese caso y sólo en ése, el suicidio se torna una posibilidad completamente racional y justificada (Clemente parece ir en esta dirección; cf. *Strom.* 4.6, citado por Annas 1993: 409, n.82). Si esto así, puede verse con claridad por qué el suicidio es una prerrogativa exclusiva del sabio: dadas las cualidades en extremo negativas que caracterizan al vil, es imposible que éste se suicide como el resultado de una reflexión meditada. Esto, desde luego, no impide que el vil se suicide pero su acto no será una expresión de racionalidad (una versión levemente modificada del suicidio estoico se encuentra en Cicerón, *De fin.* 3.60).

Como vimos antes, aunque "idealmente" el Estado estoico constituye (como toda teoría política) un *desideratum* que es irrealizable en los mismos términos en que se lo describe en el discurso (cf. Platón, *Rep.* 5), los estoicos también parecen haber considerado la circunstancia de que haya sabios y no sabios conviviendo en ciudades que, aun sin serlo en sentido estricto, lo son en un sentido amplio. Si bien pensaron que corresponde que el sabio participe en política y, sobre todo, en aquellos regímenes políticos de una índole tal que exhiban un cierto progreso hacia las formas de gobierno perfectas -tales formas de gobierno se identifican con la monarquía, régimen en el que quien gobierna no debe dar cuenta a nadie pues el gobernante por derecho propio ejerce el mando por tener conocimiento de los bienes y los males-, también admitieron que si algo le impidiera participar en política "según la razón preferencial" y, sobre todo, si no fuera a conferir beneficio alguno a su patria o si supusiera que grandes y arduos peligros se seguirían de la forma de gobierno, no participará en política (cf. textos **30.20, 30.52** y **30.53**. Como es claro en el contexto, el monarca en el que piensan los estoicos es un sabio, lo cual hipotéticamente garantizaría que el rey no se convirtiera en un déspota). En el mismo texto **30.20** (hacia el final) se sugiere un régimen político mixto (de democracia, realeza y aristocracia), un rasgo que, según algunos intérpretes (Schofield 1999b: 744), sería tentador conectar con la atención que los estoicos Esfero y Perseo prestaban al régimen político espartano (cf. **30.42**). Es probable que la aristocracia que sería parte de ese régimen combinado se pareciera en algo a la platónica, es decir, una aristocracia entendida en el sentido del "gobierno de los mejores", siendo los mejores aquellos que lo son en virtud. Más difícil es saber en qué habría consistido la democracia en la constitución mixta estoica. De los tres modos de vida distinguidos por los estoicos -teórico, práctico y racional-, el tercero es el que debe ser elegido, aunque por "modo de vida racional" entienden un modo de vida que abarca tanto la teoría como la praxis y, probablemente, no está muy lejos de lo que Crisipo llamaba "vida de ocio" (cf. texto **30.49**: ὁ σχολαστικὸς βίος). En opinión de los estoicos, la razón fundamental para ejercer la actividad teórica es comprender la naturaleza, de acuerdo con la cual hay que vivir (cf. capítulo 23, textos **23.1** y **23.3**). El modo de vida preferible es el racional, pues los animales racionales hemos sido hechos para la teoría *y* la praxis por obra de la naturaleza (texto **30.19**).

Como puede verse una vez más, aunque los ingredientes platónicos y aristotélicos de la política estoica -que solamente puede entenderse asociada a su ética y a su modelo de persona sabia- se encuentran en el trasfondo de la teoría política estoica, la misma debe entenderse a luz de la ontología corporeísta y del modelo holista que argumenta a favor de cada uno de nosotros y de la ciudad como expresiones microcósmicas de la razón universal y del cosmos universal que se erige como parámetro de organización apropiada.

# Textos Anotados
# Política y sabiduría

### 30.1 Marciano, *Instituciones* I (*SVF* 3.314; LS 67R)

ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων· δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν καὶ ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα, καὶ κατὰ τοῦτο κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν φύσει πολιτικῶν Ζῴων προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον.

**1-2** ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων Cf. [Píndaro], Fr. 169 (ed. Snell): "la ley, rey de todos, tanto de mortales como de inmortales" (citado por Platón, *Gor.* 484B).

**5-6** προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον Ésta definición canónica de ley se repite en varios testimonios (tanto latinos como griegos; cf. aquí, entre otros, textos **30.3** y **30.16**).

### 30.2 Cicerón, *De re publica* 3.33 (*SVF* 3.325; LS 67S)

Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officum iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet máximas poenas, etiamsi cetera suppl.icia, quae putantur, affugierit [...].

Este pasaje de Cicerón es citado casi textualmente por Lactancio, *Instituciones divinas* 6.8, 6-9.

**8-9** imperator omnium deus, ille legis huius inventor A veces se hace notar que Cicerón (y también Filón; cf. *De vita Mosis* 2.48: "el padre y hacedor del cosmos es en verdad su legislador") distingue a dios de la ley, apartándose de ese modo del enfoque estoico que identifica a dios con la ley y la razón (cf. Horsley 1978: 42). Pero la idea de que dios (o Zeus) dirige todo con la (o su) ley aparece ya en Cleantes, *Himno a Zeus*, v. 2 (cf. capítulo 17, texto **17.2**). Además, aunque en el v. 12 del *Himno* Zeus también parece ser diferente de la "razón universal" (κοινὸς λόγος: "con él [*i.e.* con el rayo] con él mantienes recta la razón común ..."), hacia el final del texto Cleantes indica que no hay mayor privilegio (ni para los mortales ni para los dioses) que "cantar siempre himnos con justicia a la ley universal" (vv. 38-39), donde "ley universal" debe ser lo mismo que el dios cósmico (sobre estos versos finales del Himno cf. Thom 2005: 142; 156-163).

### 30.3 Cicerón, *De leg.* 1.18-19

Igitur doctissimis uiris proficisci placuit a lege, haud scio an recte, si modo, ut idem definiunt, lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et <per>fecta, lex est. [19] Itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea uis sit, ut recte facere iubeat, uetet delinquere, eamque rem illi Graeco putant nomine νόμον <a> suum cuique tribuendo appellatam, ego nostro a legendo. Nam ut illi aequitatis, sic nos delectus uim in lege ponimus, et proprium tamen utrumque legis est. Quod si ita recte dicitur, ut mihi quidem plerumque uideri solet, a lege ducendum est iuris exordium. Ea est enim naturae



uis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula. Sed quoniam in populari ratione omnis nostra uersatur oratio, populariter interdum loqui necesse erit, et appellare eam legem, quae scripta sancit quod uult aut iubendo <aut prohibendo>, ut uulgus appelat. Constituendi uero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae, saeclis omnibus, ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino ciuitas constituta.

**3** perfecta Vahlen : confecta V **5** <a> Turnebus **6** delectus H : detectus $A^1B^1$ : intellectus $A^2B^2$ : dilectus Müller **7** quo sit ita AB **11** aut vetando Baiter, Vahlen, Müller **12** appelaret –it V : appelat C, Stephanus **13** communibus V : omnibus Ascensius

**1** Igitur doctissimis uiris ... a lege Se refiere a Platón, Aristóteles y los estoicos.

**4** arbitrantur prudentiam esse legem Sin duda, se trata de una tesis típicamente estoica. Cf. la definición estoica de "prudencia": "Prudencia (φρόνησις) es un conocimiento de lo que hay que hacer, de lo que no hay que hacer y de lo que no es ni lo uno ni lo otro, o es un conocimiento de las cosas buenas, de las cosas malas y de las cosas que no son ni buenas ni malas, que son propias del animal por naturaleza político" (Estobeo, *Ecl.* 2.59, 4-6 = texto **26.26** de nuestro capítulo 26). La ley es prudencia porque el contenido de la ley y el de la prudencia es el mismo.

**8-9** Ea est enim naturae uis, ea mens ratioque prudentis Este tipo de pasaje sugiere que la ley (universal) no es diferente de la recta razón del sabio o "prudente". Para una discusión detallada de este enfoque cf. nuestro comentario a este capítulo.

### 30.4 Cicerón, *De leg.* 1.22-23; 32-33

Non faciam longius. Huc enim pertinet: animal hoc prouidum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem uocamus hominem, praeclara quadam condicione generatum esse a supremo deo. Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, quom cetera sint omnia expertia. Quid est autem, non dicam in homine, sed in omni caelo atque terra, ratione diuinius? Quae quom adoleuit atque perfecta est, nominatur rite sapientia. [23] Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque <est> et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est. Quibus autem haec sunt inter eos communia, ei ciuitatis eiusdem habendi sunt. Si uero isdem imperiis et potestatibus parent, multo iam magis parent huic caelesti discriptioni mentique diuinae et praepotenti deo, ut iam uniuersus hic mundus una ciuitas communis deorum atque hominum sit existimanda. [...] [32] Quibus ex rebus cum omne genus hominum sociatum inter se esse intellegatur, illud extremum est, quod recte uiuendi ratio <omnis> meliores efficit. Quae si adprobatis, pergam ad reliqua; sin quid requiritis, id explicemus prius. [...] [33] Sequitur igitur ad participandum alium <ab> alio communicandumque inter omnes ius <n>os natura esse factos. Atque hoc in omni hac disputatione sic intellegi uolo, <ius> quo<m> dicam natura esse; tantam autem esse corruptelam malae consuetudinis, ut ab ea tamquam igniculi exstinguantur a natura dati, exorianturque et confirmentur uitia contraria. Quodsi, quo modo est natura, sic iudicio homines 'humani, ut ait poeta, nihil a se alienum putarent', coleretur ius aeque ab omnibus. Quibus enim ratio <a> natura data est, isdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et uetando; si lex, ius quoque; et omnibus ratio. Ius igitur datum est omnibus, recteque Socrates exsecrari eum solebat qui primus utilitatem a <iure> seiunxisset;

**7** est add. Madvig **8** et communis V **11** ei Bake: et V, Vahlen **12** etiam magis dett. **13-14** sit existimanda Ziegler : existimanda sit Turnebus **15** omnis Reifferscheid, D'Ors : homines Halm / beatiores coni. Ziegler **17** cum Huschke, Ziegler : ab D'Ors **18** ius nos Davisius, D'Ors : iustos V / ius add. Pearce **22** a om. AB **25** a iure Davisius : naturae V

**4-5** Quid est autem, non dicam in homine ... ratione diuinius De acuerdo con el testimonio del propio, éste era un argumento de Crisipo (cf. *ND* 2.16).

**21-22** Terencio, *Heauton Timoroumenos* 77; cf. Séneca, *Ep.* 95.52-53.

**24-25** recteque Socrates ... qui primus utilitatem Cf. Clemente, *Strom.* 2.22.131: "También Cleantes, en el libro II de su tratado *Sobre el placer*, afirma que Sócrates enseña que respecto de cada cosa la misma persona es no sólo justa, sino también feliz; también [enseña que Sócrates] maldice al primero que separó lo justo de lo útil, (τὸ δίκαιον ἀπὸ τοῦ συμφέροντος) por cuanto comete un acto impío. En efecto, son realmente impíos quienes separan lo útil de lo que es justo según la ley" (sobre este enfoque de Cleantes cf. nuestro texto **30.30**). Este último comentario ("son realmente impíos quienes separan lo útil de lo que es justo según la ley") debe propiamente atribuirse a Clemente, quien probablemente se propone enfatizar el hecho de que lo justo siempre es tal si está asociado a la ley.

### 30.5 Cicerón, *De leg.* 2.9-11

Sed vero intellegi sic oportet, et hoc et alia iussa ac vetita populorum vim habere ad recte facta vocandi et a peccatis avocandi, quae vis non modo senior est quam aetas populorum et civitatium, sed aequalis illius caelum atque terras tuentis et regentis dei. [10] Neque enim esse mens divina sine ratione potest, nec ratio divina non hanc vim in rectis pravisque sanciendis habere, [...] Erat enim ratio, profecta a rerum natura, et ad recte faciendum inpellens et a delicto avocans, quae non tum denique incipit lex esse quom scripta est, sed tum quom orta est. Orta autem est simul cum mente divina. Quam ob rem lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis. [...] Ergo ut illa divina mens summa lex est, item quom in homine est <*> perfecta in mente sapientis. Quae sunt autem varie et ad tempus descriptae populis, favore magis quam re legum nomen tenent. Omnem enim legem, quae quidem recte lex appellari possit, esse laudabilem quidam talibus argumentis docent. Constare profecto ad salutem civium civitatumque incolumitatem vitamque hominum quietam et beatam inventas esse leges, eosque qui primum eiusmodi scita sanxerint, populis ostendisse ea se scripturos atque laturos, quibus illi adscitis susceptisque honeste beateque viverent, quaeque ita composita sanctaque essent, eas leges videlicet nominarent.

**9** post in homine est Vahlen coni. perfecta ratio, lex est: ea vero est **12** quibusdam V

**9** illa divina mens summa lex est A veces se hace notar que Cicerón parece cambiar el enfoque estoico en este punto, pues parece distinguir la mente divina de la ley o razón universal que en la versión estoica coincidiría con dios (cf., sin embargo, nota al texto **30.2**). Para la relación razón humana-razón divina cf. Bénatouïl 2002.

### 30.6 Cicerón, *De leg.* 2.13

Nam neque medicorum praecepta dici vere possunt, si quae inscii inperitique pro salutaribus mortifera conscripserint, neque in populo lex, cuicuimodi fuerit illa, etiam si perniciosum aliquid populus acceperit. Ergo est lex iustorum iniustorumque distinctio, ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quae suppl.licio inprobos adficiunt, defendunt ac tuentur bonos.

### 30.7 Plutarco, *De Alexandri magni fortuna aut virtute* 329a-b (*SVF* 1.262; LS 67A)

Καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωικῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ δήμους οἰκῶμεν ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης. τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν ὥσπερ ὄναρ ἢ εἴδωλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος [...].



**6** νόμῳ codd. : νομῷ Helmbold

La relevancia de este testimonio ha sido cuestionada por Schofield (1999a: 104-111), quien argumenta que la afirmación que Plutarco atribuye a Crisipo (según la cual nuestro "modo de vida" no debe basarse en las ciudades) parece incompatible con su preocupación por "la seguridad de la ciudad" (Ateneo 561c) y su precaución de que en las ciudades no debería haber templos, tribunales o gimnasios (cf. DL 7.33 incluido en nuestro texto **30.12**). El plural "ciudades", sin embargo, puede estar sugiriendo que, precisamente, porque hay templos, tribunales y gimnasios no hay aún una ciudad gobernada por la ley universal (cf. Boeri 2010b: 89). Para la respetabilidad de tomar este pasaje de Plutarco como fuente de información fidedigna de una tesis de Zenón, véase Vogt 2007: 86-90.

**5-7** εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ Cf. Heráclito, B2, 30 y 89 (DK). La corrección de Helmbold en la línea 6 es sin duda innecesaria: es cierto que el ganado no se alimenta de la ley (νόμῳ), sino del pastizal (νομῷ). Pero no es menos cierto que si se lee νομῷ pierde fuerza la analogía que está haciendo Zenón así como su carácter filosófico: el cosmos de los seres humanos (que son múltiples) se alimenta de una sola cosa: la ley universal.

### 30.8 Filón, *Opif.* 142-143 (*SVF* 3.337)

τὸν δ' ἀρχηγέτην ἐκεῖνον οὐ μόνον πρῶτον ἄνθρωπον ἀλλὰ καὶ μόνον κοσμοπολίτην λέγοντες ἀψευδέστατα ἐροῦμεν· ἦν γὰρ οἶκος αὐτῷ καὶ πόλις ὁ κόσμος [...] ᾧ καθάπερ ἐν πατρίδι μετὰ πάσης ἀσφαλείας ἐνδιῃτᾶτο φόβου μὲν ἐκτὸς ὤν, ἅτε τῆς τῶν περιγείων ἡγεμονίας ἀξιωθεὶς καὶ πάντων ὅσα θνητὰ κατεπτηχότων καὶ ὑπακούειν ὡς δεσπότῃ δεδιδαγμένων ἢ βιασθέντων, ἐν εὐσταθείαις δὲ ταῖς ἐν εἰρήνῃ ἀπολέμῳ ζῶν ἀνεπιλήπτως. ἐπεὶ δὲ πᾶσα πόλις εὔνομος ἔχει πολιτείαν, ἀναγκαίως συνέβαινε τῷ κοσμοπολίτῃ χρῆσθαι πολιτείᾳ ᾗ καὶ σύμπας ὁ κόσμος· αὕτη δέ ἐστιν ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, ὃς κυριωτέρᾳ κλήσει προσονομάζεται θεσμός, νόμος θεῖος ὤν, καθ' ὃν τὰ προσήκοντα καὶ ἐπιβάλλοντα ἑκάστοις ἀπενεμήθη.

**3** ὁ οἶκος G : οἶκος αὐτῷ καὶ ... κόσμος M **4** τῶν om. ABP1 **6** ἀκούειν ὡς δεσπότῃ M : ὡς δεσπότῃ ὑπακούειν cet. codd. / δεδϊγμένων AP$^{1}$ : δεδιδαγμένων Cohn-Wendland / εὐσταθείαις B : εὐπαθείαις Cohn-Wendland **7** ἀπολέμω MFG : ἀπολέμως cet. codd. : ἀπολέμῳ Cohn-Wendland **8** εὐνόμως F$^{1}$G$^{1}$H : ἔννομος Mang. / ἀναγκαῖον MF : ἀναγκαίως Cohn-Wendland **9** πολιτείαν M : πολιτείᾳ Cohn-Wendland / ᾗ om. M **10** ὡς M : ὃς Cohn-Wendland / προσονομάζεσθαι M : προσονομάζεται Cohn-Wendland

Un completo y documentado comentario de este pasaje se encuentra en Runia 2001: 339-341.

**1-2** τὸν δ' ἀρχηγέτην ἐκεῖνον ... κοσμοπολίτην λέγοντες ἀψευδέστατα ἐροῦμεν La tesis de que quien respeta la ley es el único verdadero ciudadano del mundo es adelantada por Filón al comienzo mismo del tratado (cf. §3). El cosmopolitismo estoico se funda en la teoría de la ley natural que es la ley universal, de la cual dependen las legislaciones particulares que no son más que "apéndices" de ella (cf. infra texto **30.21**). El origen del cosmopolitismo estoico debe buscarse en los cínicos (cf. DL 6.38, 72 y 98 con los comentarios de Schofield 1999a: 141-145. Para la influencia cínica en los estoicos véase los textos recopilados por Giannantoni 1990, vol. II, V A, textos 135-140). Aunque el término κοσμοπολίτης está asociado al cínico Diógenes (cf. DL 6.63) y antes de él a Sócrates (cf. Cicerón, *TD* 5.108), su uso más prolífico (con frecuencia conectado con ideas estoicas) se encuentra en Filón (*DCL* 106; *De gigantibus* 61; *De specialibus legibus* 2.45; *De vita Mosis* 1.157; *De migratione* 59). Véase también la expresión πολίτης τοῦ κόσμου en Epicteto (en el texto **30.24** y en **30.25**: τῆς αὐτῆς <u>πόλεως πολίτην καὶ τῆς μεγάλης καὶ τῆς μικρᾶς</u>).

**6** ἐν εὐσταθείαις Ésta es la lectura del cod. B; Cohn-Wendland sugieren leer εὐπαθείαις, aparentemente para que el texto tenga un sabor más estoico. En ese caso habría que entender que "el primer hombre y verdadero cosmopolita" vive sumido en sus emociones correctas (εὐπάθειαι), lo cual indicaría que se trata de una persona que posee un equilibrio emocional (cf. nuestro capítulo 25 y los textos **25.27** y **25.28** allí incluidos sobre las εὐπάθειαι). Pero el sustantivo εὐστάθεια, aunque no constituye un tecnicismo estoico, también da la idea de estabilidad o tranquilidad en sentido psicológico (en su traducción del pasaje tam-

bién parecen leer ἐν εὐσταθείαις Runia 2001 *ad locum* y Lisi 2009 *ad locum*). Por lo demás, en la medida en que el cod. B proporciona un sentido razonable, preferimos mantener la lectura del manuscrito.

**9-10** ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος Como hace notar Runia (2001: 341), esta expresión no es habitual y, probablemente, es Filón el primero que la registra (al menos siete veces; cf. *infra* texto **30.21**). En el estoicismo es habitual el giro ὁ ὀρθὸς λόγος, que describe la correcta disposición racional del sabio estoico; pero la expresión filoniana puede ser una correcta adaptación de una idea, probablemente estoica, registrada por otras fuentes: la razón (recta, se entiende), que es el tipo de racionalidad que "se confirma y alcanza en la mente" del ser humano, es ley, la cual no es más que una expresión de la naturaleza humana, ya que la ley es el poder de la naturaleza, y dicha naturaleza debe entenderse como la mente y la razón de la persona prudente (cf. aquí textos **30.2** y **30.3**).

**10** ὃς κυριωτέρᾳ ...θεσμός Filón puede estar pensando en el sentido bíblico de "mandamiento" cuando habla de θεσμός; pero en este pasaje, de clara inspiración estoica, preferimos interpretar el vocablo de un modo más neutro como "mandato", entre otras razones, porque la ley natural no figura entre los diez mandamientos bíblicos.

### 30.9 Clemente, *Strom.* 4.26.172.2-3; 5.9.58.2 (*SVF* 3.327; 1.43)

λέγουσι γὰρ καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν, τὰ δὲ ἐπὶ γῆς ἐνταῦθα οὐκέτι πόλεις· λέγεσθαι μὲν γάρ, οὐκ εἶναι δέ· σπουδαῖον γὰρ ἡ πόλις καὶ ὁ δῆμος ἀστεῖόν τι σύστημα καὶ πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμου διοικούμενον, καθάπερ ἡ ἐκκλησία ὑπὸ λόγου, ἀπολιόρκητος ἀτυράννητος πόλις ἐπὶ γῆς, θέλημα θεῖον ἐπὶ γῆς ὡς ἐν οὐρανῷ. [...] ἀλλὰ καὶ οἱ Στωϊκοὶ λέγουσι Ζήνωνι τῷ πρώτῳ γεγράφθαι τινά, ἃ μὴ ῥᾳδίως ἐπιτρέπουσι τοῖς μαθηταῖς ἀναγινώσκειν, μὴ οὐχὶ πεῖραν δεδωκόσι πρότερον, εἰ γνησίως φιλοσοφοῖεν.

### 30.10 Cicerón, *De off.* 3.21-24

[21] Detrahere igitur alteri aliquid et hominem hominis incommodo suum commodum augere magis est contra naturam quam mors, quam paupertas, quam dolor, quam cetera, quae possunt aut corpori accidere aut rebus externis. Nam principio tollit convictum humanum et societatem. Si enim sic erimus adfecti, ut propter suum quisque emolumentum spoliet aut violet alterum, disrumpi necesse est eam, quae maxime est secundum naturam, humani generis societatem. [22] Ut, si unum quodque membrum sensum hunc haberet, ut posse putaret se valere, si proximi membri valitudinem ad se traduxisset, debilitari et interire totum corpus necesse esset, sic, si unus quisque nostrum ad se rapiat commoda aliorum detrahatque quod cuique possit, emolumenti sui gratia, societas hominum et communitas evertatur necesse est. Nam sibi ut quisque malit, quod ad usum vitae pertineat, quam alteri adquirere, concessum est non repugnante natura, illud natura non patitur, ut aliorum spoliis nostras facultates, copias, opes augeamus. [23] Neque vero hoc solum natura, id est iure gentium, sed etiam legibus populorum, quibus in singulis civitatibus res publica continetur, eodem modo constitutum est, ut non liceat sui commodi causa nocere alteri. Hoc enim spectant leges, hoc volunt, incolumem esse civium coniunctionem; quam qui dirimunt, eos morte, exsilio, vinclis, damno coercent. Atque hoc multo magis efficit ipsa naturae ratio, quae est lex divina et humana; cui parere qui velit (omnes autem parebunt, qui secundum naturam volent vivere), numquam committet, ut alienum appetat, et id, quod alteri detraxerit, sibi adsumat. [24] Etenim multo magis est secundum naturam excelsitas animi et magnitudo itemque comitas, iustitia, liberalitas quam voluptas, quam vita, quam divitiae; quae quidem contemnere et pro nihilo ducere comparantem cum utilitate communi magni animi et excelsi est.

[Detrahere autem de altero sui commodi causa magis est contra naturam quam mors, quam dolor, quam cetera generis eiusdem.]



**2** dolor quam paupertas ξ **10** nam ut sibi M*+ : ut enim sibi *c* **23-24** Detrahere ...eiusdem del. Gruterus

### 30.11 Hierocles *Elementa Ethica* 11.15-21

πρῶτον μὲν εὐθυμετέον ὅτι ἐσμὲν ζῷιον, ἀλλὰ συναγελαστικὸν καὶ δεόμενον ἑτέρου· διὰ τοῦτο καὶ κατὰ πόλεις οἰκοῦμεν· οὐδεὶς γὰρ ἄνθρωπος ὃς οὐχὶ πόλεώς ἐστι μέρος· ἔπειτα καὶ ῥαιδίως συντιθέμεθα φιλίας· ἐκ γὰρ τοῦ συνεστιαθῆναι ἢ τοῦ συγκαθίσαι ἐν θεάτρωι ἢ εἰς τὸ αὐτὸ καταστῆναι <αἱ φιλίας γίγνονται·>

**7** αἱ φιλίας γίγνονται coni. Bastianini-Long

### 30.12 DL 7.32-34 (*SVF* 1.226; LS 67B)

ἔνιοι μέντοι, ἐξ ὧν εἰσιν οἱ περὶ Κάσσιον τὸν σκεπτικόν, ἐν πολλοῖς κατηγοροῦντες τοῦ Ζήνωνος, πρῶτον μὲν τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν ἄχρηστον ἀποφαίνειν λέγουσιν ἐν ἀρχῇ τῆς Πολιτείας, δεύτερον ἐχθροὺς καὶ πολεμίους καὶ δούλους καὶ ἀλλοτρίους λέγειν αὐτὸν ἀλλήλων εἶναι πάντας τοὺς μὴ σπουδαίους, καὶ γονεῖς τέκνων καὶ ἀδελφοὺς ἀδελφῶν, <καὶ> οἰκείους οἰκείων.

Πάλιν ἐν τῇ Πολιτείᾳ παριστάντα πολίτας καὶ φίλους καὶ οἰκείους καὶ ἐλευθέρους τοὺς σπουδαίους μόνον, ὥστε τοῖς στωικοῖς οἱ γονεῖς καὶ τὰ τέκνα ἐχθροί· οὐ γάρ εἰσι σοφοί. κοινάς τε τὰς γυναῖκας δογματίζειν ὁμοίως ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ κατὰ τοὺς διακοσίους <στίχους> μήθ' ἱερὰ μήτε δικαστήρια μήτε γυμνάσια ἐν ταῖς πόλεσιν οἰκοδομεῖσθαι. περί τε νομίσματος οὕτως γράφειν· νόμισμα δ' οὔτ' ἀλλαγῆς ἕνεκεν οἴεσθαι δεῖν κατασκευάζειν οὔτ' ἀποδημίας ἕνεκεν.. καὶ ἐσθῆτι δὲ τῇ αὐτῇ κελεύει χρῆσθαι ἄνδρας καὶ γυναῖκας καὶ μηδὲν μόριον ἀποκεκρύφθαι. ὅτι δ' αὐτοῦ ἐστιν ἡ Πολιτεία καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ πολιτείας φησίν.

**2** κάσιον BP / κατηγόρουν Madvig : κατηγοροῦντες codd. **4** λέγουσιν Reiske: λέγοντες Madvig : λέγοντα BPF **5** πολεμικοὺς BPF : πολεμίους Aldobr. **7** καὶ add. Huebner **8** παριστάντα codd : παριστάναι scr. Marcovich **12** στίχους add. Menagius

Un detallado comentario sobre este pasaje se encuentra en Schofield 1999a: 3-21, quien argumenta que este texto constituye el informe más completo de algunos de los contenidos fundamentales de la *República* del estoico Zenón y que todo el material comentado deriva del escéptico Casio.

**8-9** Πάλιν ἐν τῇ Πολιτείᾳ παριστάντα πολίτας καὶ φίλους καὶ οἰκείους καὶ ἐλευθέρους τοὺς σπουδαίους μόνον La tesis de que solamente puede haber un espíritu de verdadera amistad y comprensión mutua entre los virtuosos o sabios es de inspiración cínica. Cf. los dichos de Antístenes en ese sentido en DL 6.12.

**12-13** μήθ' ἱερὰ μήτε δικαστήρια ... ἐν ταῖς πόλεσιν οἰκοδομεῖσθαι Cf. Plutarco *SR* 1034B. La no erección de templos puede entenderse como una reacción de Zenón a algunas recomendaciones de Platón en *Leyes* 758A; 771A y 778C (los pasajes son citados por Chroust 1965: 179, n.22). Es difícil probar si, efectivamente, Zenón escribió o no su *República* como un ataque a la *República* platónica; sobre este asunto véase nuestro comentario.

### 30.13 Plutarco, *SR* 1034A-C (*SVF* 1.264; 3.698; LS 66D; 67C)

Καὶ μὴν Ἀντίπατρος ἐν τῷ περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς ἱστόρηκεν, ὅτι Ζήνων καὶ Κλεάνθης οὐκ ἠθέλησαν Ἀθηναῖοι γενέσθαι, μὴ δόξωσι τὰς αὐτῶν

πατρίδας ἀδικεῖν. ὅτι μέν, εἰ καλῶς οὗτοι, Χρύσιππος οὐκ ὀρθῶς ἐποίησεν ἐγγραφεὶς εἰς τὴν πολιτείαν, παρείσθω· πολλὴν δὲ μάχην καὶ παράλογον ἔχει τὸ τὰ σώματα καὶ τοὺς βίους οὕτω μακρὰν ἀποξενώσαντας τὰ ὀνόματα ταῖς πατρίσι τηρεῖν, ὥσπερ εἴ τις τὴν γαμετὴν ἀπολιπών, ἑτέρᾳ δὲ συζῶν καὶ συναναπαυόμενος καὶ παιδοποιούμενος ἐξ ἑτέρας, μὴ συγγράφοιτο γάμον, ὅπως ἀδικεῖν μὴ δοκῇ τὴν προτέραν.

Χρύσιππος δὲ πάλιν ἐν τῷ περὶ Ῥητορικῆς γράφων οὕτω ῥητορεύσειν καὶ πολιτεύσεσθαι τὸν σοφόν, ὡς καὶ τοῦ πλούτου ὄντος ἀγαθοῦ καὶ τῆς δόξης καὶ τῆς ὑγιείας, ὁμολογεῖ τοὺς λόγους αὐτῶν ἀνεξόδους εἶναι καὶ ἀπολιτεύτους καὶ τὰ δόγματα ταῖς χρείαις ἀνάρμοστα καὶ ταῖς πράξεσιν.

Ἔτι δόγμα Ζήνωνός ἐστιν ἱερὰ θεῶν μὴ οἰκοδομεῖν· ἱερὸν γὰρ μὴ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οὐκ ἔστιν· οἰκοδόμων δ' ἔργον καὶ βαναύσων οὐδέν ἐστι πολλοῦ ἄξιον.' οἱ δὲ ταῦτ' ἐπαινοῦντες ὡς εὖ ἔχοντα μυοῦνται μὲν ἐν ἱεροῖς, ἀναβαίνουσι δ' εἰς ἀκρόπολιν, προσκυνοῦσι δὲ τὰ ἕδη καὶ στεφανοῦσι τοὺς ναούς, οἰκοδόμων ὄντας ἔργα καὶ βαναύσων ἀνθρώπων·

**1** Κλέανθου **3** οὐκ ἠθέλησαν om. g **8** ἑταίρᾳ dvzg$^2$ **10** ἑταίρας dvz / γαμῶν $X^3$g : νόμον B / δοκοίη $X^3$g **13** ῥητορεύειν $X^3$dvz / πολιτεύεσθαι Xgdvz **15** αὐτοῦ aABγE **18** τί E **23** στεφανοῦσι δὲ Xvz

### 30.14 Plutarco, *De exilio* 600E (*SVF* 1.371; LS 67H)

Οἶόν ἐστιν ἡ νῦν σοι παροῦσα μετάστασις ἐκ τῆς νομιζομένης πατρίδος. φύσει γὰρ οὐκ ἔστι πατρίς, ὥσπερ οὐδ' οἶκος οὐδ' ἀγρὸς οὐδὲ χαλκεῖον, ὡς Ἀρίστων ἔλεγεν, οὐδ' ἰατρεῖον· ἀλλὰ γίνεται μᾶλλον δ' ὀνομάζεται καὶ καλεῖται τούτων ἕκαστον ἀεὶ πρὸς τὸν οἰκοῦντα καὶ χρώμενον.

**1** κατάστασις corr. Xylander

Como señala Ioppolo (1980: 253-255), el texto muestra el rechazo de Aristón a la tesis de la conformidad con la naturaleza y a su doctrina de la circunstancia, lo cual implica una negación de la naturaleza como principio normativo o, de un modo más general, como criterio de la moralidad. Son las circunstancias, no la naturaleza, las que determinan que la patria, la casa, etc. se vuelvan casa o patria.

### 30.15 Plutarco, *SR* 1044F-1045A (*SVF* 3.753-754; LS 67F)

Καὶ μὴν ἐν τῷ <*> τῶν Προτρεπτικῶν εἰπὼν ὅτι καὶ τὸ μητράσιν ἢ θυγατράσιν ἢ ἀδελφαῖς συγγενέσθαι καὶ τὸ φαγεῖν τι <*> καὶ προελθεῖν ἀπὸ λεχοῦς ἢ θανάτου πρὸς ἱερὸν ἀλόγως διαβέβληται, καὶ πρὸς τὰ θηρία φησὶ δεῖν ἀποβλέπειν καὶ τοῖς ὑπ' ἐκείνων γινομένοις τεκμαίρεσθαι τὸ μηδὲν ἄτοπον μηδὲ παρὰ φύσιν εἶναι τῶν τοιούτων· εὐκαίρως γὰρ πρὸς ταῦτα γίνεσθαι τὰς τῶν ἄλλων ζῴων παραθέσεις εἰς τὸ μήτε συγγινόμενα μήτε γεννῶντα μήτ' ἐναποθνήσκοντα ἐν τοῖς ἱεροῖς μιαίνειν τὸ θεῖον. ἐν δὲ τῷ πέμπτῳ πάλιν περὶ Φύσεως λέγει καλῶς μὲν ἀπαγορεύειν τὸν Ἡσίοδον εἰς ποταμοὺς καὶ κρήνας οὐρεῖν, ἔτι δὲ μᾶλλον ἀφεκτέον εἶναι τοῦ πρὸς



βωμὸν οὐρεῖν ἢ ἀφίδρυμα θεοῦ· μὴ γὰρ εἶναι πρὸς λόγον, εἰ κύνες καὶ ὄνοι τοῦτο ποιοῦσι καὶ παιδάρια νήπια, μηδεμίαν ἐπιστροφὴν μηδ' ἐπιλογισμὸν ἔχοντα περὶ τῶν τοιούτων. ἄτοπον μὲν οὖν τὸ ἐκεῖ μὲν εὔκαιρον εἰπεῖν τὴν τῶν ἀλόγων ζῴων ἀποθεώρησιν, ἐνταῦθα δ' ἀπὸ λόγου.

**3** λέχους codd. **4** καὶ πρὸς τὰ X3 : καὶ τὰ cet. codd. **9** ἀποθνήσκοντα g **12** ἀνακτέον Xg: ἀφεκτέον cet. codd. **13** γὰρ εἶναι Reiske: παρεῖναι codd. **16** μὲν ante οὖν om. g **17** ἄλλων g / ἀποθεώρησιν g : ἀποθηρίωσιν cet. codd./ ἀπὸ λόγου Hutten : ἀπόλογον codd.

**9-10** μήτ' ἐναποθνήσκοντα ἐν τοῖς ἱεροῖς μιαίνειν τὸ θεῖον Cf. Heródoto 2.64.
**11** ἀπαγορεύειν τὸν Ἡσίοδον εἰς ποταμοὺς Hesíodo, *Erga* vv. 757-758.

### 30.16 Estobeo, *Ecl.* 2.96, 10-17; 102, 4-19; 103, 9-104, 9 (*SVF* 1.587; 3.613; LS 67I)

Τόν τε νόμον σπουδαῖον εἶναί φασι, λόγον ὀρθὸν ὄντα προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον. Τοῦ δὲ νόμου ἀστείου ὄντος καὶ ὁ νόμιμος ἀστεῖος ἂν <εἴη>· νόμιμον μὲν γὰρ εἶναι ἄνδρα καὶ ἀκολουθητικὸν τῷ νόμῳ καὶ πρακτικὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ προσταττομένων· νομικὸν δὲ τὸν ἐξηγητικὸν τοῦ νόμου. Μηδένα δὲ τῶν φαύλων μήτε νόμιμον εἶναι μήτε νομικόν. [...]

Τοῦ δὲ νόμου ὄντος σπουδαίου, καθάπερ εἴπομεν, ἐπειδὴ λόγος ὀρθός ἐστι προστακτικὸς μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον, μόνον τὸν σοφὸν εἶναι λέγουσι νόμιμον, πρακτικὸν ὄντα τῶν ὑπὸ τοῦ νόμου προσταττομένων καὶ μόνον ἐξηγητικὸν τούτου, δι' ὃ καὶ νομικὸν εἶναι· τοὺς δ' ἠλιθίους ἐναντίως ἔχειν.

Ἀστείοις δ' ἔτι καὶ τὴν ἀρχικὴν κατανέμουσιν ἐπιστασίαν καὶ τὰ ταύτης εἴδη, βασιλείαν, στρατηγίαν, ναυαρχίαν καὶ τὰς ταύταις παραπλησίους. Κατὰ τοῦτο δὴ καὶ μόνος ὁ σπουδαῖος ἄρχει καὶ εἰ μὴ πάντως κατ' ἐνέργειαν, κατὰ διάθεσιν δὲ καὶ πάντως. Καὶ πειθαρχικὸς μόνος ὁ σπουδαῖός ἐστιν, ἀκολουθητικὸς ὢν ἄρχοντι. Τῶν δ' ἀφρόνων οὐδεὶς τοιοῦτος· οὔτε γὰρ ἄρχειν οὔτ' ἄρχεσθαι οἷός <τ'> ἐστιν ὁ ἄφρων, αὐθάδης τις ὢν καὶ ἀνάγωγος. [...]

Λέγουσι δὲ καὶ φυγάδα πάντα φαῦλον εἶναι, καθ' ὅσον στέρεται νόμου καὶ πολιτείας κατὰ φύσιν ἐπιβαλλούσης. Τὸν γὰρ νόμον εἶναι, καθάπερ εἴπομεν , σπουδαῖον, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν πόλιν. Ἱκανῶς δὲ καὶ Κλεάνθης περὶ τὸ σπουδαῖον εἶναι τὴν πόλιν λόγον ἠρώτησε τοιοῦτον· Πόλις μὲν <εἰ> ἔστιν οἰκητήριον κατασκεύασμα, εἰς ὃ καταφεύγοντας ἔστι δίκην δοῦναι καὶ λαβεῖν, οὐκ ἀστεῖον δὴ πόλις ἐστίν; ἀλλὰ μὴν τοιοῦτόν ἐστιν ἡ πόλις οἰκητήριον· ἀστεῖον ἄρ' ἔστιν ἡ πόλις. Τριχῶς δὲ λεγομένης τῆς πόλεως, τῆς τε κατὰ τὸ οἰκητήριον καὶ τῆς κατὰ τὸ σύστημα τῶν ἀνθρώπων καὶ τρίτον τῆς κατ' ἀμφότερα τούτων, κατὰ δύο σημαινόμενα λέγεσθαι τὴν πόλιν ἀστείαν, κατά τε τὸ σύστημα τῶν ἀνθρώπων

καὶ κατὰ τὸ συναμφότερον διὰ <τὴν εἰς> τοὺς ἐνοικοῦντας ἀναφοράν. Φασὶ δὲ καὶ ἄγροικον εἶναι πάντα φαῦλον· τὴν γὰρ ἀγροικίαν ἀπειρίαν εἶναι τῶν κατὰ πόλιν ἐθῶν καὶ νόμων· ᾗ πάντα φαῦλον ἔνοχον ὑπάρχειν. εἶναι δὲ καὶ ἄγριον, ἐναντιωτικὸν ὄντα τῇ κατὰ νόμον διεξαγωγῇ καὶ θηριώδη καὶ βλαπτικὸν ἄνθρωπον. Τὸν δ' αὐτὸν τοῦτον καὶ ἀνήμερον ὑπάρχειν καὶ τυραννικόν, οὕτως διακείμενον ὥστε δεσποτικὰ ποιεῖν, ἔτι δὲ ὠμὰ καὶ βίαια καὶ παράνομα καιρῶν ἐπιλαβόμενον. Εἶναι δὲ καὶ ἀχάριστον, οὔτε πρὸς ἀνταπόδοσιν χάριτος οἰκείως ἔχοντα οὔτε πρὸς μετάδοσιν διὰ τὸ μήτε κοινῶς τι ποιεῖν μήτε φιλικῶς μήτ' ἀμελετήτως.

**2** πρακτικὸν F **4** εἴη om. F: add. flor. **6** τὸ ἐξηγητικὸν P / νομίμου FP **11** ἀπαγορευτικὸς ... ποιητέον om. F **16** ἀστείως δ' εἶναι FP : corr. Heeren / ἀρχὴν FP: corr. Heeren **20** πάντες FP: corr. Heeren **23** τ' add. Heeren **30** εἰ add. Heeren **38** τοὺς F : τὴν εἰς τοὺς scr. Wachsmuth **42** ἢ FP: corr. Meineke **43** διαγωγῇ Meineke: διεξαγωγῇ Wachsmuth **50** ἀμελήτως P : ἀμελλήτως vel μελετήτως Heeren : εὐμελετήτως Gaisford : τημελήτως Meineke: ἀμελετήτως Wachsmuth

**1-2** Τόν τε νόμον ... λόγον ὀρθὸν ὄντα προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον Ésta es, una vez más, la definición estoica canónica de ley (cf. texto **30.1**).

**9** καθάπερ εἴπομεν Cf. *Ecl.* 2.96, 10-13.

**25-27** El vil carece de Estado porque, en la medida en que no respeta la ley, carece de ella y, por tanto, de la forma de gobierno que se ajusta a la ley (cf. DL 6.38; Epicteto, *Diss.* 3.24, 66 y aquí texto **30.23**).

**30-33** Πόλις μὲν <εἰ> ἔστιν οἰκητήριον κατασκεύασμα ...πόλις ἐστίν; ἀλλὰ μὴν τοιοῦτόν ἐστιν ἡ πόλις οἰκητήριον· ἀστεῖον ἄρ' ἔστιν ἡ πόλις. Es un argumento con la forma {[(p→ q) . p] → q} (*modus ponendo ponens*), el primero de los cinco argumentos indemostrables (λόγοι ἀναπόδεικτοι; cf. capítulo 9, texto **9.7** y nuestro comentario *ad locum*). Según el testimonio de Diógenes Laercio (7.80), el primer indemostrable es aquel en el cual se construye un argumento completo cuya primera premisa es una proposición condicional ("si es de día, hay luz"), la segunda premisa es el antecedente del condicional ("es de día") y la conclusión es el consecuente del condicional ("hay luz"). Sobre este "argumento indemostrable" véase Łukasiewicz 1975: 87-107 y Mates 1985: 117-120.

### 30.17 Estobeo, *Ecl.* 2.111, 3-9

Καὶ βασιλεύσειν τέ ποτε τὸν νοῦν <ἔχοντα> καὶ βασιλεῖ συμβιώσεσθαι καὶ εὐφυΐαν ἐμφαίνοντι καὶ φιλομάθειαν. Ἔφαμεν δ' ὅτι καὶ πολιτεύεσθαι κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον οἷόν ἐστι, μὴ πολιτεύεσθαι δὲ ἐάν τι <κωλύῃ> καὶ μάλιστ' ἂν μηδὲν ὠφελεῖν μέλλῃ τὴν πατρίδα, κινδύνους δὲ παρακολουθεῖν ὑπολαμβάνῃ μεγάλους καὶ χαλεποὺς ἐκ τῆς πολιτείας.

**1** ἔχοντα add. Heeren **2** ἐμφαίνονται P: corr. Wachsmuth **4** οἷον μή τι μὴ FP : οἷόν ἐστι μὴ Heeren **5** κωλύῃ add. Heine **6-7** ὑπολαμβάνει P : ὑπολαμβάνῃ F: corr. Wachsmuth

**1-3** βασιλεύσειν τέ ποτε τὸν νοῦν <ἔχοντα> καὶ βασιλεῖ συμβιώσεσθαι καὶ ... φιλομάθειαν. Esto evoca la tesis platónica del rey-filósofo y la idea de que el filósofo puede ser consejero del gobernante (cf. Platón, *Epis. VII* 328A-C; 339A-340A; *Rep.* 473A-D; 501E-502C y Sedley 1989: 97-119).

**3** Ἔφαμεν cf. Estobeo, *Ecl.* 2.109.13-14.

**5** πολιτεύεσθαι δὲ ἐάν τι <κωλύῃ> καὶ μάλιστ' ἂν μηδὲν κ.τ.λ. La tesis de que el sabio debe participar en política si nada se lo impide, como informa DL (texto **30.20**), parece haber sido de Crisipo.



### 30.18 Estobeo, *Ecl.* 2.109, 10-110, 8 (*SVF* 3.686; LS 67W)

Τρεῖς δὲ προηγουμένους εἶναι βίους, τόν τε βασιλικὸν καὶ τὸν πολιτικὸν καὶ τρίτον τὸν ἐπιστημονικόν· ὁμοίως δὲ καὶ χρηματισμοὺς τρεῖς προηγουμένους, τόν τε ἀπὸ τῆς βασιλείας, καθ' ὃν ἢ αὐτὸς βασιλεύσει ἢ μοναρχικῶν χρημάτων εὐπορήσει· δεύτερον δὲ τὸν ἀπὸ τῆς πολιτείας, πολιτεύσεσθαι γὰρ κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον· καὶ γὰρ γαμήσειν καὶ παιδοποιήσεσθαι, ἀκολουθεῖν <γὰρ> ταῦτα τῇ τοῦ λογικοῦ ζῴου καὶ κοινωνικοῦ καὶ φιλαλλήλου <φύσει>. Χρηματιεῖσθαι οὖν καὶ ἀπὸ τῆς πολιτείας καὶ ἀπὸ τῶν φίλων, τῶν ἐν ὑπεροχαῖς ὄντων. Περὶ δὲ τοῦ σοφιστεύσειν καὶ ἀπὸ σοφιστείας εὐπορήσειν χρημάτων διέστησαν οἱ ἀπὸ τῆς αἱρέσεως κατὰ τὸ σημαινόμενον. Τὸ μὲν γὰρ χρηματιεῖσθαι ἀπὸ τῶν κατὰ τὴν παιδείαν καὶ μισθούς ποτε λήψεσθαι παρὰ τῶν φιλομαθούντων διωμολογήσαντο· περὶ δὲ τὸ σημαινόμενον ἐγένετό τις ἐν αὐτοῖς ἀμφισβήτησις, τῶν μὲν αὐτὸ τοῦτο λεγόντων σοφιστεύειν, τὸ ἐπὶ μισθῷ μεταδιδόναι τῶν τῆς φιλοσοφίας δογμάτων, τῶν δ' ὑποτοπησάντων ἐν τῷ σοφιστεύειν περιέχεσθαί τι φαῦλον, οἱονεὶ λόγους καπηλεύειν, οὐ φαμένων δεῖν ἀπὸ παιδείας παρὰ τῶν ἐπιτυχόντων χρηματίζεσθαι, καταδεέστερον γὰρ εἶναι τὸν τρόπον τοῦτον τοῦ χρηματισμοῦ τοῦ τῆς φιλοσοφίας ἀξιώματος.

**1** προηγορουμένους codd. corr. Heeren **3** χρηματιστικὸν P : corr. Wachsmuth **4** καθ' ἣν FP : corr. Heeren **5** μοναρχικοῖς FP : corr. Heeren **6** πολιτεύεσθαι FP : corr. Meineke **8** γὰρ ad. Heeren **9** φύσει add. Heeren **11** σοφιστεύειν FP : corr. Usener **20** φαμὲν ὧν FP : corr. Canter

**1-2** Cf. texto **30.20**.

**7-9** γαμήσειν καὶ ... τῇ τοῦ λογικοῦ ζῴου καὶ κοινωνικοῦ καὶ φιλαλλήλου <φύσει> Cf. *infra* texto **30.20**.

**19-20** λόγους καπηλεύειν Cf. Platón, *Rep.* 525D; *Sof.* 223D, 224E *et passim*.

### 30.19 Estobeo, *Ecl.* 2.93, 19-94, 20 (*SVF* 3.611)

Τά τε ἀγαθὰ πάντα τῶν σπουδαίων εἶναι <κοινὰ> λέγουσι, καθ' ὃ καὶ τὸν ὠφελοῦντά τινα τῶν πλησίον καὶ ἑαυτὸν ὠφελεῖν. Τήν τε ὁμόνοιαν ἐπιστήμην εἶναι κοινῶν ἀγαθῶν, δι' ὃ καὶ τοὺς σπουδαίους πάντας ὁμονοεῖν ἀλλήλοις διὰ τὸ συμφωνεῖν ἐν τοῖς κατὰ τὸν βίον· τοὺς δὲ φαύλους διαφωνοῦντας πρὸς ἀλλήλους ἐχθροὺς εἶναι καὶ κακοποιητικοὺς ἀλλήλων καὶ πολεμίους.

Τό τε δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει. Ἑπόμενον δὲ τούτοις ὑπάρχειν καὶ τὸ πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν καὶ μάλιστ' ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ταῖς ἐμφαινούσαις τινὰ προκοπὴν πρὸς τὰς τελείας πολιτείας· καὶ τὸ νομοθετεῖν δὲ καὶ τὸ παιδεύειν ἀνθρώπους, ἔτι δὲ συγγράφειν τὰ δυνάμενα ὠφελεῖν τοὺς ἐντυγχάνοντας τοῖς γράμμασιν οἰκεῖον εἶναι τοῖς σπουδαίοις καὶ τὸ συγκαταβαίνειν καὶ εἰς γάμον καὶ εἰς

τεκνογονίαν καὶ αὐτοῦ χάριν καὶ τῆς πατρίδος καὶ ὑπομένειν περὶ ταύτης, ἐὰν ᾖ μετρία, καὶ πόνους καὶ θάνατον. Παρακεῖσθαι δὲ τούτοις φαῦλα, τό τε δημοκοπεῖν καὶ τὸ σοφιστεύειν καὶ τὸ συγγράφειν ἐπιβλαβῆ τοῖς ἐντυγχάνουσιν, ἅπερ εἰς σπουδαίους οὐκ ἂν πέσοι.

**2** κοινὰ add. Wachsmuth **5** ἀλλήλως P **14** ἔστι FP : corr. Heeren **17** αὐτοῦ FP : corr. Heeren **18** μέτρια codd. : corr. Heeren **20-21** ἐπιβλάπην P : ἐπὶ βλάπην F : ἐπιβλαπῆ Meineke : ἐπὶ βλάπη Heeren : ἐπιβλαβῆ Wachsmuth

**3-6** Τήν τε ὁμόνοιαν ἐπιστήμην ... ὁμονοεῖν ἀλλήλοις διὰ τὸ συμφωνεῖν ἐν τοῖς κατὰ τὸν βίον Un interesante adelanto de la noción de "concordia" como el acuerdo entre los buenos o excelentes y la "discordia" como la característica de los viles puede verse en Aristóteles, *EN* 1167b1-15. La concordia, argumenta Aristóteles, es una característica de la gente equitativa, pues los que son equitativos están en concordia consigo mismos y en concordia unos con otros, y ello es así porque sus deseos son estables (*EN* 1167b4-7). Aristóteles, adelantando el enfoque estoico, también sugiere que entre los ruines no hay verdadera amistad, de modo que no puede haber concordia entre ellos, a no ser en pequeña medida (*EE* 1239b12-15; *EN* 1167b9-10). La razón de esto es que una persona ruin no es confiable y es mala con todos (*EE* 1237b28). Para una discusión del tema de la "concordia" y su adelanto en Platón y Aristóteles cf. Boeri 2004.

**9** Τό τε δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει Según DL 7.128, ésta afirmación pertenece a Crisipo y se encontraba en su tratado *Sobre lo noble*, aunque Crisipo agregaba que no sólo "lo justo" lo es por naturaleza y no por convención, sino también la ley y la recta razón (ὡς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ τοῦ καλοῦ).

**16-17** τὸ συγκαταβαίνειν καὶ εἰς γάμον καὶ εἰς τεκνογονίαν ... πατρίδος Según Antípatro, una casa y un modo de vida no pueden ser perfectos a menos que estén acompañados de mujeres y de prole pues una casa (como una ciudad) constituida sólo de mujeres o sólo de hombres es imperfecta. Cuando el "bien nacido" ha advertido esto, debe hacer crecer a su patria como alguien que se ha vuelto político por naturaleza. Las ciudades (o "Estados": πόλεις), sigue diciendo Antípatro, no podrían preservarse a no ser que los mejores ciudadanos por naturaleza o los hijos de los nobles contraigan matrimonio en el momento correcto (cf. Estobeo, *Flor.* LXVII 25=*SVF* 3.63); sobre los problemas que suscita la interpretación del término γαμεῖν como la institución del matrimonio en el sentido moderno cf. Rist, 1980: 66-68 y, más recientemente, Erskine, 1990: 25-26.

## 30.20 DL 7.121-125 ;130-131 (*SVF* 3.355; 642; 697; 757; 3 Apollodorus 17; LS 66H; 67P; 67U)

Πολιτεύσεσθαί φασι τὸν σοφὸν ἂν μή τι κωλύῃ, ὥς φησι Χρύσιππος ἐν πρώτῳ Περὶ βίων· καὶ γὰρ κακίαν ἐφέξειν καὶ ἐπ' ἀρετὴν παρορμήσειν. καὶ γαμήσειν, ὡς ὁ Ζήνων φησὶν ἐν Πολιτείᾳ, καὶ παιδοποιήσεσθαι. ἔτι τε μὴ δοξάσειν τὸν σοφόν, τουτέστι ψεύδει μὴ συγκαταθήσεσθαι μηδενί. κυνιεῖν τ' αὐτόν· εἶναι γὰρ τὸν κυνισμὸν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ. γεύσεσθαί τε καὶ ἀνθρωπίνων σαρκῶν κατὰ περίστασιν. μόνον τ' ἐλεύθερον, τοὺς δὲ φαύλους δούλους· εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας. εἶναι δὲ καὶ ἄλλην δουλείαν τὴν ἐν ὑποτάξει καὶ τρίτην τὴν ἐν κτήσει τε καὶ ὑποτάξει, ᾗ ἀντιτίθεται ἡ δεσποτεία, φαύλη οὖσα καὶ αὕτη. οὐ μόνον δ' ἐλευθέρους εἶναι τοὺς σοφούς, ἀλλὰ καὶ βασιλέας, τῆς βασιλείας οὔσης ἀρχῆς ἀνυπευθύνου, ἥτις περὶ μόνους ἂν τοὺς σοφοὺς συσταίη, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ τοῦ κυρίως κεχρῆσθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν· ἐγνωκέναι γάρ φησι δεῖν τὸν ἄρχοντα περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, μηδένα δὲ τῶν φαύλων ἐπίστασθαι ταῦτα. ὁμοίως δὲ καὶ ἀρχικοὺς



δικαστικούς τε καὶ ῥητορικοὺς μόνους εἶναι, τῶν δὲ φαύλων οὐδένα. ἔτι καὶ ἀναμαρτήτους, τῷ ἀπεριπτώτους εἶναι ἁμαρτήματι. ἀβλαβεῖς τ' εἶναι· οὐ γὰρ ἄλλους βλάπτειν οὔθ' αὑτούς. ἐλεήμονάς τε μὴ εἶναι συγγνώμην τ' ἔχειν μηδενί· μὴ γὰρ παριέναι τὰς ἐκ τοῦ νόμου ἐπιβαλλούσας κολάσεις, ἐπεὶ τό γ' εἴκειν καὶ ὁ ἔλεος αὐτή θ' ἡ ἐπιείκεια οὐδένειά ἐστι ψυχῆς πρὸς κολάσεις προσποιουμένης χρηστότητα· μηδ' οἴεσθαι σκληροτέρας αὐτὰς εἶναι. ἔτι γε τὸν σοφὸν οὐδὲν θαυμάζειν τῶν δοκούντων παραδόξων, οἷον Χαρώνεια καὶ ἀμπώτιδας καὶ πηγὰς θερμῶν ὑδάτων καὶ πυρὸς ἀναφυσήματα. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐν ἐρημίᾳ φασι βιώσεται ὁ σπουδαῖος· κοινωνικὸς γὰρ φύσει καὶ πρακτικός. τὴν μέντοι ἄσκησιν ἀποδέξεται ὑπὲρ τῆς τοῦ σώματος ὑπομονῆς. Εὔξεταί τε, φασίν, ὁ σοφός, αἰτούμενος τὰ ἀγαθὰ παρὰ τῶν θεῶν, καθά φησι Ποσειδώνιος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ καθηκόντων καὶ Ἑκάτων ἐν τρίτῳ Περὶ παραδόξων. λέγουσι δὲ καὶ τὴν φιλίαν ἐν μόνοις τοῖς σπουδαίοις εἶναι, διὰ τὴν ὁμοιότητα· φασὶ δ' αὐτὴν κοινωνίαν τινὰ εἶναι τῶν κατὰ τὸν βίον, χρωμένων ἡμῶν τοῖς φίλοις ὡς ἑαυτοῖς. δι' αὑτόν θ' αἱρετὸν τὸν φίλον ἀποφαίνονται καὶ τὴν πολυφιλίαν ἀγαθόν. ἔν τε τοῖς φαύλοις μὴ εἶναι φιλίαν μηδενί τε τῶν φαύλων φίλον εἶναι. πάντας τε τοὺς ἄφρονας μαίνεσθαι· οὐ γὰρ φρονίμους εἶναι, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἴσην τῇ ἀφροσύνῃ μανίαν πάντα πράττειν.

Πάντα τ' εὖ ποιεῖν τὸν σοφόν, ὡς καὶ πάντα φαμὲν τὰ αὐλήματα εὖ αὐλεῖν τὸν Ἰσμηνίαν. καὶ τῶν σοφῶν δὲ πάντα εἶναι· δεδωκέναι γὰρ αὐτοῖς παντελῆ ἐξουσίαν τὸν νόμον. τῶν δὲ φαύλων εἶναί τινα λέγεται, ὃν τρόπον καὶ τῶν ἀδίκων, ἄλλως μὲν τῆς πόλεως, ἄλλως δὲ τῶν χρωμένων φαμέν. [...]

Βίων δὲ τριῶν ὄντων, θεωρητικοῦ καὶ πρακτικοῦ καὶ λογικοῦ, τὸν τρίτον φασὶν αἱρετέον· γεγονέναι γὰρ ὑπὸ τῆς φύσεως ἐπίτηδες τὸ λογικὸν ζῷον πρὸς θεωρίαν καὶ πρᾶξιν. εὐλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφὸν καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων, κἂν ἐν σκληροτέρᾳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσεσιν ἢ νόσοις ἀνιάτοις.

Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν παρὰ τοῖς σοφοῖς, ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι, καθά φησι Ζήνων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ πολιτείας, ἀλλ' ἔτι Διογένης ὁ κυνικὸς καὶ Πλάτων. πάντας τε παῖδας ἐπίσης στέρξομεν πατέρων τρόπον καὶ ἡ ἐπὶ μοιχείᾳ ζηλοτυπία περιαιρεθήσεται. πολιτείαν δ' ἀρίστην τὴν μικτὴν ἔκ τε δημοκρατίας καὶ βασιλείας καὶ ἀριστοκρατίας.

Καὶ ἐν μὲν τοῖς ἠθικοῖς δόγμασι τοιαῦτα λέγουσι καὶ τούτων πλείω μετὰ τῶν οἰκείων ἀποδείξεων· ταῦτα δ' ὡς ἐν κεφαλαίοις ἡμῖν λελέχθω καὶ στοιχειωδῶς.

**2** ἀκακίαν F **5** ψευδεῖ $DP^4$ : ψευδῆ F / συγκατατίθεσθαι B et Suda : συγκαταθήσεθαι cet. codd. **6** εὔτομον $BP^1$ et D in mg : ἀσύντομον FD **10** τάξει F **11** ὑποτάξει om **B 12** αὐτή $BP^1$ et Suda : αὕτη cet. codd. / οὐ om. **F 12** σοφούς om. Φ **14** σταίη BPFD: συσταίη Menagius e Suda Δ 1424 **15** ζήνων αὐτοῖς $F^2$ **20** οὔτε F, von Arnim : οὐ BPFD **22** παρεῖναι **23** ἥκειν F : εἴκειν PΦ et Suda / ἀσθένεια scr. Marcovich : οὐδεμία BP1DΦ: οὐδένεια Cobet : οὐδὲ μιᾷ F **23-24** πρὸς κολάσεις om. F: secl. Marcovich **25** δεῖ θαυμάζειν Suda : θαυμάσειν Φ **26** ἀμπώτεις $P^1$QΦ et Suda : ἄμπωτιν F : ἀμπώτιδας BD **30** εὔξαιτε $B^1$ **31** καθήκοντος Beir ex DL 7.129 : καθηκόντων codd. **34** αὐτοῖς FP4 :

αὐτὴν cet. codd. **37** μηδένα Galesius: μηδενί codd. **39** πάντα om. FD **40** πάντας BPFDΦ : corr. Frobenius **43** τὸν ἄδικον BP[1]FDΦ **49** πυρώσεσιν **F** 51 om. Φ **52** ὡς BP[1]QΦ : ὥστε cet. codd. **54** ἀλλ' ἔτι Cobet: ἀλλά τε BPF : ἀλλὰ καὶ **D 55** στέρξομεν P[1]Q : corr. P[4] **56-57** δημοκρατείας F **57** ἀριστοκρατίας om. Φ **:** ἀριστοκρατείας BF

**3-4** γαμήσειν, ὡς ὁ Ζήνων φησὶν ἐν Πολιτείᾳ, καὶ παιδοποιήσεσθαι Cf. Estobeo, *Ecl.* 2.114, 4-6 y Cicerón, texto **30.45**.

**15** ἐν τῷ Περὶ τοῦ κυρίως κεχρῆσθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν· Cf. Cicerón, *De fin.* 3.15.

**20** ἀβλαβεῖς τ' εἶναι· οὐ γὰρ ἄλλους βλάπτειν οὔθ' αὐτούς El informe de Estobeo (2.101, 5-13) parece un poco más completo en este punto: las cosas adyacentes a los males (τὰ παρακείμενα τοῖς κακοῖς) suceden sólo a los malos. Dichas "cosas adyacentes" a los males son daños y por eso todos los buenos están libres de daño (ἀβλαβεῖς) en ambos sentidos, pues si uno es bueno no puede dañar (porque un bueno solamente produce bienes), ni ser dañado (porque solamente tratan con los bienes y lo adyacente a los bienes solamente pueden ser bienes).

**21-24** ἐλεήμονάς τε μὴ εἶναι συγγνώμην τ' ἔχειν μηδενί· ... μηδ' οἴεσθαι σκληροτέρας αὐτὰς εἶναι Sobre la inexistencia de indulgencia o clemencia en el sabio respecto de quien ha cometido una falta o incluso un crimen cf. el estoico Hierocles (en Estobeo, *Ecl.* 1.64, 1-14). Hierocles presenta el tema del castigo (y, más relevante aún, de la imposibilidad de que sea suspendido) en su discusión de cómo debe ser nuestra conducta hacia los dioses: dado que éstos son inmutables, no pueden cambiar de idea, y dado que son sabios, no puede infringir castigos injustos (véase Ramelli 2009: 64-65; 97-100 y nuestro comentario).

**45-46** Βίων δὲ τριῶν ὄντων, θεωρητικοῦ καὶ πρακτικοῦ καὶ λογικοῦ, ...αἱρετέον Probablemente hay que entender "Puesto que hay tres estilos de vida *preferidos*" (cf. texto **30.18**).

**47** τὸ λογικὸν ζῷον πρὸς θεωρίαν καὶ πρᾶξιν Cf. capítulo 26, textos **26.15** y **26.26**.

**54** Διογένης ὁ κυνικὸς καὶ Πλάτων Para Diógenes el cínico cf. DL 6.76; para Platón *Rep.* 5. Véase también Cicerón, *De fin.* 3.68.

## 30.21 Filón de Alejandría, *DJ* 28-32; 38-39 (*SVF* 3.323)

προσθήκη γάρ ἐστι τῆς τὸ κῦρος ἁπάντων ἀνημμένης φύσεως ἡ κατὰ δήμους πολιτεία. ἡ μὲν γὰρ μεγαλόπολις ὅδε ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ μιᾷ χρῆται πολιτείᾳ καὶ νόμῳ ἑνί· λόγος δέ ἐστι φύσεως προστακτικὸς μὲν ὧν πρακτέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον· αἱ δὲ κατὰ τόπους αὗται πόλεις ἀπερίγραφοί τέ εἰσιν ἀριθμῷ καὶ πολιτείαις χρῶνται διαφερούσαις καὶ νόμοις οὐχὶ τοῖς αὐτοῖς, ἄλλα γὰρ παρ' ἄλλοις ἔθη καὶ νόμιμα παρεξευρημένα καὶ προστεθειμένα. αἴτιον δὲ τὸ ἄμικτον καὶ ἀκοινώνητον οὐ μόνον Ἑλλήνων πρὸς βαρβάρους ἢ βαρβάρων πρὸς Ἕλληνας, ἀλλὰ καὶ τὸ ἑκατέρου γένους ἰδίᾳ πρὸς τὸ ὁμόφυλον· εἶθ' ὡς ἔοικε τὰ ἀναίτια αἰτιώμενοι, καιροὺς ἀβουλήτους, ἀγονίαν καρπῶν, τὸ λυπρόγεων, τὴν θέσιν ὅτι παράλιος ἢ μεσόγειος ἢ κατὰ νῆσον ἢ κατὰ ἤπειρον ἢ ὅσα τούτοις ὁμοιότροπα, τἀληθὲς ἡσυχάζουσιν· ἔστι δ' ἡ πλεονεξία καὶ ἡ πρὸς ἀλλήλους ἀπιστία, δι' ἃς οὐκ ἀρκεσθέντες τοῖς τῆς φύσεως θεσμοῖς τὰ δόξαντα συμφέρειν κοινῇ τοῖς ὁμογνώμοσιν ὁμίλοις ταῦτα νόμους ἐπεφήμισαν. ὥστε εἰκότως προσθῆκαι μᾶλλον αἱ κατὰ μέρος πολιτεῖαι μιᾶς τῆς κατὰ τὴν φύσιν· προσθῆκαι μὲν γὰρ οἱ κατὰ πόλεις νόμοι τοῦ τῆς φύσεως ὀρθοῦ λόγου, προσθήκη δέ ἐστι πολιτικὸς ἀνὴρ τοῦ βιοῦντος κατὰ φύσιν. [...]

οἰκία τε γὰρ πόλις ἐστὶν ἐσταλμένη καὶ βραχεῖα καὶ οἰκονομία συνηγμένη τις πολιτεία, ὡς καὶ πόλις μὲν οἶκος μέγας, πολιτεία δὲ κοινή τις οἰκονομία. δι' ὧν μάλιστα παρίσταται τὸν αὐτὸν οἰκονομικόν τε εἶναι καὶ πολιτικόν, κἂν τὰ πλήθη καὶ μεγέθη τῶν ὑποκειμένων διαλλάττῃ·

**3** μία F **4** ἐστι om. A / προτρεπτικὸς V[2]O / τῶν πρακτέων V[2]O / ἀπαλλακτικὸς A **5** οὐ]μὴ A **7** ἤθη A / παρεξηυρημένα C **9** ἑκατέρον HP / γένος K **10** τἀναντία VO **11** ἀγονίαν CVO / ἀγωνίας K



/ἀγονίας cet. codd. / τῶν λυπρόγεων K: τὸ λυπρόγειον cet. codd. / παράλειος BMH **15** ὁμογνωμονοῦσιν VO / νόμοις BEMF **15-18** προσθῆκαι μᾶλλον αἱ ... κατὰ φύσιν om. A

**1-3** προσθήκη γάρ ἐστι... φύσεως ἡ κατὰ δήμους πολιτεία. ἡ μὲν γὰρ μεγαλόπολις ὅδε ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ μιᾷ χρῆται πολιτείᾳ καὶ νόμῳ ἑνί Aunque la palabra προσθήκη no es particularmente habitual en las fuentes estoicas ni aparece especialmente asociada a ningún estoico (en Epicteto aparece una sola vez y en un uso no técnico *–Diss.* 1.8.9–, en Marco Aurelio ninguna, y en Crisipo una sola vez, siendo la fuente este mismo pasaje de Filón incluido por von Arnim entre los *Fragmenta moralia*), es relativamente frecuente en Filón cuando, muy estoicamente, quiere indicar la precedencia del todo respecto de la parte (cf. *De vita Mosis* 1.323: "tampoco [es justo] que el todo sea un apéndice de la parte": οὐδὲ προσθήκην τὸ ὅλον μέρους εἶναι). La idea de "apéndice" o "complemento" da una idea muy apropiada para contrastar el cosmos (que es el todo que se rige por la ley universal) con las ciudades particulares (que se rigen por leyes particulares que, para adquirir legitimidad, deben adecuarse a la ley universal).

**3-5** λόγος δέ ἐστι φύσεως προστακτικὸς μὲν ὧν πρακτέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον Ésta es la caracterización estoica habitual de "ley" (cf. aquí textos **30.1**, **30.3** y **30.16**).

**17** τοῦ τῆς φύσεως ὀρθοῦ λόγου Sobre esta expresión cf. nuestra nota al texto **30.8**, líneas 9-10.

## 30.22 Marco Aurelio, *ASI* 4.4

Εἰ τὸ νοερὸν ἡμῖν κοινόν, καὶ ὁ λόγος, καθ' ὃν λογικοί ἐσμεν, κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ προστακτικὸς τῶν ποιητέων ἢ μὴ λόγος κοινός· εἰ τοῦτο, καὶ ὁ νόμος κοινός· εἰ τοῦτο, πολῖταί ἐσμεν· εἰ τοῦτο, πολιτεύματός τινος μετέχομεν· εἰ τοῦτο, ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστί· τίνος γὰρ ἄλλου φήσει τις τὸ τῶν ἀνθρώπων πᾶν γένος κοινοῦ πολιτεύματος μετέχειν; ἐκεῖθεν δέ, ἐκ τῆς κοινῆς ταύτης πόλεως, καὶ αὐτὸ τὸ νοερὸν καὶ λογικὸν καὶ νομικὸν ἡμῖν ἢ πόθεν; ὥσπερ γὰρ τὸ γεῶδές μοι ἀπό τινος γῆς ἀπομεμέρισται καὶ τὸ ὑγρὸν ἀφ' ἑτέρου στοιχείου καὶ τὸ πνευματικὸν ἀπὸ πηγῆς τινος καὶ τὸ θερμὸν καὶ πυρῶδες ἔκ τινος ἰδίας πηγῆς (οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ μηδενὸς ἔρχεται, ὥσπερ μηδ' εἰς τὸ οὐκ ὂν ἀπέρχεται), οὕτω δὴ καὶ τὸ νοερὸν ἥκει ποθέν.

**1** Εἰς τὸ **A 2** ποιητῶν **ADC** / ἢ μὴ λόγος] ἡμίλογος **AD 5** πόλις ἐστί] πολίταις τι **AD** / φύσιν τίς **AD 7** νόμιμον Farquharson in app. / ἡμῖν] ἥκει Trannoy in app. **8** τὸ γεῶδές μοι Dalfen : τὸ γε ὧδε σε μοι **M** /ἀπομέρισται **AM 10** γῆς **AD :** πνοῆς Schenkl

## 30.23 Marco Aurelio, *ASI* 4.29

Εἰ ξένος κόσμου ὁ μὴ γνωρίζων τὰ ἐν αὐτῷ ὄντα, οὐχ ἧττον ξένος καὶ ὁ μὴ γνωρίζων τὰ γινόμενα. φυγὰς ὁ φεύγων τὸν πολιτικὸν λόγον· τυφλὸς ὁ καταμύων τῷ νοερῷ ὄμματι· πτωχὸς ὁ ἐνδεὴς ἑτέρου καὶ μὴ πάντα ἔχων παρ' ἑαυτοῦ τὰ εἰς τὸν βίον χρήσιμα· ἀπόστημα κόσμου ὁ ἀφιστάμενος καὶ χωρίζων ἑαυτὸν τοῦ τῆς κοινῆς φύσεως λόγου διὰ τοῦ δυσαρεστεῖν τοῖς συμβαίνουσιν· ἐκείνη γὰρ φέρει τοῦτο, ἣ καὶ σὲ ἤνεγκεν· ἀπόσχισμα πόλεως ὁ τὴν ἰδίαν ψυχὴν τῆς τῶν λογικῶν ἀποσχίζων, μιᾶς οὔσης.

**2** σφαγὰς **A 4** τὰ om **A**

**2-3** φυγὰς ὁ φεύγων τὸν πολιτικὸν λόγον Cf. supra texto **30.16**.

## 30.24 Epicteto, *Diss.* 2.10. 1-6

Σκέψαι τίς εἶ. τὸ πρῶτον ἄνθρωπος, τοῦτο δ' ἔστιν οὐδὲν ἔχων κυριώτερον προαιρέσεως, ἀλλὰ ταύτῃ τὰ ἄλλα ὑποτεταγμένα, αὐτὴν δ' ἀδούλευτον καὶ ἀνυπότακτον. σκόπει οὖν, τίνων κεχώρισαι κατὰ λόγον. κεχώρισαι θηρίων, κεχώρισαι προβάτων. ἐπὶ τούτοις πολί-

της εἶ τοῦ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ, οὐχ ἓν τῶν ὑπηρετικῶν, ἀλλὰ τῶν προηγουμένων· παρακολουθητικὸς γὰρ εἶ τῇ θείᾳ διοικήσει καὶ τοῦ ἑξῆς ἐπιλογιστικός. τίς οὖν ἐπαγγελία πολίτου; μηδὲν ἔχειν ἰδίᾳ συμφέρον, περὶ μηδενὸς βουλεύεσθαι ὡς ἀπόλυτον, ἀλλ' ὥσπερ ἄν, εἰ ἡ χεὶρ ἢ ὁ ποὺς λογισμὸν εἶχον καὶ παρηκολούθουν τῇ φυσικῇ κατασκευῇ, οὐδέποτ' ἂν ἄλλως ὥρμησαν ἢ ὠρέχθησαν ἢ ἐπανενεγκόντες ἐπὶ τὸ ὅλον. διὰ τοῦτο καλῶς λέγουσιν οἱ φιλόσοφοι ὅτι εἰ προῄδει ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὰ ἐσόμενα, συνήργει ἂν καὶ τῷ νοσεῖν καὶ τῷ ἀποθνῄσκειν καὶ τῷ πηροῦσθαι, αἰσθανόμενός γε, ὅτι ἀπὸ τῆς τῶν ὅλων διατάξεως τοῦτο ἀπονέμεται, κυριώτερον δὲ τὸ ὅλον τοῦ μέρους καὶ ἡ πόλις τοῦ πολίτου. νῦν δ' ὅτι οὐ προγιγνώσκομεν, καθήκει τῶν πρὸς ἐκλογὴν εὐφυεστέρων ἔχεσθαι, ὅτι καὶ πρὸς τοῦτο γεγόναμεν.

**3** αὐτὴ Sc : αὐτῇ ed. Bas. / ἀδουλώτον Wolf **7** παρακολουθηκώς s **12** ἢ ὠρέχθησαν S : ἢ ὠρ in ras.

## 30.25 Epicteto, *Diss.* 2.15.10-12

ἄνευ πάσης αἰτίας ἐξάγεις ἡμῖν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ ζῆν φίλον καὶ συνήθη, τῆς αὐτῆς πόλεως πολίτην καὶ τῆς μεγάλης καὶ τῆς μικρᾶς· εἶτα φόνον ἐργαζόμενος καὶ ἀπολλύων ἄνθρωπον μηδὲν ἠδικηκότα λέγεις ὅτι τοῖς κριθεῖσιν ἐμμένειν δεῖ. εἰ δ' ἐπῆλθέν σοί πώς ποτ' ἐμὲ ἀποκτεῖναι, ἔδει σε ἐμμένειν τοῖς κριθεῖσιν;

**6** πῶς S: corr. Schenkl

## 30.26 Filón, *Prov.* 2.15, 1-9

Οὐ τύραννος ὁ Θεός, ὠμότητα καὶ βίαν καὶ ὅσα δεσπότης ἀνημέρου ἀρχῆς ἔργα ἐπιτετηδευκώς, ἀλλὰ βασιλεὺς ἥμερον καὶ νόμιμον ἀνημμένος ἡγεμονίαν, μετὰ δικαιοσύνης τὸν σύμπαντα οὐρανόν τε καὶ κόσμον βραβεύει. βασιλεῖ δὲ οὐκ ἔστι πρόσρησις οἰκειοτέρα πατρός. ὃ γὰρ ἐν ταῖς συγγενείαις πρὸς τέκνα γονεῖς, τοῦτο βασιλεὺς μὲν πρὸς πόλιν, πρὸς δὲ κόσμον ὁ Θεός, δύο κάλλιστα φύσεως θεσμοῖς ἀκινήτοις ἀδιαλύτῳ ἑνώσει ἁρμοσάμενος, τὸ ἡγεμονικὸν μετὰ τοῦ κηδεμονικοῦ.

**2** ἀνημέρου καὶ σκληρᾶς ἀρχῆς Wendland : σκληρᾶς secl. von Arnim

**5-6** βασιλεῖ δὲ οὐκ ἔστι πρόσρησις οἰκειοτέρα πατρός Para la inspiración platónica de esta línea cf. Platón, *Tim.* 28C3-4; 37C7; 41A7.

**9** φύσεως θεσμοῖς ἀκινήτοις Para esta expresión cf. Filón, *Opif* 172; *De specialibus legibus* 2.58; 4.232.

## 30.27 Plutarco, *SR* 1037F-1038A (*SVF* 3.175)

καὶ μὴν ἡ ὁρμὴ κατά γ' αὐτὸν τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν, ὡς ἐν τῷ περὶ Νόμου γέγραφεν. οὐκοῦν καὶ ἡ ἀφορμὴ λόγος ἀπαγορευτικὸς καὶ ἡ ἔκκλισις <*> εὔλογος ἔκκλισις· καὶ ἡ εὐλάβεια τοίνυν λόγος ἐστὶν ἀπαγορευτικὸς τῷ σοφῷ· τὸ γὰρ εὐλαβεῖσθαι σοφῶν ἴδιον οὐ φαύλων ἐστίν. εἰ μὲν οὖν ἕτερόν ἐστιν ὁ τοῦ σοφοῦ λόγος καὶ ἕτερον ὁ νόμος, μαχόμενον τῷ νόμῳ λόγον οἱ σοφοὶ τὴν εὐλάβειαν ἔχουσιν· εἰ δ' οὐκ ἄλλο τι νόμος ἐστὶν ἢ ὁ τοῦ σοφοῦ λόγος, εὕρηται νόμος ἀπαγορευτικὸς τοῖς σοφοῖς τοῦ ποιεῖν ἃ εὐλαβοῦνται.



**5** ἄλογος g : εὔλογος XE / καὶ εὔλογος dvaAQγB / ἔγκλισις codd. / post ἔκκλισις coni. Cherniss εὔλογός γ' οὖσα τῇ ὀρέξει γὰρ ἐναντία· ἡ δ' εὐλάβεια κατ' αὐτὸν

## 30.28 Cicerón *ND* 2.154

[154] Restat, ut doceam atque aliquando perorem omnia, quae sint in hoc mundo, quibus utantur homines, hominum causa facta esse et parata. Principio ipse mundus deorum hominumque causa factus est, quaeque in eo sunt, ea parata ad fructum hominum et inventa sunt. Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque; soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt. Ut igitur Athenas et Lacedaemonem Atheniensium Lacedaemoniorumque causa putandum est conditas esse omniaque, quae sint in his urbibus eorum populorum recte esse dicuntur, sic, quaecumque sunt in omni mundo, deorum atque hominum putanda sunt.

**4-5** Se trata de una afirmación repetida en contextos estoicos (que Cicerón cita varias veces; cf. *De fin.* 3.64) y probablemente originaria del estoico Posidonio (cf. DL 7.138).

## 30.29 Filodemo, *De pietate* 7.12-8.4 (*SVF* 2.636)

τὰ παραπλήσια δὲ κἀν τοῖς περὶ Φύσεως γράφει, μεθ' ὧν εἴπαμεν καὶ τοῖς Ἡρακλείτου συνοικειῶν. καὶ δὴ κἀν τῷ πρώτῳ τὴν νύκτα θεάν φησιν εἶναι πρωτίστην. ἐν δὲ τῷ τρίτῳ τὸν κόσμον ἕνα τῶν φρονίμων, συνπολειτευόμενον θεοῖς καὶ ἀνθρώποις, καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι, καθάπερ καὶ τὸν Ἡράκλειτον λέγειν· ἐν δὲ τῷ πέμπτῳ καὶ λόγους ἐρωτᾷ περὶ τοῦ τὸν κόσμον ζῷον εἶναι καὶ λογικὸν καὶ φρονοῦν καὶ θεόν.

Este texto también aparece citado en *DG* 548.

## 30.30 Cicerón *De fin.* 3.71 (*SVF* 3.309)

Ius autem, quod ita dici appellarique possit, id esse natura, alienumque esse a sapiente non modo iniuriam cui facere, verum etiam nocere. Nec vero rectum est cum amicis aut bene meritis consociare aut coniungere iniuriam, gravissimeque et verissime defenditur numquam aequitatem ab utilitate posse seiungi, et quicquid aequum iustumque esset, id etiam honestum vicissimque, quicquid esset honestum, id iustum etiam atque aequum fore.

**4** numquam aequitatem ab utilitate posse seiungi Parece tratarse de una tesis del estoico Cleantes (cf. Clemente, *Strom.* 2.22.131, citado en nota al texto **30.4**).

## 30.31 Cicerón, *De leg.* 1.44-45 (*SVF* 3.311)

Quodsi tanta potestas est stultorum sententiis atque iussis, ut eorum suffragiis rerum natura uertatur, cur non sanciunt ut quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis et salutaribus? Aut <cur> cum ius ex iniuria lex facere possit, bonum eadem facere non possit ex malo? Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi natura<e> norma diuidere possumus. Nec solum ius et <in>iuria natura diiudicatur, sed omnino omnia honesta et

turpia. Nam, <ut> communis intellegentia nobis notas res eff<e>cit easque in animis nostris inchoauit, honesta in uirtute ponuntur, in uitiis turpia. [45] Haec autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est. Nam nec arboris nec equi uirtus quae dicitur (in quo abutimur nomine) in opinione <po>sita est, sed in natura. Quod si ita est, honesta quoque et turpia natura diiudicanda sunt. Nam si opinione uniuersa uirtus, eadem eius etiam partes probarentur. Quis igitur prudentem et, ut ita dicam, catum non ex ipsius habitu sed ex aliqua re externa iudicet? Est enim uirtus perfecta ratio, quod certe in natura est: igitur omnis honestas eodem modo.

**1** Quae si AB, Vahlen, Müller **3** Aut quom V : Aut cur Bake: Aut cur cum codd. deteriores **5** iura V **6** ita communis intellegentias Bake, D'Ors / nobis natura effecit Ziegler : nobis del. Bake : nobis notas res efficit V / <ut> honesta in virtute ponantur vul. D'Ors : ponuntur V **10** <po>sita Ziegler

**30.32 Plutarco, *SR* 1040A-1041E (*SVF* 2.1175; 3.23; 288-289; 313)**

Ἐν δὲ τοῖς πρὸς αὐτὸν Πλάτωνα περὶ Δικαιοσύνης εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἐνάλλεται τῷ περὶ θεῶν λόγῳ καί φησιν οὔτ' ὀρθῶς ἀποτρέπειν τῷ ἀπὸ τῶν θεῶν φόβῳ τῆς ἀδικίας τὸν Κέφαλον, εὐδιάβλητόν τ' εἶναι καὶ πρὸς τοὐναντίον ἐξάγ<ειν παρέ>χοντα πολλοὺς περισπασμοὺς καὶ πιθανότητας ἀντιπιπτούσας τὸν περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ κολάσεων λόγον, ὡς οὐδὲν διαφέροντα τῆς Ἀκκοῦς καὶ τῆς Ἀλφιτοῦς, δι' ὧν τὰ παιδάρια τοῦ κακοσχολεῖν αἱ γυναῖκες ἀνείργουσιν. οὕτω δὲ διασύρας τὰ τοῦ Πλάτωνος ἐπαινεῖ πάλιν ἐν ἄλλοις καὶ προφέρεται τὰ τοῦ Εὐριπίδου ταυτὶ πολλάκις·

ἀλλ' ἔστιν, κεἴ τις ἐγγελᾷ λόγῳ,
Ζεὺς καὶ θεοὶ βρότεια λεύσσοντες πάθη·

καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Δικαιοσύνης τὰ Ἡσιόδεια ταυτὶ προενεγκάμενος

τοῖσιν δ' οὐρανόθεν μέγ' ἐπήλασε πῆμα Κρονίων,
λιμὸν ὁμοῦ καὶ λοιμόν· ἀποφθινύθουσι δὲ λαοί

ταῦτά φησι τοὺς θεοὺς ποιεῖν, ὅπως τῶν πονηρῶν κολαζομένων οἱ λοιποὶ παραδείγμασι τούτοις χρώμενοι ἧττον ἐπιχειρῶσι τοιοῦτόν τι ποιεῖν. πάλιν ἐν μὲν τοῖς περὶ Δικαιοσύνης ὑπειπὼν ὅτι τοὺς ἀγαθὸν ἀλλὰ μὴ τέλος τιθεμένους τὴν ἡδονὴν ἐνδέχεται σῴζειν καὶ τὴν δικαιοσύνην, θεὶς τοῦτο κατὰ λέξιν εἴρηκε· τάχα γὰρ ἀγαθοῦ αὐτῆς ἀπολειπομένης τέλους δὲ μή, τῶν δὲ δι' αὐτῶν αἱρετῶν ὄντος καὶ τοῦ καλοῦ, σῴζοιμεν ἂν τὴν δικαιοσύνην, μεῖζον ἀγαθὸν ἀπολιπόντες τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον τῆς ἡδονῆς.' ταῦτα μὲν ἐν τούτοις περὶ τῆς ἡδονῆς. ἐν δὲ τοῖς πρὸς Πλάτωνα κατηγορῶν αὐτοῦ δοκοῦντος ἀγαθὸν ἀπολιπεῖν τὴν ὑγίειαν, οὐ μόνον τὴν δικαιοσύνην φησὶν ἀλλὰ καὶ τὴν μεγαλοψυχίαν ἀναιρεῖσθαι καὶ τὴν σωφροσύνην καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἁπάσας, ἂν ἢ τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν ὑγίειαν ἤ τι τῶν ἄλλων, ὃ μὴ καλόν ἐστιν, ἀγαθὸν ἀπολίπωμεν. ἃ μὲν οὖν ῥητέον ὑπὲρ Πλάτωνος, ἐν ἄλλοις γέγραπται πρὸς αὐτόν· ἐνταῦθα δ' ἡ μάχη καταφανής



ἐστιν, ὅπου μέν, ἂν μετὰ τοῦ καλοῦ τις ὑποθῆται καὶ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι, σῴζεσθαι δικαιοσύνην λέγοντος, ὅπου δὲ πάλιν τοὺς μὴ μόνον τὸ καλὸν <ἀγαθὸν> ἀπολιπόντας αἰτιωμένου τὰς ἀρετὰς ἁπάσας ἀναιρεῖν. [...] καὶ μὴν ἐν ταῖς περὶ Δικαιοσύνης Ἀποδείξεσι λέγει ῥητῶς ὅτι πᾶν κατόρθωμα καὶ εὐνόμημα καὶ δικαιοπράγημά ἐστι· τὸ δέ γε κατ' ἐγκράτειαν ἢ καρτερίαν ἢ φρόνησιν ἢ ἀνδρείαν πραττόμενον κατόρθωμά ἐστιν· ὥστε καὶ δικαιοπράγημα.' [...] Τοῦ δὲ Πλάτωνος εἰπόντος τὴν ἀδικίαν ὡς διαφορὰ ψυχῆς οὖσα καὶ στάσις οὐδ' ἐν αὐτοῖς τοῖς ἔχουσιν ἀποβάλλει τὴν δύναμιν ἀλλ' αὐτὸν ἑαυτῷ συμβάλλει καὶ <συγ>κρούει καὶ ταράττει τὸν πονηρόν, ἐγκαλῶν Χρύσιππος ἀτόπως φησὶ λέγεσθαι τὸ ἀδικεῖν ἑαυτόν· εἶναι γὰρ πρὸς ἕτερον οὐ πρὸς ἑαυτὸν τὴν ἀδικίαν· ἐπιλαθόμενος δὲ τούτων αὖθις ἐν ταῖς περὶ Δικαιοσύνης Ἀποδείξεσιν ἀδικεῖσθαί φησιν ὑφ' ἑαυτοῦ τὸν ἀδικοῦντα καὶ αὐτὸν ἀδικεῖν, ὅταν ἄλλον ἀδικῇ, γενόμενον ἑαυτῷ τοῦ παρανομεῖν αἴτιον καὶ βλάπτοντα παρ' ἀξίαν ἑαυτόν. ἐν μὲν τοῖς πρὸς Πλάτωνα ταῦτ' εἴρηκε περὶ τοῦ τὴν ἀδικίαν λέγεσθαι μὴ πρὸς ἑαυτὸν ἀλλὰ πρὸς ἕτερον· οἱ γὰρ κατ' ἰδίαν <ἄδικοι οὐκ εἰσιν οὐδὲ οἱ> ἄδικοι συνεστήκασιν ἐκ πλειόνων τοιούτων τἀναντία λεγόντων, καὶ ἄλλως τῆς ἀδικίας λαμβανομένης ὡς ἂν ἐν πλείοσι πρὸς ἑαυτοὺς οὕτως ἔχουσιν εἰς δὲ τὸν ἕνα μηδενὸς διατείνοντος τοιούτου, καθ' ὅσον δὲ πρὸς τοὺς πλησίον ἔχει οὕτως.' ἐν δὲ ταῖς Ἀποδείξεσι τοιούτους ἠρώτηκε λόγους περὶ τοῦ τὸν ἄδικον καὶ ἑαυτὸν ἀδικεῖν· παραίτιον γενέσθαι παρανομήματος ἀπαγορεύει ὁ νόμος· καὶ τὸ ἀδικεῖν ἐστι παρανόμημα· ὁ τοίνυν παραίτιος γενόμενος αὐτῷ τοῦ ἀδικεῖν παρανομεῖ εἰς ἑαυτόν· ὁ δὲ παρανομῶν εἰς ἕνα καὶ ἀδικεῖ ἐκεῖνον· ὁ ἄρα καὶ ὁντινοῦν ἀδικῶν καὶ ἑαυτὸν ἀδικεῖ.' πάλιν τὸ ἁμάρτημα τῶν βλαμμάτων ἐστί, καὶ πᾶς ἁμαρτάνων παρ' ἑαυτὸν ἁμαρτάνει· πᾶς ἄρ' ὁ ἁμαρτάνων βλάπτει ἑαυτὸν παρὰ τὴν ἀξίαν· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἀδικεῖ ἑαυτόν.' ἔτι καὶ οὕτως 'ὁ βλαπτόμενος ὑφ' ἑτέρου ἑαυτὸν βλάπτει καὶ παρὰ τὴν ἀξίαν ἑαυτὸν βλάπτει· τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀδικεῖν· ὁ ἄρ' ἀδικούμενος καὶ ὑφ' ὁτουοῦν πᾶς ἑαυτὸν ἀδικεῖ.'

**3** τῶν θεοφόβῳ X'Fa' : θεῶν φόβῳ B **4** εὐδιάβλητόν ἐστι X : ἀδιάβλητόν ἐστι g / καὶ om. dz **5**

**2-4** τῷ περὶ θεῶν λόγῳ καί φησιν οὔτ' ὀρθῶς ἀποτρέπειν τῷ ἀπὸ τῶν θεῶν φόβῳ τῆς ἀδικίας τὸν Κέφαλον Cf. Platón, *Rep.* 330D-331B.

**12-13** ἀλλ' ἔστιν, κεἴ τις ... πάθη Eurípides, Frag. 991 (Nauck).

**16-17** τοῖσιν δ' οὐρανόθεν ... λαοί Hesíodo, *Erga* 242-243.

**45-46** Τοῦ δὲ Πλάτωνος εἰπόντος τὴν ἀδικίαν ... καὶ στάσις Cf. Platón, *Rep.* 351D4; 444B1-8; 470D3-E2 *et passim.*

**30.33 Ateneo 561c (*SVF* 1.263; LS 67D)**

Ποντιανὸς δὲ Ζήνωνα ἔφη τὸν Κιτιέα ὑπολαμβάνειν τὸν Ἔρωτα θεὸν εἶναι φιλίας καὶ ἐλευθερίας,

ἔτι δὲ καὶ ὁμονοίας παρασκευαστικόν, ἄλλου δὲ οὐδενός. διὸ καὶ ἐν τῇ Πολιτείᾳ ἔφη τὸν Ἔρωτα θεὸν εἶναι συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν. ὅτι δὲ καὶ οἱ τούτου πρεσβύτεροι κατὰ φιλοσοφίαν σεμνόν τινα τὸν Ἔρωτα καὶ παντὸς αἰσχροῦ κεχωρισμένον ᾔδεσαν δῆλον ἐκ τοῦ κατὰ τὰ γυμνάσια αὐτὸν συνιδρῦσθαι Ἑρμῇ καὶ Ἡρακλεῖ, τῷ μὲν λόγου, τῷ δ' ἀλκῆς προεστῶτι· ὧν ἑνωθέντων φιλία τε καὶ ὁμόνοια γεννᾶται, δι' ὧν ἡ καλλίστη ἐλευθερία τοῖς ταῦτα μετιοῦσιν συναύξεται.

**2** φιλίας καὶ ὁμονοίας, καὶ ἐλευθερίας C (et. om. ἔτι δὲ ): φιλίας καὶ ἐλευθερίας· ἔτι δὲ καὶ ὁμονοίας A **6** ἔτι A: corr. ὅτι Schweighäuser **8** κατὰ τὰ CE : κατὰ A

## 30.34 Ateneo, 267b (*SVF* 3.353)

διαφέρειν δέ φησι Χρύσιππος δοῦλον οἰκέτου, γράφων ἐν δευτέρῳ περὶ ὁμονοίας, διὰ τὸ τοὺς ἀπελευθέρους μὲν δούλους ἔτι εἶναι, οἰκέτας δὲ τοὺς μὴ τῆς κτήσεως ἀφειμένους. ὁ γὰρ οἰκέτης, φησί, δοῦλος ἐν κτήσει κατατεταγμένος.

Cf. Platón, *Leyes* 763A; 777A, donde οἰκέτης es el "esclavo de la casa".

## 30.35 Estobeo, *Ecl.* 2.101, 21-102, 3 (LS 60P)

Τὰ δ' ἀγαθὰ πάντα κοινὰ εἶναι τῶν σπουδαίων, τῶν δὲ φαύλων τὰ κακά. Δι' ὃ καὶ τὸν ὠφελοῦντά τινα καὶ αὐτὸν ὠφελεῖσθαι, τὸν δὲ βλάπτοντα καὶ ἑαυτὸν βλάπτειν. Πάντας δὲ τοὺς σπουδαίους ὠφελεῖν ἀλλήλους, οὔτε φίλους ὄντας ἀλλήλων πάντως οὔτε εὔνους <οὔτε> εὐδοκίμους οὔτε ἀποδεχομένους παρὰ τὸ μήτε καταλαμβάνεσθαι μήτ' ἐν ταὐτῷ κατοικεῖν τόπῳ, εὐνοητικῶς μέντοι γε πρὸς ἀλλήλους διακεῖσθαι καὶ φιλικῶς καὶ δοκιμαστικῶς καὶ ἀποδεκτικῶς· τοὺς δὲ ἄφρονας ἐν τοῖς ἐναντίοις τούτων ὑπάρχειν.

**5** οὔτε suppl. Heeren

## 30.36 Séneca, *Ben.* 3.22. 1-4 (*SVF* 3.351)

Seruus, ut placet Chrysippo, perpetuus mercenarius est. Quemadmodum ille beneficium dat, ubi plus praestat, quam quod operas locauit: sic seruus ubi beneuolentia erga dominum fortunae suae modum transiit, et altius aliquid ausus, quod etiam felicius nato decori esset, et spem domini antecessit, beneficium est intra domum inuentum. An aequum tibi uidetur, quibus, si minus debito faciant, irascimur, non haberi gratiam, si plus debito solitoque fecerint? Vis scire, quando non sit beneficium? ubi dici potest : quid si nollet? Ubi uero idpraestitit, quod nolle licuit, uoluisse laudandum est. Inter se contraria sunt, beneficium et iniuria. Potest dare beneficium domino, si adomino iniuriam accipere. [...] Beneficium dominus a seruo accipit? Immo homo ab homine. Deinde quod in illius potestate fuit, fecit : beneficium domino dedit: ne a seruo acceperis, in tua potestate est. Quis autem tantus est, quem non fortuna indigere etiam infimis cogat?

**1** Chrisippo N **2** quam <in> ed. Préchac : quam N **3** altius $N^3$ : alius $N^1$ **4** esset N2 : essit N1 **6** minus debito Préchac : minus daebito N **13** indicere $N^1$: corr. $N^3$



## 30.37 Séneca, *Ben.* 3.28.1-3 (*SVF* 3.349)

Post tot exempla num dubium est, quin beneficium aliquando a servo dominus accipiat ? Quare potius persona rem minuat, quam personam res ipsa cohonestet? Eadem omnibus principia eademque origo; nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius.[2] Qui imagines in atrio exponunt et nomina familiae suae longo ordine ac multis stemmatum inligata flexuris in parte prima aedium collocant, non noti magis quam nobiles sunt? Unus omnium parens mundus est, sive per splendidos sive per sordidos gradus ad hunc prima cuiusque origo perducitur. Non est, quod te isti decipiant, qui, cum maiores suos recensent,ubicumque nomen inlustre defecit, illo deum infulciunt.[3] Neminem despexeris, etiam si circa illum obsoleta sunt nomina et parum indulgente adiuta fortuna.

**1** quin $N^2$ : qui $N^1$ **3** Eadem $N^2$ : Eodem N1 **4** imagines $N^2$ : imaginis $N^1$ **6** collogant ed. Préchac : collocant $N^2$ **7** splendidos $N^2$ : splenditos $N^1$ / gratos $N^1$ : corr. (gradus) $N^2$ **8** recensent $N^1$: repensent $N^2$

## 30.38 Filón, *QOP* 32-35 (*SVF* 3.357)

Ὅτι δ' οὐχ αἱ ὑπηρεσίαι μηνύματ' εἰσὶ δουλείας, ἐναργεστάτη πίστις οἱ πόλεμοι· τοὺς γὰρ στρατευομένους ἰδεῖν ἔστιν αὐτουργοὺς ἅπαντας, οὐ μόνον τὰς πανοπλίας κομίζοντας, ἀλλὰ καὶ ὅσα πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν ὑποζυγίων τρόπον ἐπηχθισμένους, εἶτ' ἐφ' ὑδρείαν ἐξιόντας καὶ φρυγανισμὸν καὶ χιλὸν κτήνεσι. τὰ γὰρ πρὸς τοὺς ἐχθροὺς ἐν ταῖς στρατείαις τί δεῖ μακρηγορεῖν, τάφρους ἀνατεμνόντων ἢ τείχη κατασκευαζόντων ἢ τριήρεις ναυπηγουμένων ἢ ὅσα ὑπουργίας ἢ τέχνης πάντα χερσὶ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι ὑπηρετούντων. ἔστι δέ τις καὶ κατ' εἰρήνην πόλεμος τῶν ἐν τοῖς ὅπλοις οὐκ ἀποδέων, ὃν ἀδοξία καὶ πενία καὶ δεινὴ σπάνις τῶν ἀναγκαίων συγκροτοῦσιν, ὑφ' οὗ βιασθέντες ἐγχειρεῖν καὶ τοῖς δουλοπρεπεστάτοις ἀναγκάζονται, σκάπτοντες, γεωπονοῦντες, βαναύσους ἐπιτηδεύοντες τέχνας, ὑπηρετοῦντες ἀόκνως ἕνεκα τοῦ παρατρέφεσθαι, πολλάκις δὲ καὶ κατὰ μέσην ἀγορὰν ἀχθοφοροῦντες ἐν ἡλικιωτῶν καὶ συμφοιτητῶν καὶ συνεφήβων ὄψεσιν.

**1** αἱ om. M / μηνύματα M / ἐναργεστάτη om. M **4** εἶτ' codd. : ἅτ' $H^2$ / εἶτ' ἐφ' ὑδρείαν om. in ras. F / ὑδρίαν M **5-6** ἐν τη στρατεία F **6** ἀνατεμνόντων] ἀνορυττόντων in ras. F2 **8** τῷ ἄλλῳ] τῷ ὅλῳ coni. Mang. **10** ἀφ' οὗ M / ἐγχειρεῖν καὶ τοῖς] ἐγχειροῦσι καίτοι $FGH^1P$ **12** ἐπιτηδεύοντας / ὑπηρετοῦντες ἀόκνως om. cet. codd. / παρατρέφεσθαι MG : περιτρέφεσθαι FAHP : τρέφεσθαι QT **14** καὶ συνεφήβων om. H

## 30.39 Filón *QOP* 37-42 (*SVF* 3.358-359)

εἰ δέ τινας ὑπ' ἀνδραποδοκαπήλων ἐπευωνιζομένους ἰδών τις οἴεται δούλους εὐθὺς εἶναι, πολὺ διαμαρτάνει τῆς ἀληθείας· οὐ γὰρ ἡ πρᾶσις ἢ κύριον ἀποφαίνει τὸν πριάμενον ἢ τὸν πραθέντα δοῦλον, ἐπεὶ καὶ πατέρες υἱῶν τιμὰς κατέθεσαν καὶ υἱοὶ πολλάκις πατέρων ἢ κατὰ λῃστείας ἀπαχθέντων ἢ κατὰ πόλεμον αἰχμαλώτων γενομένων, οὓς οἱ τῆς φύσεως νόμοι τῶν κάτωθεν ὄντες βεβαιότεροι γράφουσιν ἐλευθέρους. ἤδη δέ τινες καὶ προσυπερβάλλοντες εἰς τοὐναντίον περιήγαγον τὸ πρᾶγμα, δεσπόται γενόμενοι τῶν πριαμένων ἀντὶ δούλων· ἔγωγ' οὖν ἐθεασάμην πολλάκις εὔμορφα παιδισκάρια καὶ φύσει στωμύλα δυσὶν ὁρμητηρίοις, ὄψεως κάλλει καὶ τῇ περὶ λόγους χάριτι, πορθοῦντα τοὺς κεκτημένους· ἑλεπόλεις γὰρ ταῦτα ψυχῶν ἀνιδρύτων καὶ ἀνερματίστων, μηχανημάτων ἁπάντων ὅσα ἐπ' ἀνατροπῇ τειχῶν κατασκευάζεται σθεναρώτερα. σημεῖον δέ· θεραπεύουσιν, ἱκετεύουσιν, εὐμένειαν ὡς παρὰ

τύχης καὶ ἀγαθοῦ δαίμονος αἰτεῖσθαι γλίχονται, καὶ παρορώμενοι μὲν σφαδᾴζουσιν, εἰ δ' αὐτὸ μόνον τὸ βλέμμα ἵλεων θεάσαιντο, γεγηθότες ἀνορχοῦνται. εἰ μὴ καὶ τὸν λέοντας ὠνησάμενον δεσπότην φατέον εἶναι λεόντων, ὅς, εἰ μόνον ἐπανατείναιντο τὰς ὄψεις, οἵους ἐπρίατο κυρίους ὁ δύστηνος, ὡς χαλεποὺς καὶ ὠμοθύμους, αὐτίκα παθὼν εἴσεται. τί οὖν; οὐκ οἰόμεθα τὸν σοφὸν ἀδουλωτότερον εἶναι λεόντων, ἐλευθέρᾳ καὶ ἀτρώτῳ ψυχῇ τὴν ἀλκὴν ἔχοντα μᾶλλον ἢ εἰ σώματι φύσει δούλῳ καὶ εὐτονίᾳ κραταιοτάτῃ ἰσχύος ἀφηνιάζοι;

Μάθοι δ' ἄν τις τὴν ἐλευθερίαν, ἣ περὶ τὸν σπουδαῖόν ἐστι, καὶ ἐξ ἑτέρων· δοῦλος εὐδαίμων πρὸς ἀλήθειαν οὐδείς· τί γὰρ ἀθλιώτερον ἢ πάντων ἄκυρον εἶναί τινα καὶ ἑαυτοῦ; ὁ δέ γε σοφὸς εὐδαίμων, ἕρμα καὶ πλήρωμα καλοκἀγαθίας ἐπιφερόμενος, ἐν ᾗ τὸ κῦρός ἐστιν ἁπάντων· <ὥστ'> ἀναμφιβόλως καὶ ἐξ ἀνάγκης ὁ σπουδαῖος ἐλεύθερός ἐστι. πρὸς τούτοις τίς οὐκ ἂν εἴποι τοὺς φίλους τοῦ θεοῦ ἐλευθέρους εἶναι; εἰ μὴ τοῖς μὲν τῶν βασιλέων ἑταίροις ἄξιον οὐ μόνον ἐλευθερίαν ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ὁμολογεῖν συνεπιτροπεύουσι καὶ συνδιέπουσι τὴν ἡγεμονίαν, τοῖς δὲ θεῶν τῶν ὀλυμπίων δουλείαν ἐπιφημιστέον, οἳ διὰ τὸ φιλόθεον εὐθὺς γενόμενοι θεοφιλεῖς, ἴσῃ ἀντιτιμηθέντες εὐνοίᾳ παρ' ἀληθείᾳ δικαζούσῃ, καθάπερ οἱ ποιηταί φασι, πανάρχοντές τε καὶ βασιλέες βασιλέων εἰσί.

**22** ἀλήθειαν codd. : corr. Cohn-Wendland **26** ὥστ' add. Cohn-Wendland **27** τοῦ θεοῦ codd., Colson : τῶν θεῶν Cohn-Reiter

**6-7** οἱ τῆς φύσεως νόμοι ... ἐλευθέρους El argumento tiene un eco claramente estoico: las leyes particulares (que permiten el tráfico de esclavos) o las "leyes" que gobiernan actos de bandidaje pueden describir a un ser humano como "esclavo" (con el resultado de un acto de piratería o de guerra). Pero las leyes de la naturaleza, que están por encima de esas leyes particulares y convencionales, consideran a tales personas libres. Como sugiere el propio Filón, la constitución cosmopolita es la *recta razón de la naturaleza*, la ley divina en virtud de la cual las conveniencias y los deberes fueron distribuidos para todos (cf. texto **30.8**).

**24** ἄκυρον εἶναί τινα καὶ ἑαυτοῦ Se trata de un enfoque platónico (cf. Platón, *Prot.* 358B-D; *Rep.* 430E-431B) que Filón hace suyo.

**24-25** Parece contraintuitivo que la καλοκἀγαθία del sabio constituya una "carga y un lastre" (ἕρμα καὶ πλήρωμα). El sentido puede ser el que ya había sugerido Platón (quien probablemente inspira este pasaje de Filón): el virtuoso o sabio recibe con frecuencia "males", aparentemente causados por su propia bondad o nobleza (por ejemplo, en una sociedad entre un bueno y un malo, el bueno parece ser quien resulta dañado). Pero dado que el único mal real es el vicio y el único bien real la virtud, la posesión de bondad puede ser vista como una carga y un lastre por quien considera que los bienes son cosas tales como riqueza, belleza o salud (esto es, bienes condicionales que para serlo de modo efectivo requieren de algún tipo de conocimiento). Pero el verdadero bien (la virtud) es incluido por Platón (como también por los estoicos, quienes en este punto sin duda siguen a Platón) entre el tipo de bien que lo es tanto en vista de sí mismo como de sus consecuencias (cf. *Rep.* 357C); la sugerencia es claramente que la virtud es un bien en sí mismo y que las consecuencias de vivir una vida de buena calidad (*i.e.* virtuosa) son buenas para el agente. En el contexto de Filón el giro "mientras el sabio sobrelleva el lastre y la carga de su nobleza y bondad" (ὁ δέ γε σοφὸς εὐδαίμων, ἕρμα καὶ πλήρωμα καλοκἀγαθίας ἐπιφερόμενος) puede ser irónico, ya que esa "carga" o "lastre" representada por su bondad es, precisamente, lo que le permite ejercer un completo control sobre todas las cosas, es decir, ser dueño de sí mismo.

**27** τίς οὐκ ἂν εἴποι ... θεοῦ ἐλευθέρους εἶναι No obstante, no es infrecuente que Filón hable de los cuerpos celestes como de "divinos" (*Opif.* 55; en *Prov.* 2 habla de la naturaleza divina del sol y la luna), o como de "dioses" (de ahí la corrección de Cohn-Reiter: τῶν θεῶν). Sobre este detalle cf. Boeri 2010c: 67, n.17.

### 30.40 Epicteto, *Diss.* 1.9.1-9

Εἰ ταῦτά ἐστιν ἀληθῆ τὰ περὶ τῆς συγγενείας τοῦ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων λεγόμενα ὑπὸ τῶν φιλοσόφων, τί



ἄλλο ἀπολείπεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ τὸ τοῦ Σωκράτους, μηδέποτε πρὸς τὸν πυθόμενον ποδαπός ἐστιν εἰπεῖν ὅτι Ἀθηναῖος ἢ Κορίνθιος, ἀλλ' ὅτι κόσμιος; διὰ τί γὰρ λέγεις Ἀθηναῖον εἶναι σεαυτόν, οὐχὶ δ' ἐξ ἐκείνης μόνον τῆς γωνίας, εἰς ἣν ἐρρίφη γεννηθέν σου τὸ σωμάτιον; ἢ δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ κυριωτέρου καὶ περιέχοντος οὐ μόνον αὐτὴν ἐκείνην τὴν γωνίαν, <ἀλλὰ> καὶ ὅλην σου τὴν οἰκίαν καὶ ἁπλῶς ὅθεν σου τὸ γένος τῶν προγόνων εἰς σὲ κατελήλυθεν ἐντεῦθέν ποθεν καλεῖς σεαυτὸν Ἀθηναῖον καὶ Κορίνθιον; ὁ τοίνυν τῇ διοικήσει τοῦ κόσμου παρηκολουθηκὼς καὶ μεμαθηκώς, ὅτι τὸ μέγιστον καὶ κυριώτατον καὶ περιεκτικώτατον πάντων τοῦτό ἐστι τὸ σύστημα τὸ ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεοῦ, ἀπ' ἐκείνου δὲ τὰ σπέρματα καταπέπτωκεν οὐκ εἰς τὸν πατέρα τὸν ἐμὸν μόνον οὐδ' εἰς τὸν πάππον, ἀλλ' εἰς ἅπαντα μὲν τὰ ἐπὶ γῆς γεννώμενά τε καὶ φυόμενα, προηγουμένως δ' εἰς τὰ λογικά, ὅτι κοινωνεῖν μόνον ταῦτα πέφυκεν τῷ θεῷ τῆς συναναστροφῆς κατὰ τὸν λόγον ἐπι<πε>πλεγμένα', διὰ τί μὴ εἴπῃ [τις] αὐτὸν κόσμιον; διὰ τί μὴ υἱὸν τοῦ θεοῦ; διὰ τί δὲ φοβηθήσε<ταί> τι τῶν γιγνομένων ἐν ἀνθρώποις; ἀλλὰ πρὸς μὲν τὸν Καίσαρα ἡ συγγένεια ἢ ἄλλον τινὰ τῶν μέγα δυναμένων ἐν Ῥώμῃ ἱκανὴ παρέχειν ἐν ἀσφαλείᾳ διάγοντας καὶ ἀκαταφρονήτους καὶ δεδοικότας μηδ' ὁτιοῦν, τὸ δὲ τὸν θεὸν ποιητὴν ἔχειν καὶ πατέρα καὶ κηδεμόνα οὐκέτι ἡμᾶς ἐξαιρήσεται λυπῶν καὶ φόβων;

**4** εἰπόντος Meib. **9** ἀλλὰ suppl.. Schenkl **21** ἐπιπλεγμένα S : corr. s / τις del. Wilamowitz / αὐτὸν S : corr. Sd **22** φοβηθήσηι S : corr. s

**21-22** διὰ τί μὴ εἴπῃ [τις] αὐτὸν κόσμιον; la misma idea se encuentra en el texto **30.44**, donde se contrasta el que es κόσμιος ("del cosmos", y por eso mismo "ordenado") con el que es ἄκοσμος ("el que carece de cosmos" porque se aparta de él y por eso es "desordenado").

### 30.41 Dión Crisóstomo, *Orationes* 80.5-7

ἀλλ' ὅμως ἐκεῖνοί τε ἔλεγον πάντα πάσχειν ὑπὲρ τῶν νόμων, καὶ νῦν φασιν ἐν τούτοις εἶναι τὴν δίκην, ὁπός' ἂν αὐτοὶ δυστυχεῖς ὄντες συγγράφωσιν ἢ παρ' ἄλλων ὁμοίων παραλάβωσιν. νόμον δὲ τὸν ἀληθῆ καὶ κύριον καὶ φανερὸν οὔτε ὁρῶσιν οὔτε ἡγεμόνα ποιοῦνται τοῦ βίου. [...]

ὁ μὲν οὖν τῆς φύσεως νόμος ἀφεῖται καὶ <ἐκ>λέλοιπε παρ' ὑμῖν, ὦ κακοδαίμονες· ἄξονας δὲ καὶ γραμματεῖα καὶ στήλας φυλάττετε καὶ ἀνωφελῆ στίγματα. καὶ τὸν μὲν τοῦ Διὸς θεσμὸν πάλαι παρέβητε, τὸν δὲ τοῦ δεῖνος ἢ τὸν τοῦ δεῖνος ὅπως μηδεὶς παραβήσεται σκοπεῖσθε. καὶ τὴν ἀράν, ἣν Ἀθηναῖοι περὶ τῶν Σόλωνος ἔθεντο νόμων τοῖς ἐπιχειροῦσι καταλύειν, ἀγνοεῖτε κυριωτέραν οὖσαν ἐπὶ τοῖς ἐκείνου νόμοις (πᾶσα γὰρ ἀνάγκη τὸν συγχέοντα τὸν θεσμὸν ἄτιμον ὑπάρχειν) πλὴν παῖδας καὶ γένος οὐκ ἐπέξεισιν, ὡς ἐκεῖ, τῶν ἁμαρτανόντων, ἀλλ' ἕκαστος αὐτῷ γίγνεται τῆς ἀτυχίας αἴτιος. τὸν οὖν ἐπιχειροῦντα τοῦτον ἀνασῴζειν ὡς ἂν οἷός τε ᾖ καὶ τό γε καθ' αὐτὸν φυλάττειν οὐδέποτε

ἂν μὴ φρονεῖν φαίην ἔγωγε.

6-7 λέλοιπε codd.: corr. Emperius **13** συνέχοντα codd. : corr. Casaubon / ἄτιμον ὑπάρχειν Emperius : ἀραῖον ὑπάρχειν von Arnim **15** ἂν σῴζειν codd.: corr. Casaubon

**30.42 Plutarco *Licurgo* 31**

Οὐ μὴν τοῦτό γε τῷ Λυκούργῳ κεφάλαιον ἦν τότε, πλείστων ἡγουμένην ἀπολιπεῖν τὴν πόλιν· ἀλλ' ὥσπερ ἑνὸς ἀνδρὸς βίῳ καὶ πόλεως ὅλης νομίζων εὐδαιμονίαν ἀπ' ἀρετῆς ἐγγίνεσθαι καὶ ὁμονοίας τῆς πρὸς αὑτήν, πρὸς τοῦτο συνέταξε καὶ συνήρμοσεν, ὅπως ἐλευθέριοι καὶ αὐτάρκεις γενόμενοι καὶ σωφρονοῦντες ἐπὶ πλεῖστον χρόνον διατελῶσι. ταύτην καὶ Πλάτων ἔλαβε τῆς πολιτείας ὑπόθεσιν καὶ Διογένης καὶ Ζήνων καὶ πάντες ὅσοι τι περὶ τούτων ἐπιχειρήσαντες εἰπεῖν ἐπαινοῦνται, γράμματα καὶ λόγους ἀπολιπόντες μόνον. ὁ δὲ οὐ γράμματα καὶ λόγους, ἀλλ' ἔργῳ πολιτείαν ἀμίμητον εἰς φῶς προενεγκάμενος, καὶ τοῖς ἀνύπαρκτον εἶναι τὴν λεγομένην περὶ τὸν σοφὸν διάθεσιν ὑπολαμβάνουσιν ἐπιδείξας ὅλην τὴν πόλιν φιλοσοφοῦσαν, εἰκότως ὑπερῆρε τῇ δόξῃ τοὺς πώποτε πολιτευσαμένους ἐν τοῖς Ἕλλησι.

**15-18** ἐπιδείξας ὅλην τὴν πόλιν φιλοσοφοῦσαν ... ἐν τοῖς Ἕλλησι Esa ciudad es, claramente, Esparta, de la cual Licurgo fue su legislador

**30.43 Dión Crisóstomo, *Orationes* 36.23 (*SVF* 3.334)**

μίαν γὰρ δὴ ταύτην καθαρῶς εὐδαίμονα πολιτείαν εἴτε καὶ πόλιν χρὴ καλεῖν, τὴν θεῶν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν, ἐάν τε καὶ ξύμπαν τὸ λογικὸν περιλάβῃ τις, ἀνθρώπων σὺν θεοῖς ἀριθμουμένων, ὡς παῖδες σὺν ἀνδράσι λέγονται μετέχειν πόλεως, φύσει πολῖται ὄντες, οὐ τῷ φρονεῖν τε καὶ πράττειν τὰ τῶν πολιτῶν οὐδὲ τῷ κοινωνεῖν τοῦ νόμου, ἀξύνετοι ὄντες αὐτοῦ.

**30.44 Dión Crisóstomo, *Orationes* 1.42 (*SVF* 3.335)**

καλὸν οὖν εἰπεῖν ὑπὲρ τῶν ὅλων τῆς διοικήσεως ὁποῖόν γε τὸ ξύμπαν αὐτό τε εὔδαιμον καὶ σοφὸν ἀεὶ διαπορεύεται τὸν ἄπειρον αἰῶνα συνεχῶς ἐν ἀπείροις περιόδοις μετὰ ψυχῆς τε ἀγαθῆς καὶ δαίμονος ὁμοίου καὶ προνοίας καὶ ἀρχῆς τῆς δικαιοτάτης τε καὶ ἀρίστης, ἡμᾶς τε ὁμοίους παρέχεται, κατὰ φύσιν κοινὴν τὴν αὐτοῦ καὶ τὴν ἡμετέραν ὑφ' ἑνὶ θεσμῷ καὶ νόμῳ κεκοσμημένους καὶ τῆς αὐτῆς μετέχοντας πολιτείας. ἣν ὁ μὲν τιμῶν καὶ φυλάττων καὶ μηδὲν ἐναντίον πράττων νόμιμος καὶ θεοφιλὴς καὶ κόσμιος, ὁ δὲ ταράττων ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ καὶ παραβαίνων καὶ ἀγνοῶν ἄνομος καὶ ἄκοσμος, ὁμοίως μὲν ἰδιώτης, ὁμοίως δὲ καὶ ἄρχων ὀνομαζόμενος·

**30.45 Cicerón, *De fin.* 3.64; 67-68 (*SVF* 3.333; 371)**

[64] mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unum quemque nostrum eius mundi esse partem; ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus. ut enim leges



omnium salutem singulorum saluti anteponunt, sic vir bonus et sapiens et legibus parens et civilis officii non ignarus utilitati omnium plus quam unius alicuius aut suae consulit. nec magis est vituperandus proditor patriae quam communis utilitatis aut salutis desertor propter suam utilitatem aut salutem. ex quo fit, ut laudandus is sit, qui mortem oppetat pro re publica, quod deceat cariorem nobis esse patriam quam nosmet ipsos. [...] [67] Et quo modo hominum inter homines iuris esse vincula putant, sic homini nihil iuris esse cum bestiis. praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae, ut bestiis homines uti ad utilitatem suam possint sine iniuria. Quoniamque ea natura esset hominis, ut ei cum genere humano quasi civile ius intercederet, qui id conservaret, eum iustum, qui migraret, iniustum fore. Sed quem ad modum, theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest eius esse eum locum, quem quisque occuparit, sic in urbe mundove communi non adversatur ius, quo minus suum quidque cuiusque sit. [68] Cum autem ad tuendos conservandosque homines hominem natum esse videamus, consentaneum est huic naturae, ut sapiens velit gerere et administrare rem publicam atque, ut e natura vivat, uxorem adiungere et velle ex ea liberos. ne amores quidem sanctos a sapiente alienos esse arbitrantur.

**8** et codd. : sed Madvig, Martha

**18-19** ut sapiens velit gerere et administrare rem publicam ... uxorem adiungere et velle ex ea liberos Cf. **30.20.**

**30.46 Estobeo, *Ecl.* 2.108, 5-28**

Τὸν δὲ σπουδαῖον, ὁμιλητικὸν ὄντα καὶ ἐπιδέξιον καὶ προτρεπτικὸν καὶ θηρευτικὸν διὰ τῆς ὁμιλίας εἰς εὔνοιαν καὶ φιλίαν, ὡς δυνατὸν εὐάρμοστον εἶναι πρὸς πλῆθος ἀνθρώπων, παρ' ὃ καὶ ἐπαφρόδιτον εἶναι καὶ ἐπίχαριν καὶ πιθανόν, ἔτι δὲ αἱμύλον καὶ εὔστοχον καὶ εὔκαιρον καὶ ἀγχίνουν καὶ ἀφελῆ καὶ ἀπερίεργον καὶ ἁπλοῦν καὶ ἄπλαστον· τὸν δὲ φαῦλον ἔνοχον πᾶσι τοῖς ἐναντίοις. Τὸ δ' εἰρωνεύεσθαι φαύλων εἶναί φασιν, οὐδένα γὰρ ἐλεύθερον καὶ σπουδαῖον εἰρωνεύεσθαι· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ σαρκάζειν, ὅ ἐστιν εἰρωνεύεσθαι μετ' ἐπισυρμοῦ τινος. Ἐν μόνοις τε τοῖς σοφοῖς ἀπολείπουσι φιλίαν, ἐπεὶ ἐν μόνοις τούτοις ὁμόνοια γίνεται περὶ τῶν κατὰ τὸν βίον· τὴν δ' ὁμόνοιαν εἶναι κοινῶν ἀγαθῶν ἐπιστήμην. Φιλίαν γὰρ ἀληθινὴν καὶ μὴ ψευδώνυμον ἀδύνατον χωρὶς πίστεως καὶ βεβαιότητος ὑπάρχειν· ἐν δὲ τοῖς φαύλοις, ἀπίστοις καὶ ἀβεβαίοις οὖσι καὶ δόγματα πολεμικὰ κεκτημένοις, οὐκ εἶναι φιλίαν, ἑτέρας δέ τινας ἐπιπλοκὰς καὶ συνδέσεις ἔξωθεν ἀνάγκαις καὶ δόξαις κατεχομένας γίνεσθαι. Φασὶ δὲ καὶ τὸ ἀγαπᾶν καὶ τὸ ἀσπάζεσθαι καὶ τὸ φιλεῖν μόνων εἶναι σπουδαίων.

Καὶ μόνον εἶναι τὸν σοφὸν βασιλέα τε καὶ βασιλικόν, τῶν δὲ φαύλων μηδένα· τὴν γὰρ βασιλείαν ἀρχὴν ἀνυπεύθυνον εἶναι καὶ τὴν ἀνωτάτω καὶ τὴν ἐπὶ πάσαις.

**1** τὸν τε vel ἔτι δὲ τὸν Meineke **3** καὶ δυνατὸν FP : corr. Meineke **8** φαῦλων FP : φαῦλον vulg. **9** φύσιν P: φασιν F **12** ὁμόνοιαν P **20** μόνων P **23** τὴν γὰρ F : τὴν δὲ P

**8-9** Τὸ δ' εἰρωνεύεσθαι φαύλων εἶναί φασιν Aunque los estoicos se reconocen a sí mismos como sucesores más o menos directos de Sócrates (cf. Striker [1994]; Boeri 2004), no parecen haber conservado el

sentido positivo de la ironía como parte del método para llegar a la verdad. Sobre la ironía socrática cf. Vlastos 1991: p. 21-44 y Gómez-Lobo 1993.

**11-12** Ἐν μόνοις τε τοῖς σοφοῖς ἀπολείπουσι φιλίαν, ἐπεὶ ἐν μόνοις τούτοις ὁμόνοια Es clara la inspiración platónica de la tesis según la cual solamente puede haber amistad donde hay concordia (cf. Platón, *Rep.* 351D5-6).

**30.47 Sexto Empírico, *PH* 3.245-249 (*SVF* 1. 250, 254, 256; 3. 745, 752; LS 67G)**

οἷον γοῦν ὁ αἱρεσιάρχης αὐτῶν Ζήνων ἐν ταῖς διατριβαῖς φησι περὶ παίδων ἀγωγῆς ἄλλα τε ὅμοια καὶ τάδε διαμηρίζειν μηδὲν μᾶλλον μηδὲ ἧσσον παιδικὰ ἢ μὴ παιδικά, μηδὲ θήλεα ἢ ἄρρενα· οὐ γὰρ διαφέρει ἐν παιδικοῖς ἢ μὴ παιδικοῖς, οὐδὲ θηλείαις ἢ ἄρρεσιν, ἀλλὰ ταὐτὰ πρέπει τε καὶ πρέποντά ἐστιν'. περὶ δὲ τῆς εἰς τοὺς γονεῖς ὁσιότητος ὁ αὐτὸς ἀνήρ φησιν εἰς τὰ περὶ τὴν Ἰοκάστην καὶ τὸν Οἰδίποδα, ὅτι οὐκ ἦν δεινὸν τρίβειν τὴν μητέρ. καὶ εἰ μὲν ἀσθενοῦσαν ἕτερόν τι μέρος τοῦ σώματος τρίψας ταῖς χερσὶν ὠφέλει, οὐδὲν αἰσχρόν· εἰ δὲ ἕτερα μέρη τρίψας εὔφραινεν, ὀδυνωμένην παύσας, καὶ παῖδας ἐκ τῆς μητρὸς γενναίους ἐποίησεν, αἰσχρόν;' τούτοις δὲ ὁμογνωμονεῖ καὶ ὁ Χρύσιππος· ἐν γοῦν τῇ πολιτείᾳ φησὶ' δοκεῖ δέ μοι καὶ ταῦτα οὕτω διεξάγειν, καθάπερ καὶ νῦν οὐ κακῶς παρὰ πολλοῖς εἴθισται, ὥστε καὶ τὴν μητέρα ἐκ τοῦ υἱοῦ τεκνοποιεῖσθαι καὶ τὸν πατέρα ἐκ τῆς θυγατρὸς καὶ τὸν ὁμομήτριον ἐκ τῆς ὁμομητρίας'. καὶ <συνεχῶς καὶ τὸ> ἀνθρωποφαγεῖν ἐν τοῖς αὐτοῖς συντάγμασιν ἡμῖν ἐπεισάγει· φησὶ γοῦν καὶ ἐὰν τῶν ζώντων ἀποκοπῇ τι μέρος πρὸς τροφὴν χρήσιμον, μήτε κατορύττειν αὐτὸ μήτε ἄλλως ῥίπτειν, ἀναλίσκειν δὲ αὐτό, ὅπως ἐκ τῶν ἡμετέρων ἕτερον μέρος γένηται'. ἐν δὲ τοῖς περὶ τοῦ καθήκοντος περὶ τῆς τῶν γονέων ταφῆς ῥητῶς φησιν 'ἀπογενομένων δὲ τῶν γονέων ταφαῖς χρηστέον ταῖς ἁπλουστάταις, ὡς ἂν τοῦ σώματος, καθάπερ ὀνύχων ἢ ὀδόντων ἢ τριχῶν, οὐδὲν ὄντος πρὸς ἡμᾶς, καὶ οὐδὲ ἐπιστροφῆς ἢ πολυωρίας προσδεομένων ἡμῶν τοιαύτης τινός. διὸ καὶ χρησίμων μὲν ὄντων τῶν κρεῶν τροφῇ χρήσονται αὐτοῖς, καθάπερ καὶ τῶν ἰδίων μερῶν, οἷον ποδὸς ἀποκοπέντος, ἐπέβαλλε χρῆσθαι αὐτῷ καὶ τοῖς παραπλησίοις· ἀχρείων δὲ ὄντων ἢ κατορύξαντες ἐάσουσιν, ἢ κατακαύσαντες τὴν τέφραν ἀφήσουσιν, ἢ μακρότερον ῥίψαντες οὐδεμίαν αὐτῶν ἐπιστροφὴν ποιήσονται καθάπερ ὄνυχος ἢ τριχῶν.'

**20-21** <συνεχῶς καὶ τὸ> suppl.. Mutschmann-Mau **23** πρὸς τροφὴν χρήσιμον om. T **31** οὐδὲ GT : οὐδὲν edd. **34** ἐπέβαλλε Bekker : ἐπέβαλε G

Prácticamente todo este pasaje aparece reproducido casi textualmente por Sexto en *AM* 11.190-194.



**30.48 Teófilo de Antioquía, *Ad Autolycum* 3.5, 1-7; 3.6, 17-21 (*SVF* 3.750)**

Ἐπειδὴ οὖν πολλὰ ἀνέγνως, τί σοι ἔδοξεν τὰ Ζήνωνος ἢ τὰ Διογένους καὶ Κλεάνθους ὁπόσα περιέχουσιν αἱ βίβλοι αὐτῶν, διδάσκουσαι ἀνθρωποβορίας, πατέρας μὲν ὑπὸ ἰδίων τέκνων ἕψεσθαι καὶ βιβρώσκεσθαι, καὶ εἴ τις οὐ βούλοιτο ἢ μέλος τι τῆς μυσερᾶς τροφῆς ἀπορρίψειεν, αὐτὸν κατεσθίεσθαι τὸν μὴ φαγόντα; πρὸς τούτοις ἀθεωτέρα τις φωνὴ εὑρίσκεται, ἡ τοῦ Διογένους, διδάσκοντος τὰ τέκνα τοὺς ἑαυτῶν γονεῖς εἰς θυσίαν ἄγειν καὶ τούτους κατεσθίειν. [...] ὁ γὰρ Σόλων καὶ περὶ τούτου σαφῶς ἐνομοθέτησεν, ὅπως ἐκ τοῦ γήμαντος οἱ παῖδες νομίμως γίνωνται, πρὸς τὸ μὴ ἐκ μοιχείας τοὺς γεννωμένους εἶναι, ἵνα μὴ τὸν οὐκ ὄντα πατέρα τιμήσῃ τις ὡς πατέρα, ἢ τὸν ὄντως πατέρα ἀτιμάσῃ τις ἀγνοῶν ὡς μὴ πατέρα. ὁπόσα τε οἱ λοιποὶ νόμοι κωλύουσιν Ῥωμαίων τε καὶ Ἑλλήνων τὰ τοιαῦτα πράσσεσθαι. Πρὸς τί οὖν Ἐπίκουρος καὶ οἱ Στωϊκοὶ δογματίζουσιν ἀδελφοκοιτίας καὶ ἀρρενοβασίας ἐπιτελεῖσθαι, ἐξ ὧν διδασκαλιῶν μεστὰς βιβλιοθήκας πεποιήκασιν, εἰς τὸ ἐκ παίδων μανθάνειν τὴν ἄθεσμον κοινωνίαν;

**30.49 Plutarco *SR* 1033C-D (*SVF* 3.702; LS 67X)**

αὐτὸς γοῦν Χρύσιππος ἐν τῷ τετάρτῳ περὶ Βίων οὐδὲν οἴεται τὸν σχολαστικὸν βίον τοῦ ἡδονικοῦ διαφέρειν· αὐτὰς δὲ παραθήσομαι τὰς λέξεις· ὅσοι δ' ὑπολαμβάνουσι φιλοσόφοις ἐπιβάλλειν μάλιστα τὸν σχολαστικὸν βίον, ἀπ' ἀρχῆς τί μοι δοκοῦσι διαμαρτάνειν, ὑπονοοῦντες διαγωγῆς τινος ἕνεκεν δεῖν τοῦτο ποιεῖν ἢ ἄλλου τινὸς τούτῳ παραπλησίου καὶ τὸν ὅλον βίον οὕτω πως διελκύσαι· τοῦτο δ' ἐστίν, ἂν σαφῶς θεωρηθῇ, ἡδέως· οὐ γὰρ δεῖ λανθάνειν τὴν ὑπόνοιαν αὐτῶν, πολλῶν μὲν σαφῶς τοῦτο λεγόντων οὐκ ὀλίγων δ' ἀδηλότερον.'

**1** οὖν B ' Χρύσιππος om $v^1$ : Χρύσιππος cet. codd. **3** ὅσους g: ὅσον v **4** ἐπιβαλλεῖν dz **5** τί Xg : οὔ τί vel οὐ τί dvzα$A^1$βγE / διαγωγῆς om.$A^1$ **6** δεῖν om. g **6-7** τοῦτο παραπλήσιον g **8** σοφῶς Xg **10** ἀδηλώτερον g

**30.50 Cicerón *De off.* 2.73 (LS 67 V)**

[73] In primis autem videndum erit ei, qui rem publicam administrabit, ut suum quisque teneat neque de bonis privatorum publice deminutio fiat. Perniciose enim Philippus in tribunatu cum legem agrariam ferret, quam tamen antiquari facile passus est et in eo vehementer se moderatum praebuit—sed cum in agendo multa populariter, tum illud male, 'non esse in civitate duo milia hominum, qui rem haberent'. Capitalis oratio est ad aequationem bonorum pertinens, qua peste quae potest esse maior? Hanc enim ob causam maxime, ut sua tenerentur, res publicae civitatesque constitutae sunt. Nam, etsi duce natura congregabantur homines, tamen spe custodiae rerum suarum urbium praesidia quaerebant.

**2** deminutio ζ : diminutio $P^2L^2$ : minutio ξ **5** oratio ξ : oratio est ζ **6** pestis ξ / potest esse maior ζ : maior ese potest *c* **7** tenerent ξ

**30.51 Cicerón, *De off.* 3.51-56**

[51] In huiusmodi causis aliud Diogeni Babylonio videri solet, magno et gravi Stoico, aliud Antipatro, discipulo eius, homini acutissimo; Antipatro omnia patefacienda, ut ne

quid omnino, quod venditor norit, emptor ignoret, Diogeni venditorem, quatenus iure civili constitutum sit, dicere vitia oportere, cetera sine insidiis agere et, quoniam vendat, velle quam optime vendere. "Advexi, exposui, vendo meum non pluris, quam ceteri, fortasse etiam minoris, cum maior est copia; cui fit iniuria?" [52] Exoritur Antipatri ratio ex altera parte: "Quid ais? tu, cum hominibus consulere debeas et servire humanae societati eaque lege natus sis et ea habeas principia naturae, quibus parere et quae sequi debeas, ut utilitas tua communis sit utilitas vicissimque communis utilitas tua sit, celabis homines, quid iis adsit commoditatis et copiae?" Respondebit Diogenes fortasse sic: "Aliud est celare, aliud tacere, neque ego nunc te celo, si tibi non dico, quae natura deorum sit, qui sit finis bonorum, quae tibi plus prodessent cognita quam tritici vilitas. Sed non, quicquid tibi audire utile est, idem mihi dicere necesse est". [53] "Immo vero", inquiet ille "necesse est, si quidem meministi esse inter homines natura coniunctam societatem". "Memini", inquiet ille, "sed num ista societas talis est, ut nihil suum cuiusque sit? Quod si ita est, ne vendendum quidem quicquam est, sed donandum". Vides in hac tota disceptatione non illud dici "quamvis hoc turpe sit, tamen, quoniam expedit, faciam", sed ita expedire, ut turpe non sit, ex altera autem parte, ea re, quia turpe sit, non esse faciendum. [54] Vendat aedes vir bonus, propter aliqua vitia, quae ipse norit, ceteri ignorent, pestilentes sint et habeantur salubres, ignoretur in omnibus cubiculis apparere serpentes, male materiatae <sint et> ruinosae, sed hoc praeter dominum nemo sciat; quaero, si haec emptoribus venditor non dixerit aedesque vendiderit pluris multo, quam se venditurum putarit, num id iniuste aut improbe fecerit? "Ille vero", inquit Antipater. "Quid est enim aliud erranti viam non monstrare, quod Athenis exsecrationibus publicis sanctum est, si hoc non est, emptorem pati ruere et per errorem in maximam fraudem incurrere. Plus etiam est quam viam non monstrare; nam est scientem in errorem alterum inducer". [55] Diogenes contra "Num te emere coegit, qui ne hortatus quidem est? Ille, quod non placebat, proscripsit, tu quod placebat, emisti. Quod si qui proscribunt villam bonam beneque aedificatam non existimantur fefellisse, etiam si illa nec bona est nec aedificata ratione, multo minus, qui domum non laudarunt. Ubi enim iudicium emptoris est, ibi fraus venditoris quae potest esse? Sin autem dictum non omne praestandum est, quod dictum non est, id praestandum putas? Quid vero est stultius quam venditorem eius rei, quam vendat, vitia narrare? Quid autem tam absurdum quam si domini iussu ita praeco praedicet: "domum pestilentem vendo?" [56] Sic ergo in quibusdam causis dubiis ex altera parte defenditur honestas, ex altera ita de utilitate dicitur, ut id, quod utile videatur, non modo facere honestum sit, sed etiam non facere turpe. Haec est illa, quae videtur utilium fieri cum honestis saepe dissensio.

**3** dyogenes ξ **6** cum ζ : quo ξ **9** sit utilitas ξ : sit ζ **11** si ζ : sed ξ **12** qui ζ : quis ξ **13** idem ζ: id ξ **13-14** Immo … est om. ζ **20** ignoretur ζ: -entur ξ **21** <sint et> suppl. Müller **35** altera ζ: altera utilitas ξ

### 30.52 Séneca, *De otio* 3.2-4

2. Duae maxime et in hac re dissident sectae, Epicureorum et Stoicorum, sed utraque ad otium diuersa uia mittit. Epicurus ait: 'non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid interuenerit'; Zenon ait: 'accedet ad rem publicam, nisi si quid inpedierit.' 3. Alter otium ex proposito petit, alter ex causa; causa autem illa late patet. Si res publica corruptior est quam <ut> adiuuari possit, si obscurata est malis, non nitetur sapiens in superuacuum nec se nihil profuturus inpendet; si parum habebit auctoritatis aut uirium nec illum erit admissura res publica, si ualetudo illum inpediet, quomodo nauem quassam non deduceret in mare, quomodo nomen in militiam non daret debilis, sic ad iter quod inhabile sciet non accedet. 4. Potest ergo et ille cui omnia adhuc in integro sunt, antequam ullas experiatur tempestates, in tuto subsistere et protinus commendare se bonis artibus et inlibatum otium exigere, uirtutium cultor, quae exerceri etiam quietissimis possunt.



**5** quam <ut> uulg. : quam A / osculata A : corr. Waltz **11** nobis A : corr. Erasme

**2-3** Epicurus ait: 'non accedet ad rem publicam …nisi si quid interuenerit' Cf. DL 10.119.

### 30.53 Séneca, *De otio* 3.8.1-3

1. Adice nunc quod e lege Chrysippi uiuere otioso licet: non dico ut otium patiatur, sed ut eligat. Negant nostri sapientem ad quamlibet rem publicam accessurum; quid autem interest quomodo sapiens ad otium ueniat, utrum quia res publica illi deest an quia ipse rei publicae, si omnibus defutura res publica est? Semper autem deerit fastidiose quaerentibus. 2. Interrogo ad quam rem publicam sapiens sit accessurus. Ad Atheniensium, in qua Socrates damnatur, Aristoteles ne damnetur fugit? in qua opprimit inuidia uirtutes? Negabis mihi accessurum ad hanc rem publicam sapientem. Ad Carthaginiensium ergo rem publicam sapiens accedet, in qua adsidua seditio et optimo cuique infesta libertas est, summa aequi ac boni uilitas, aduersus hostes inhumana crudelitas, etiam aduersus suos hostilis? Et hanc fugiet. 3. Si percensere singulas uoluero, nullam inueniam quae sapientem aut quam sapiens pati possit. Quodsi non inuenitur illa res publica quam nobis fingimus, incipit omnibus esse otium necessarium, quia quod unum praeferri poterat otio nusquam est.

**1** nunc hunc A : corr. Haase **4** futura A : defutura dett. **5** quaerentibus uulg. : querentibus A **6** damnaretur A : corr. Gertz **8** accedit A : accedet uulg. **10** et iam A : etiam uulg.

**1** uiuere otioso Esta expresión (en español "vivir ocioso") puede resultar un poco ambigua, pues lo que Séneca parece estar indicando no es que Crisipo afirma que es lícito vivir ocioso en el sentido de no hacer nada, sino que lo es en el sentido de no ocuparse de los asuntos públicos (*i.e.* de la *res publica*). Como se ve enseguida en el texto de Séneca, lo que él está indicando es que "los nuestros" (¿los estoicos de la época de Séneca?) niegan que el sabio deba ocupar cargos públicos, lo cual en parte parece contradecir otros testimonios (incluido uno del propio Séneca; cf. texto **30.53**) donde se enfatiza que, si nada se lo impide, el sabio participará en política (cf. textos **30.13**, **30.17**, **30.19** y **30.20**).

### 30.54 DL. 7.117 (*SVF* 3. 448, 637, 646)

Φασὶ δὲ καὶ ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν, διὰ τὸ ἀνέμπτωτον εἶναι· εἶναι δὲ καὶ ἄλλον ἀπαθῆ τὸν φαῦλον, ἐν ἴσῳ λεγόμενον τῷ σκληρῷ καὶ ἀτέγκτῳ. ἄτυφόν τ' εἶναι τὸν σοφόν· ἴσως γὰρ ἔχειν πρός τε τὸ ἔνδοξον καὶ τὸ ἄδοξον. εἶναι δὲ καὶ ἄλλον ἄτυφον, κατὰ τὸν εἰκαῖον τεταγμένον, ὅς ἐστι φαῦλος. καὶ αὐστηροὺς δέ φασιν εἶναι πάντας τοὺς σπουδαίους τῷ μήτ' αὐτοὺς πρὸς ἡδονὴν ὁμιλεῖν μήτε παρ' ἄλλων τὰ πρὸς ἡδονὴν προσδέχεσθαι. καὶ ἄλλον δὲ εἶναι αὐστηρόν, παραπλησίως λεγόμενον τῷ αὐστηρῷ οἴνῳ, ᾧ πρὸς μὲν φαρμακοποιίαν χρῶνται, πρὸς δὲ πρόποσιν οὐ πάνυ.

**4** τὸ ante ἄδοξον om. B / ἄλλον ἄτυφον PF : ἄλλας B : ἄλλους D **5** κατὰ τοῦ εἰκαίου Reiske / τετάμενος F **7** ὁμιλεῖν om. $B^2$ / ante $ἡδονὴν^2$ πρὸς PFD : καθ' **Φ** et Suda / προσδέχεσθαι $DP^4H$ : παρέχεσθαι $P^1FΦ$ **9** φαρμακοποιίαν Frobenius : φαρμακοποσίαν PFΦ : φαρμακοποσίας Suda / πόσιν Φ

### 30.55 Hierocles, en Estobeo, *Ecl.* 3.732, 1-733, 6

Ὥσπερ οὖν ἀνόητος μὲν ὁ τῶν πέντε δακτύλων τὸν ἕνα προκρίνων, εὐλόγιστος δὲ ὁ τοὺς πέντε τοῦ ἑνός· ὁ

μὲν γὰρ ἀτιμάζει καὶ τὸν προκεκριμένον, ὁ δ' ἐν τοῖς πέντε καὶ τὸν ἕνα περισῴζει· τοῦτον δ' αὖ τὸν τρόπον καὶ ὁ μὲν ἑαυτὸν τῆς πατρίδος πλέον σῴζειν βουλόμενος πρὸς τῷ δρᾶν ἀθέμιτα καὶ ἄλλως ἀνόητος ἱμείρων ἀδυνάτων, ὁ δὲ ἑαυτοῦ προτιμῶν τὴν πατρίδα θεοφιλής τε καὶ τοῖς λογισμοῖς ἀραρώς. εἴρηται δ' ὅμως, ὡς κἂν εἰ μὴ συναριθμοῖτό τις τῷ συστήματι, κατ' ἰδίαν δ' ἐξετάζοιτο, καθήκειν τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας τὴν τοῦ συστήματος προκρίνειν, ὅτι τὴν ὡς πολίτου σωτηρίαν ἀνύπαρκτον ἀπέφαινεν ἡ τῆς πόλεως ἀπώλεια, καθάπερ καὶ τὴν ὡς δακτύλου, ὡς μέρους χειρός, ἡ τῆς χειρὸς ἀναίρεσις. καὶ δὴ κατὰ τούτων ἡμῖν συγκεκεφαλαιώσθω, διότι χρὴ τὸ κοινῇ συμφέρον τοῦ ἰδίᾳ μὴ χωρίζειν, ἀλλ' ἓν ἡγεῖσθαι καὶ ταὐτόν· τό τε γὰρ τῇ πατρίδι συμφέρον κοινόν ἐστι καὶ τῶν κατὰ μέρος ἑκάστῳ, τὸ γὰρ ὅλον δίχα τῶν μερῶν ἐστιν οὐδέν, τό τε τῷ πολίτῃ συμφέρον προσήκει καὶ τῇ πόλει, ἐάν γε ὡς πολίτῃ συμφέρον λαμβάνηται. καὶ γὰρ <τὸ> τῷ χορευτῇ ὡς χορευτῇ λυσιτελὲς καὶ τῷ ὅλῳ χορῷ κερδαλέον ἂν εἴη. τοῦτον οὖν τὸν λόγον ἐνθέμενοι πάντα ταῖς διανοίαις πολὺ φῶς ἕξομεν ἐν τοῖς κατὰ μέρος, ὥστε ἐν μηδενὶ παραλιπεῖν καιρῷ τὸ πρὸς τὴν πατρίδα καθῆκον.

**2** εὐλόγιστος SM : ἀλόγιστος $A^{1}$ **3** τὸν προκεκριμένον Buecheler : τὸ προκείμενον SMA : τὸν προκνόμενον Bentley **6** πρὸς τῷ $S^{2}$ : πρὸς τὸ $S^{1}$MA / ἀθέμιστα ante ras. A **9** συναριθμώη SMA : corr. Buecheler **9-10** ἐξετάζοι Hirschig **10** καθήκειν codd. : καθήκοι ci. Meineke **13** μέρους SM : μέρους A **14** συγκεκεφαλαιώσθω M : συγκεφαλαιώσθω S **15** κοινὸν ἢ : corr. Halm **20** <τὸ> add. Wachsmuth

# Anexo I
# Tablas de concordancia

### *1. Concordancia SVF-BS*

| SVF | BS |
|---|---|
| 1.43 | 30.9 |
| 1.45 | 1.2 |
| 1.46 | 1.2 |
| 1.48 | 1.9; 5.13 |
| 1.50 | 5.10 |
| 1.51 | 5.14 |
| 1.55 | 7.5 |
| 1.58 | 13.12 |
| 1.60 | 7.5 |
| 1.61 | 7.5 |
| 1.65 | 4.1; 4.2 |
| 1.66 | 6.6 |
| 1.67 | 7.8 |
| 1.68 | 7.13 |
| 1.69 | 7.8 |
| 1.73 | 7.11; 7.12 |
| 1.74 | 8.1 |
| 1.75 | 5.7 |
| 1.78 | 5.10 |
| 1.85 | 14.1 |
| 1.89 | 14.10 |
| 1.90 | 2.10 |
| 1.98 | 19.5 |
| 1.99 | 20.7 |
| 1.102 | 15.2; 15.3; 15.5 |
| 1.104 | 15.6 |
| 1.107 | 15.1 |
| 1.111 | 12.16 |
| 1.113 | 12.16 |
| 1.120 | 15.10 |
| 1.135 | 13.3 |
| 1.141 | 13.6 |
| 1.152 | 17.4 |
| 1.161 | 17.1 |
| 1.162 | 17.1 |
| 1.165 | 17.1 |
| 1.167 | 17.1 |
| 1.171 | 13.3 |
| 1.180 | 23.5 |
| 1.197 | 22.6 |
| 1.200 | 26.17 |
| 1.201 | 26.23 |
| 1.202 | 25.3; 26.2 |
| 1.205 | 25.1 |
| 1.208 | 25.29 |
| 1.209 | 25.4 |
| 1.212 | 25.6; 25.7 |
| 1.215 | 25.12 |
| 1.226 | 30.12 |
| 1.250 | 30.47 |
| 1.254 | 30.47 |
| 1.256 | 30.47 |
| 1.260 | 5.10 |
| 1.262 | 30.7 |
| 1.263 | 30.33 |
| 1.264 | 17.12; 30.13 |
| 1.351 | 1.8; 23.7; 26.22 |
| 1.352 | 1.5 |
| 1.353 | 1.6 |
| 1.356 | 1.7 |
| 1.361 | 26.34 |
| 1.371 | 30.14 |
| 1.378 | 17.1 |
| 1.411 | 23.6 |
| 1.412 | 23.10 |
| 1.471 | 15.5 |
| 1.484 | 7.10 |
| 1.488 | 14.11 |
| 1.489 | 9.16 |
| 1.493 | 14.1 |
| 1.497 | 15.5 |
| 1.504 | 15.12 |
| 1.510 | 15.11 |
| 1.511 | 18.4 |
| 1.513 | 15.7 |
| 1.518 | 13.8; 13.16 |
| 1.519 | 13.6 |
| 1.522 | 13.3 |
| 1.529 | 12.15 |
| 1.530 | 17.1 |
| 1.534 | 17.1 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1.537 | 17.2 | 2.140 | 8.1 |
| 1.563 | 26.17 | 2.143 | 8.10 |
| 1.566 | 26.11 | 2.144 | 8.9 |
| 1.570 | 25.19 | 2.147 | 8.1 |
| 1.587 | 30.17 | 2.153 | 10.9 |
| 1 Persaeus 448 | 17.1 | 2.166 | 8.3 |
| 2.31 | 5.4 | 2.167 | 8.7 |
| 2.35 | 1.1 | 2.168 | 8.8 |
| 2.37 | 1.2 | 2.177 | 8.17 |
| 2.38 | 1.2 | 2.181 | 8.2 |
| 2.41 | 1.2 | 2.183 | 8.2 |
| 2.42 | 1.3 | 2.184 | 8.8 |
| 2.48 | 5.6 | 2.186 | 8.2 |
| 2.49$^{a}$ | 1.10 | 2.187 | 8.4 |
| 2.49$^{1}$ | 1.9 | 2.195 | 8.3 |
| 2.49$^{3}$ | 1.11 | 2.197 | 8.6 |
| 2.50 | 1.9 | 2.198 | 19.1 |
| 2.52 | 6.1 | 2.199 | 8.7 |
| 2.53 | 7.1 | 2.201 | 19.22 |
| 2.54 | 6.2 | 2.205 | 8.16 |
| 2.55 | 6.1 | 2.206 | 10.6 |
| 2.56 | 7.10 | 2.206a | 5.11 |
| 2.61 | 6.1 | 2.207 | 9.1 |
| 2.64 | 6.16 | 2.218 | 9.14 |
| 2.65 | 6.5; 7.3 | 2.220 | 9.15 |
| 2.67 | 7.17 | 2.223 | 8.19; 9.6 |
| 2.68 | 7.6 | 2.224 | 4.6 |
| 2.71 | 7.9 | 2.238 | 9.7 |
| 2.74 | 6.19 | 2.239a | 9.9 |
| 2.75 | 7.4 | 2.241 | 9.7 |
| 2.76 | 7.7 | 2.243 | 9.7 |
| 2.78 | 6.18 | 2.247 | 9.19 |
| 2.83 | 6.4 | 2.248 | 9.8 |
| 2.85 | 2.5 | 2.249 | 9.3 |
| 2.87 | 6.3 | 2.250 | 10.5 |
| 2.88 | 6.8 | 2.253 | 9.17 |
| 2.90 | 7.8 | 2.255 | 9.10 |
| 2.96 | 7.11 | 2.260 | 9.18 |
| 2.97 | 7.12 | 2.264 | 9.17 |
| 2.105 | 7.2 | 2.266 | 9.4 |
| 2.112 | 3.18; 7.13 | 2.274 | 10.7 |
| 2.122 | 5.1 | 2.278 | 4.4 |
| 2.123 | 5.2 | 2.279 | 10.3 |
| 2.124 | 5.3 | 2.287 | 10.2 |
| 2.126 | 5.4 | 2.292 | 5.12 |
| 2.127 | 5.5 | 2.294 | 5.7 |
| 2.130 | 5.6; 5.8 | 2.295 | 5.6 |
| 2.135 | 8.19 | 2.297 | 5.9 |
| 2.136 | 8.1 | 2.298 | 5.9 |



| | | | |
|---|---|---|---|
| 2.299 | 14.1 | 2.452 | 14.27 |
| 2.300 | 14.1 | 2.458 | 12.7; 12.8 |
| 2.301 | 14.7 | 2.465 | 16.3 |
| 2.310 | 14.5 | 2.470 | 16.1 |
| 2.311 | 17.6 | 2.471 | 15.5; 16.4 |
| 2.313 | 14.9 | 2.473 | 16.1 |
| 2.316 | 14.8 | 2.479 | 16.2 |
| 2.317 | 14.2 | 2.480 | 16.3 |
| 2.318 | 14.3 | 2.482 | 14.8 |
| 2.322 | 2.9 | 2.486 | 2.8 |
| 2.329 | 2.2; 4.3 | 2.487 | 2.8 |
| 2.330 | 2.4; 2.12 | 2.503 | 20.1 |
| 2.336 | 14.10 | 2.505 | 20.2 |
| 2.337 | 14.18 | 2.509 | 20.10 |
| 2.341 | 14.16 | 2.510 | 20.9 |
| 2.344 | 14.11 | 2.524 | 12.2 |
| 2.345 | 14.11 | 2.525 | 2.6 |
| 2.346 | 14.11 | 2.526 | 12.3 |
| 2.347 | 14.11 | 2.527 | 12.1 |
| 2.348 | 14.11 | 2.528 | 12.4 |
| 2.349 | 14.11 | 2.529 | 12.6 |
| 2.350 | 14.11 | 2.535 | 20.3 |
| 2.351 | 14.11 | 2.537 | 20.4 |
| 2.353 | 14.17 | 2.540 | 20.6 |
| 2.355 | 14.13 | 2.579 | 15.8 |
| 2.356 | 14.24 | 2.580 | 15.3 |
| 2.360 | 4.2 | 2.581 | 15.2 |
| 2.364 | 4.5 | 2.582 | 15.9 |
| 2.369 | 3.1 | 2.589 | 18.9 |
| 2.371 | 3.2 | 2.593 | 18.2 |
| 2.373 | 3.2 | 2.594 | 18.3 |
| 2.374 | 3.13 | 2.596 | 18.7 |
| 2.375 | 3.3 | 2.597 | 19.7 |
| 2.378 | 3.11 | 2.598 | 18.5 |
| 2.389 | 3.10 | 2.599 | 19.8 |
| 2.390 | 3.8 | 2.604 | 18.6 |
| 2.391 | 3.9 | 2.605 | 18.8 |
| 2.397 | 3.4 | 2.611 | 18.4 |
| 2.398 | 3.17 | 2.612 | 18.4 |
| 2.399 | 3.15 | 2.620 | 18.13 |
| 2.400 | 3.21 | 2.624 | 19.18; 19.20 |
| 2.401 | 3.20 | 2.625 | 19.6 |
| 2.403 | 3.12; 3.19 | 2.626 | 19.16; 19.21 |
| 2.413 | 15.4 | 2.627 | 19.15 |
| 2.439 | 14.22 | 2.633 | 12.13 |
| 2.440 | 14.23 | 2.634 | 12.3; 13.24 |
| 2.444 | 14.25 | 2.636 | 30.29 |
| 2.449 | 14.26 | 2.642 | 12.4 |
| 2.450 | 24.6 | 2.665 | 10.11 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 2.684 | 12.5 | 3.1 | 21.1 |
| 2.714 | 24.9 | 3.3 | 23.3 |
| 2.718 | 12.12 | 3.4 | 23.1 |
| 2.724 | 22.7 | 3.6 | 2.3 |
| 2.761 | 13.28 | 3.12 | 23.9 |
| 2.762 | 3.5 | 3.18 | 27.4 |
| 2.773 | 13.7; 13.8 | 3.23 | 30.32 |
| 2.774 | 13.3 | 3.39 | 26.1 |
| 2.780 | 13.1 | 3.69 | 6.26 |
| 2.782 | 13.2 | 3.72 | 26.41 |
| 2.786 | 12,18 | 3.83 | 26.33 |
| 2.787 | 13.25 | 3.91 | 8.14 |
| 2.789 | 13.27 | 3.117 | 26.33 |
| 2.792 | 13.23 | 3.118 | 26.38 |
| 2.811 | 13.3 | 3.119 | 26.33 |
| 2.836 | 13.13; 24.7 | 3.128 | 26.37 |
| 2.844 | 24.4 | 3.169 | 24.1 |
| 2.847 | 6.7; 6.9 | 3.171 | 6.15; 24.1 |
| 2.848 | 6.10 | 3.172 | 6.17 |
| 2.879 | 13.14 | 3.173 | 24.1 |
| 2.933 | 19.4 | 3.175 | 30.27 |
| 2.935 | 19.11 | 3.177 | 24.2 |
| 2.937 | 19.9; 19.10 | 3.178 | 22.1 |
| 2.945 | 19.14 | 3.179 | 22.7 |
| 2.952 | 19.2 | 3.182 | 22.2 |
| 2.954 | 9.16 | 3.183 | 22.19 |
| 2.956 | 28.5 | 3.184 | 22.4 |
| 2.957 | 28.4 | 3.188 | 22.2; 27.4 |
| 2.974 | 14.28 | 3.189 | 22.2 |
| 2.973 | 24.15 | 3.191 | 24.5 |
| 2.975 | 28.8 | 3.197 | 26.1 |
| 2.979 | 19.12; 29.2 | 3.214 | 26.5 |
| 2.984 | 29.4 | 3.219 | 26.8 |
| 2.988 | 29.3 | 3.220 | 26.32 |
| 2.991 | 29.1 | 3.223 | 26.1 |
| 2.992 | 6.14 | 3.224 | 26.7 |
| 2.998 | 28.6; 29.6 | 3.229 | 26.12 |
| 2.1001 | 29.5 | 3.229a | 22.15 |
| 2.1012 | 17.5 | 3.237 | 26.31 |
| 2.1013 | 12.9 | 3.243 | 26.18 |
| 2.1027 | 17.3 | 3.255 | 26.23 |
| 2.1153 | 12.14 | 3.256 | 26.28 |
| 2.1064 | 3.18 | 3.257 | 26.24 |
| 2.1068 | 18.6 | 3.258 | 26.17 |
| 2.1169 | 17.8 | 3.259 | 26.40 |
| 2.1170 | 17.8 | 3.260 | 26.4 |
| 2.1172 | 17.7 | 3.262 | 26.3; 26.26 |
| 2.1175 | 30.32 | 3.264 | 26.25 |
| 2.1178 | 17.9 | 3.278 | 26.6 |



| | | | |
|---|---|---|---|
| 3.280 | 26.15 | 3.497 | 27.4 |
| 3.288 | 30.32 | 3.498 | 27.4 |
| 3.289 | 30.32 | 3.499 | 27.1 |
| 3.299 | 26.18 | 3.500 | 27.6 |
| 3.305 | 26.20 | 3.501 | 27.3 |
| 3.309 | 30.30 | 3.503 | 27.1 |
| 3.311 | 30.31 | 3.504 | 27.8 |
| 3.313 | 30.32 | 3.510 | 26.29 |
| 3.314 | 30.1 | 3.513 | 27.12 |
| 3.323 | 30.21 | 3.516 | 27.11 |
| 3.325 | 30.2 | 3.528 | 27.5 |
| 3.327 | 30.8; 30.9 | 3.545 | 6.26 |
| 3.333 | 30.45 | 3.548 | 24.11 |
| 3.334 | 30.43 | 3.606 | 17.11 |
| 3.335 | 30.44 | 3.609 | 17.11 |
| 3.337 | 30.8 | 3.611 | 30.19 |
| 3.349 | 30.37 | 3.613 | 30.17 |
| 3.351 | 30.36 | 3.637 | 30.54 |
| 3.353 | 30.34 | 3.642 | 30.20 |
| 3.355 | 30.20 | 3.646 | 30.54 |
| 3.357 | 30.38 | 3.658 | 26.35 |
| 3.358 | 30.39 | 3.686 | 30.18 |
| 3.359 | 30.39 | 3.697 | 30.20 |
| 3.371 | 30.45 | 3.698 | 30.13 |
| 3.378 | 25.2 | 3.702 | 30.49 |
| 3.381 | 25.26 | 3.745 | 30.47 |
| 3.384 | 25.25 | 3.750 | 30.48 |
| 3.389 | 25.2 | 3.752 | 30.47 |
| 3.394 | 25.2 | 3.753 | 30.15 |
| 3.403 | 25.8 | 3.754 | 30.15 |
| 3.410 | 25.8 | 3.757 | 30.20 |
| 3.415 | 25.8 | 3.763 | 27.04 |
| 3.431 | 25.23 | 3 Antipater Tarsensis 31 | 9.8 |
| 3.432 | 25.24 | 3 Apollodorus 8 | 20.10 |
| 3.435 | 25.15 | 3 Apollodorus 9 | 12.13 |
| 3.439 | 25.25 | 3 Apollodorus 17 | 30.20 |
| 3.444 | 25.15 | 3 Archedemus 13 | 4.5 |
| 3.448 | 30.54 | 3 Archedemus14 | 20.8 |
| 3.459 | 25.13 | 3 Boëthus Sinonius 7 | 18.12 |
| 3.461 | 25.5 | 3 Crinis 4 | 9.1 |
| 3.462 | 25.10 | 3 Crinis 5 | 9.2 |
| 3.466 | 25.21 | 3 Diogenes Babylonius 23 | 10.8 |
| 3.473 | 25.20 | 3 Diogenes Babylonius 24 | 5.15 |
| 3.476 | 25.9; 25.11 | 3 Diogenes Babylonius 27 | 18.11 |
| 3.479 | 25.11 | 3 Diogenes Babylonius 32 | 17.4 |
| 3.493 | 27.2 | 3 Sosigenes 1 | 16.1 |
| 3.494 | 27.1 | 3 Zeno Tarsensis 5 | 18.10 |
| 3.495 | 27.2 | | |

## 2. Concordancia LS-BS

| LS | BS |
|---|---|
| 2G | 26.39 |
| 22M | 22.14 |
| 26A | 1.1 |
| 26B | 1.2 |
| 26C | 1.3 |
| 26E | 1.9 |
| 27B | 2.2 |
| 27C | 2.12 |
| 27D | 2.4 |
| 27E | 2.5 |
| 27F | 3.1 |
| 27G | 2.9 |
| 28A | 3.5 |
| 28D | 3.6 |
| 28E | 3.7 |
| 28H | 3.11 |
| 28J | 3.14 |
| 28L | 3.10 |
| 28M | 3.9 |
| 28N | 3.8 |
| 28O | 3.18 |
| 28P | 3.4 |
| 29C | 3.12 |
| 30A | 4.1 |
| 30B | 4.2 |
| 30C | 4.3; 6.13 |
| 30E | 4.4 |
| 30H | 4.5 |
| 30I | 4.6 |
| 31A | 5.6 |
| 31B | 5.6 |
| 31C | 5.8 |
| 31D | 5.3 |
| 31E | 5.7 |
| 31H | 5.9 |
| 31J | 5.14 |
| 31L | 5.10 |
| 31N | 1.8; 26.22 |
| 31P | 5.5 |
| 33A | 8.1 |
| 33B | 8.3 |
| 33C | 8.4 |
| 33E | 8.5 |
| 33F | 8.2 |
| 33G | 8.2 |
| 33H | 8.1 |
| 33I | 6.15; 24.1 |
| 33J | 8.14 |
| 33K | 8.8 |
| 33M | 8.1 |
| 33N | 8.8 |
| 33P | 8.11 |
| 34H | 8.16 |
| 35A | 9.1 |
| 35B | 9.13 |
| 35C | 9.12 |
| 35E | 9.14 |
| 36A | 9.2; 9.7 |
| 36B | 9.5; 9.11 |
| 36C | 9.3 |
| 36H | 9.8 |
| 36I | 9.9 |
| 36J | 9.10 |
| 37A | 10.1 |
| 37C | 5.6 |
| 37D | 10.7 |
| 37F | 7.7 |
| 37H | 10.4 |
| 37I | 10.5 |
| 37K | 10.6 |
| 37L | 10.2 |
| 37P | 10.8 |
| 37Q | 10.9 |
| 37R | 10.3 |
| 37S | 10.10 |
| 38D | 19.22 |
| 38E | 9.16 |
| 38G | 19.2 |
| 39A | 6.1 |
| 39B | 6.2 |
| 39D | 6.3 |
| 39E | 6.4 |
| 39F | 6.7 |
| 39G | 6.5 |
| 40A | 7.2 |
| 40B | 7.5 |
| 40C | 7.1 |
| 40E | 7.3 |
| 40H | 7.17 |
| 40I | 7.15 |
| 40J | 7.16 |
| 40K | 7.3 |
| 40L | 7.6 |
| 40N | 6.11 |
| 40O | 6.12 |
| 40P | 7.9 |
| 40S | 6.27 |
| 41A | 6.6 |
| 41B | 7.5 |
| 41C | 7.8 |
| 41G | 24.11 |
| 41H | 7.13 |
| 41I | 26.36 |
| 43B | 11.1 |
| 44A | 12.2 |
| 44B | 14.1 |
| 44C | 17.6 |
| 44F | 12.3 |
| 45A | 2.10; 25.14 |
| 45C | 13.16 |
| 45E | 2.3 |
| 45H | 14.5 |
| 46A | 17.3 |
| 46B | 15.3 |
| 46C | 15.2 |
| 46D | 15.10 |
| 46E | 18.6 |
| 46F | 18.8 |
| 46G | 19.5 |
| 46I | 18.1 |
| 46J | 18.9 |
| 46K | 18.7 |
| 46L | 15.11 |
| 47A | 15.4 |
| 47C | 12.11; 15.7 |
| 47G | 14.9 |
| 47K | 24.6 |
| 47O | 12.3; 13.24 |
| 47P | 12.8 |
| 47Q | 12.7 |
| 48A | 16.2 |
| 48C | 16.1 |
| 48D | 16.4 |
| 48E | 16.3 |
| 49A | 20.1 |
| 49B | 20.2 |
| 49F | 20.3 |
| 49G | 20.4 |
| 49H | 20.6 |
| 49J | 20.7 |



| | |
|---|---|
| 50B | 14.8 |
| 50C | 2.8 |
| 51A | 20.9 |
| 51B | 20.10 |
| 51C | 20.8 |
| 51D | 20.10 |
| 51E | 20.10 |
| 51G | 10.11 |
| 52C | 19.6 |
| 52D | 19.8 |
| 52E | 19.15 |
| 52F | 19.18; 19.20 |
| 52G | 19.16; 19.21 |
| 52I | 19.19 |
| 53B | 13.9; 13.11 |
| 53D | 13.28 |
| 53F | 7.10; 13.12 |
| 53G | 13.14 |
| 53H | 13.13 |
| 53L | 24.7 |
| 53N | 13.3 |
| 53P | 24.4 |
| 53Q | 24.1 |
| 53R | 30.27 |
| 53S | 24.2 |
| 53T | 8.19 |
| 53W | 13.6 |
| 53X | 12.13 |
| 54B | 17.1 |
| 54D | 17.4 |
| 54E | 17.5 |
| 54F | 12.16 |
| 54H | 12.5; 12.14 |
| 54I | 17.2 |
| 54Q | 17.8 |
| 54R | 17.7 |
| 54S | 17.9 |
| 54U | 19.4 |
| 55A | 14.10 |
| 55B | 14.16 |
| 55C | 14.11 |
| 55D | 14.11 |
| 55E | 14.20 |
| 55F | 12.17 |
| 55N | 19.14 |
| 55I | 14.11 |
| 55S | 28.3; 28.8 |
| 56A | 21.1 |
| 56B | 21.4 |
| 56C | 21.2 |
| 57A | 22.1 |
| 57B | 22.4 |
| 57C | 22.5 |
| 57E | 22.7 |
| 57F | 22.10 |
| 57G | 22.20 |
| 57H | 22.21 |
| 58A | 26.33 |
| 58B | 26.33 |
| 58E | 26.37 |
| 58F | 26.34 |
| 58G | 23.7 |
| 58J | 24.5 |
| 58K | 23.3 |
| 58l | 23.6 |
| 58m | 27.2 |
| 59B | 27.1 |
| 59C | 22.3; 27.2 |
| 59D | 22.2 |
| 59E | 27.2 |
| 59F | 27.4 |
| 59G | 27.11 |
| 59H | 27.12 |
| 59I | 26.29 |
| 59J | 23.1 |
| 59K | 27.6 |
| 59L | 27.8 |
| 59M | 27.3 |
| 60D | 26.41 |
| 60F | 24.12 |
| 60L | 26.36 |
| 60O | 26.33 |
| 60P | 30.35 |
| 60S | 8.5 |
| 61A | 23.1; 26.1 |
| 61B | 25.3; 26.2; 26.23 |
| 61C | 26.17 |
| 61D | 26.15 |
| 61F | 26.18 |
| 61H | 26.25; 26.26 |
| 61I | 26.19; 26.31 |
| 61K | 26.1 |
| 61L | 26.11 |
| 61M | 29.4 |
| 61N | 26.35 |
| 62A | 28.8 |
| 62C | 14.28 |
| 62G | 19.12; 29.2 |
| 62K | 17.10 |
| 63B | 23.3 |
| 63C | 23.1 |
| 63E | 29.7 |
| 63G | 23.11 |
| 64n | 26.33 |
| 65A | 25.2 |
| 65C | 25.2 |
| 65E | 25.2 |
| 65F | 25.1; 25.23 |
| 65G | 25.13 |
| 65I | 25.19 |
| 65J | 25.10 |
| 65K | 25.4; 25.27 |
| 65Y | 25.22 |
| 66B | 30.13 |
| 66C | 25.17 |
| 66H | 30.20 |
| 67A | 30.7 |
| 67B | 30.12 |
| 67C | 30.13 |
| 67F | 30.15 |
| 67G | 30.47 |
| 67H | 30.14 |
| 67I | 30.17 |
| 67L | 12.4 |
| 67P | 30.20 |
| 67R | 30.1 |
| 67S | 30.2 |
| 67U | 30.20 |
| 67V | 30.50 |
| 67W | 30.18 |
| 67X | 30.49 |
| 70G | 19.3; 28.3 |
| 72N | 14.12 |

### 3. *Concordancia FDS-BS*

| FDS | BS |
|---|---|
| 1 | 1.2 |
| 15 | 1.1 |
| 24 | 1.3 |
| 27 | 1.10 |
| 28 | 1.9 |
| 29 | 1.11 |
| 30 | 1.12 |
| 33 | 5.6; 7.1 |
| 35 | 5.7 |
| 57 | 5.3 |
| 61 | 5.2 |
| 79 | 5.14 |
| 87 | 5.8 |
| 139 | 23.7 |
| 144 | 23.6 |
| 196 | 13.24 |
| 197 | 8.1 |
| 198 | 8.1 |
| 200 | 8.1 |
| 208 | 1.5 |
| 209 | 1.7 |
| 211 | 1.8 |
| 236 | 2.9 |
| 255 | 6.1; 6.3; 7.9 |
| 259 | 7.10; 13.12 |
| 268 | 6.2 |
| 273 | 6.5; 6.16; 7.3 |
| 277 | 6.4 |
| 281 | 6.7; 6.9 |
| 285 | 7.6 |
| 291 | 7.4 |
| 294 | 6.19 |
| 296 | 6.18 |
| 298 | 24.3 |
| 299 | 24.4 |
| 313 | 6.27 |
| 316 | 4.1 |
| 317 | 4.2 |
| 318A | 4.5 |
| 322 | 8.11 |
| 323 | 8.12 |
| 327A | 19.5 |
| 336 | 7.12 |
| 348 | 1.4 |
| 350 | 8.3 |
| 351 | 5.5 |
| 363 | 6.12 |
| 363a | 24.2 |
| 365 | 6.14 |
| 369 | 6.6 |
| 370 | 7.8 |
| 378 | 7.12 |
| 379 | 7.11 |
| 385 | 7.13 |
| 420 | 13.7 |
| 421 | 13.3 |
| 423 | 13.6 |
| 424 | 13.14 |
| 426 | 13.8 |
| 427 | 13.16 |
| 431 | 6.10 |
| 436 | 13.17 |
| 441 | 13.13 |
| 443 | 24.7 |
| 476 | 8.1 |
| 512 | 8.10 |
| 529 | 8.19 |
| 529A | 8.21 |
| 531 | 8.20 |
| 533 | 8.22 |
| 536 | 8.1 |
| 594 | 5.15 |
| 621 | 6.13; 10.8 |
| 629 | 4.6 |
| 633 | 10.9 |
| 687 | 8.5 |
| 696 | 5.1; 8.2 |
| 699 | 8.4 |
| 702 | 8.8 |
| 709 | 4.3 |
| 711 | 2.2 |
| 717 | 2.9 |
| 721 | 2.7 |
| 725 | 20.2 |
| 728 | 20.1 |
| 741 | 14.2; 14.4 |
| 742 | 14.8 |
| 744 | 14.1 |
| 745 | 14.1 |
| 762 | 14.10 |
| 763 | 14.11 |
| 764 | 14.11 |
| 776 | 8.8 |
| 789A | 8.5 |
| 791 | 8.8 |
| 792 | 8.13 |
| 808 | 20.10 |
| 826 | 9.16 |
| 827 | 3.2 |
| 829 | 3.15 |
| 832 | 3.1 |
| 833 | 3.12 |
| 834 | 3.7 |
| 835 | 3.13 |
| 839A | 3.3 |
| 844 | 3.6 |
| 845 | 3.4 |
| 847 | 3.14 |
| 851 | 3.18 |
| 853 | 3.9 |
| 857 | 3.11 |
| 858 | 3.10 |
| 867 | 3.20 |
| 869 | 12.2 |
| 872 | 3.19 |
| 874 | 8.2 |
| 881 | 19.1 |
| 893 | 8.7 |
| 905 | 8.6 |
| 914 | 9.1 |
| 916 | 8.16 |
| 958 | 9.13 |
| 971 | 10.11 |
| 976 | 9.14 |
| 977 | 9.15 |
| 989 | 9.16 |
| 994 | 19.18; 19.20 |
| 1000 | 22.10 |
| 1005 | 28.4 |
| 1025 | 10.6 |
| 1030 | 9.12 |
| 1031 | 9.6 |
| 1036 | 9.2; 9.7 |
| 1053 | 9.3 |
| 1057 | 8.15 |
| 1058 | 9.11 |
| 1064 | 9.5 |
| 1066 | 9.4 |
| 1084 | 9.17 |
| 1085 | 9.17 |



| | |
|---|---|
| 1086 | 9.19 |
| 1087 | 9.18 |
| 1160 | 9.8 |
| 1161 | 9.9 |
| 1167 | 9.10 |
| 1200 | 10.1 |
| 1205 | 10.3 |
| 1207 | 10.7 |
| 1212 | 10.4 |
| 1213 | 10.5 |
| 1228 | 10.2 |
| 1242 | 7.7 |
| 1247 | 4.4 |
| 1257 | 10.10 |

### *4. Concordancia BS-SVF*

| BS | SVF |
|---|---|
| 1.1 | 2.35 |
| 1.2 | 1.45-46; 2.37-38; 2.41 |
| 1.3 | 2.42 |
| 1.5 | 1.352 |
| 1.6 | 1.353 |
| 1.7 | 1.356 |
| 1.8 | 1.351 |
| 1.9 | 1.48; $2.49^{1}$, 50 |
| 1.10 | 2.49a |
| 1.11 | $2.49^{3}$ |
| 2.2 | 2.329 |
| 2.3 | 3.6 |
| 2.4 | 2.330 |
| 2.5 | 2.85 |
| 2.6 | 2.525 |
| 2.8 | 2.486-487 |
| 2.9 | 2.322 |
| 2.10 | 1.90 |
| 2.12 | 2.330 |
| 3.1 | 2.369 |
| 3.2 | 2.371; 373 |
| 3.3 | 2.375 |
| 3.4 | 2.397 |
| 3.5 | 2.762 |
| 3.8 | 2.390 |
| 3.9 | 2.391 |
| 3.10 | 2.389 |
| 3.11 | 2.378 |
| 3.12 | 2.403 |
| 3.13 | 2.374 |
| 3.15 | 2.399 |
| 3.17 | 2.398 |
| 3.18 | 2.112; 2.1064 |
| 3.19 | 2.403 |
| 3.20 | 2.401 |
| 3.21 | 2.400 |
| 4.1 | 1.65 |
| 4.2 | 1.65; 2,360 |
| 4.3 | 2.329 |
| 4.4 | 2.278 |
| 4.5 | 2.364; 3 Archedemus 13 |
| 4.6 | 2.224 |
| 5.1 | 2.122 |
| 5.2 | 2.123 |
| 5.3 | 2.124 |
| 5.4 | 2.31; 2.126 |
| 5.5 | 2.127 |
| 5.6 | 2.48; 2.130; 2.295 |
| 5.7 | 1.75; 2.294 |
| 5.8 | 2.130 |
| 5.9 | 2.297-298 |
| 5.10 | 1.50; 1.78; 1.260 |
| 5.11 | 2.206a |
| 5.12 | 2.292 |
| 5.13 | 1.48 |
| 5.14 | 1.51 |
| 5.15 | 3 Diogenes Babylonius 24 |
| 6.1 | 2.52; 55; 61 |
| 6.2 | 2.54 |
| 6.3 | 2.87 |
| 6.4 | 2.83 |
| 6.5 | 2.65 |
| 6.6 | 1.66 |
| 6.7 | 2.847 |
| 6.8 | 2.88 |
| 6.9 | 2.847 |
| 6.10 | 2.848 |
| 6.13 | 2.226 |
| 6.15 | 3.171 |
| 6.16 | 2.64 |
| 6.17 | 3.172 |
| 6.18 | 2.78 |
| 6.19 | 2.74 |
| 6.26 | 3.69; 545 |
| 7.1 | 2.53 |
| 7.2 | 2.105 |
| 7.3 | 2.65 |
| 7.4 | 2.75 |
| 7.5 | 1.55; 60-61 |
| 7.6 | 2.68 |
| 7.8 | 1.67- 69; 2.90 |
| 7.9 | 2.71 |
| 7.10 | 1.484; 2.56 |
| 7.11 | 1.73; 2.96 |
| 7.12 | 1.73; 2.97 |
| 7.13 | 1.68; 2.112 |
| 7.17 | 2.67 |
| 8.1 | 1.74; 2.136; 140; 147 |
| 8.2 | 2.181; 183; 186 |
| 8.3 | 2.166;195 |
| 8.4 | 2.187 |
| 8.6 | 2.197 |
| 8.7 | 2.167; 199 |



| | |
|---|---|
| 8.8 | 2.168; 2.184 |
| 8.9 | 2.144 |
| 8.10 | 2.143 |
| 8.14 | 3.91 |
| 8.16 | 2.205 |
| 8.17 | 2.177 |
| 8.19 | 2.135, 223 |
| 9.1 | 2.207; 3 Crinis 4 |
| 9.2 | 3 Crinis 5 |
| 9.3 | 2.249 |
| 9.4 | 2.266 |
| 9.6 | 2.223 |
| 9.7 | 2.238; 241;243 |
| 9.8 | 2.248; 3 Antipater Tarsensis 31 |
| 9.9 | 2.239a |
| 9.10 | 2.255 |
| 9.14 | 2.218 |
| 9.15 | 2.220 |
| 9.16 | 1.489; 2.954 |
| 9.17 | 2. 253; 264 |
| 9.18 | 2.260 |
| 9.19 | 2.247 |
| 10.2 | 2.287 |
| 10.3 | 2.279 |
| 10.5 | 2.250 |
| 10.6 | 2.206 |
| 10.7 | 2.274 |
| 10.8 | 3 Diogenes Babylonius 23 |
| 10.9 | 2.153 |
| 10.11 | 2.665 |
| 12.1 | 2.527 |
| 12.2 | 2.524 |
| 12.3 | 2.526; 634 |
| 12.4 | 2.528; 642 |
| 12.5 | 2.684 |
| 12.6 | 2.529 |
| 12.7 | 2.458 |
| 12.8 | 2.458 |
| 12.9 | 2.1013 |
| 12.12 | 2.718 |
| 12.13 | 2.633, 3 Apollodorus 9 |
| 12.14 | 2.1153 |
| 12.15 | 1.529 |
| 12.16 | 1.111; 113 |
| 12.18 | 2.786 |
| 13.1 | 2.780 |
| 13.2 | 2.782 |
| 13.3 | 1.135;171; 522; 2.774; 811 |
| 13.6 | 1.141, 519 |
| 13.7 | 2.773 |
| 13.8 | 1.518; 2.773 |
| 13.13 | 2.836 |
| 13.14 | 2.879 |
| 13.16 | 1.518 |
| 13.23 | 2.792 |
| 13.24 | 2.634 |
| 13.25 | 2.787 |
| 13.27 | 2.789 |
| 13.28 | 2.761 |
| 14.1 | 1.85; 493; 2.299-300 |
| 14.2 | 2. 317 |
| 14.3 | 2.318 |
| 14.5 | 2.310 |
| 14.7 | 2.301 |
| 14.8 | 2.316; 482 |
| 14.9 | 2.313 |
| 14.10 | 1.89; 2.336 |
| 14.11 | 1.488; 2.344-351 |
| 14.13 | 2.355 |
| 14.16 | 2.341 |
| 14.17 | 2.353 |
| 14.18 | 2.337 |
| 14.22 | 2.439 |
| 14.23 | 2.440 |
| 14.24 | 2.356 |
| 14.25 | 2.444 |
| 14.26 | 2.449 |
| 14.27 | 2.452 |
| 14.28 | 2.974 |
| 15.1 | 1.107 |
| 15.2 | 1.102; 2.581 |
| 15.3 | 1.102; 2.580 |
| 15.4 | 2.413 |
| 15.5 | 1.102; 497; 2.471 |
| 15.6 | 1.104 |
| 15.7 | 1. 513 |
| 15.8 | 2.579 |
| 15.9 | 2.582 |
| 15.10 | 1.120 |
| 15.11 | 1.510 |
| 15.12 | 1.504 |
| 16.1 | 2.470; 2.473; 3 Sosigenes 1 |
| 16.2 | 2.479 |
| 16.3 | 2.465, 480 |
| 16.4 | 2.471 |
| 17.1 | 1.161; 165; 167; 378; 530; 534; 1 Persaeus 448 |
| 17.2 | 1.537 |

| | |
|---|---|
| 17.3 | 2.1027 |
| 17.4 | 1.152; 3 Diogenes Babylonius 32 |
| 17.5 | 2.1012 |
| 17.6 | 2.311 |
| 17.7 | 2.1172 |
| 17.8 | 2. 1169-1170 |
| 17.9 | 2.1178 |
| 17.11 | 3.606; 609 |
| 17.12 | 1.264 |
| 18.2 | 2.593 |
| 18.3 | 2.594 |
| 18.4 | 1. 511; 2.611-612 |
| 18.5 | 2.598 |
| 18.6 | 2.604, 1068 |
| 18.7 | 2.596 |
| 18.8 | 2.605 |
| 18.9 | 2.589 |
| 18.10 | 3 Zeno Tarsensis 5 |
| 18.11 | 3 Diogenes Babylonius 27 |
| 18.12 | 3 Boëthus Sidonius 7 |
| 18.13 | 2.620 |
| 19.1 | 2.198 |
| 19.2 | 2.952 |
| 19.4 | 2.933 |
| 19.5 | 1.98 |
| 19.6 | 2.625 |
| 19.7 | 2.597 |
| 19.8 | 2.599 |
| 19.9 | 2.937 |
| 19.10 | 2.937 |
| 19.11 | 2.935 |
| 19.12 | 2.979 |
| 19.14 | 2.945 |
| 19.15 | 2. 627 |
| 19.16 | 2. 626 |
| 19.18 | 2.624 |
| 19.20 | 2.624 |
| 19.21 | 2.626 |
| 19.22 | 2.201 |
| 20.1 | 2.503 |
| 20.2 | 2.505 |
| 20.3 | 2.535 |
| 20.4 | 2.537 |
| 20.6 | 2.540 |
| 20.7 | 1.99 |
| 20.8 | 3 Archedemus 14 |
| 20.9 | 2.510 |
| 20.10 | 2.509; 3 Apollodorus 8 |
| 21.1 | 3.1 |

| | |
|---|---|
| 22.1 | 3.178 |
| 22.2 | 3.182;188-189 |
| 22.4 | 3.184 |
| 22.6 | 1.197 |
| 22.7 | 2. 724; 3.179 |
| 22.15 | 3.229a |
| 22.19 | 3.183 |
| 23.1 | 3.4 |
| 23.3 | 3.3 |
| 23.5 | 1.180 |
| 23.6 | 1.411 |
| 23.7 | 1.351 |
| 23.9 | 3.12 |
| 23.10 | 1.412 |
| 24.1 | 3.169; 171;173 |
| 24.2 | 3.177 |
| 24.4 | 2.844 |
| 24.5 | 3.191 |
| 24.6 | 2.450 |
| 24.7 | 2.836 |
| 24.9 | 2.714 |
| 24.11 | 3.548 |
| 24.15 | 2.973 |
| 25.1 | 1.205 |
| 25.2 | 3.378; 389; 394 |
| 25.3 | 1.202 |
| 25.4 | 1.209 |
| 25.5 | 3.461 |
| 25.6 | 1.212 |
| 25.7 | 1.212 |
| 25.8 | 3.403; 410; 415 |
| 25.9 | 3.476 |
| 25.10 | 3.462 |
| 25.11 | 3.476; 479 |
| 25.12 | 1.215 |
| 25.13 | 3.459 |
| 25.15 | 3.435; 444 |
| 25.19 | 1.570 |
| 25.20 | 3.473 |
| 25.21 | 3.466 |
| 25.23 | 3.431 |
| 25.24 | 3.432 |
| 25.25 | 3.384, 439. |
| 25.26 | 3.381 |
| 25.29 | 1.208 |
| 26.1 | 3.39; 197; 223 |
| 26.2 | 1.202 |
| 26.3 | 3.262 |
| 26.4 | 3.260 |



| | |
|---|---|
| 26.5 | 3.214 |
| 26.6 | 3.278 |
| 26.7 | 3.224 |
| 26.8 | 3.219 |
| 26.11 | 1.566 |
| 26.12 | 3.229 |
| 26.15 | 3.280 |
| 26.17 | 1.200, 563; 3.258 |
| 26.18 | 3.299, 243 |
| 26.20 | 3.305 |
| 26.22 | 1.351 |
| 26.23 | 1.201; 3.255 |
| 26.24 | 3.257 |
| 26.25 | 3.264 |
| 26.26 | 3.262 |
| 26.28 | 3.256 |
| 26.29 | 3.510 |
| 26.31 | 3.237 |
| 26.32 | 3.220 |
| 26.33 | 3.83; 117; 119. |
| 26.34 | 1.361 |
| 26.35 | 3.658 |
| 26.37 | 3.128 |
| 26.38 | 3.118 |
| 26.40 | 3.259 |
| 26.41 | 3.72 |
| 27.1 | 3.494; 499; 503 |
| 27.2 | 3.493; 495 |
| 27.3 | 3.501 |
| 27.4 | 3.18; 188; 497-498; 763 |
| 27.5 | 3.528 |
| 27.6 | 3.500 |
| 27.8 | 3.504 |
| 27.11 | 3.516 |
| 27.12 | 3.513 |
| 28.4 | 2.957 |
| 28.5 | 2.956 |
| 28.6 | 2.998 |
| 28.8 | 2.975 |

| | |
|---|---|
| 29.1 | 2.991 |
| 29.2 | 2.979 |
| 29.3 | 2.988 |
| 29.4 | 2.984 |
| 29.5 | 2.1001 |
| 29.6 | 2.998 |
| 30.1 | 3.314 |
| 30.2 | 3.325 |
| 30.7 | 1.262 |
| 30.8 | 3.337 |
| 30.9 | 1.43; 3.327 |
| 30.12 | 1.226 |
| 30.13 | 1.264; 3.698 |
| 30.14 | 1.371 |
| 30.15 | 3.753-754. |
| 30.17 | 1.587; 3.613 |
| 30.18 | 3.686 |
| 30.19 | 3.611 |
| 30.20 | 3.355; 642;697; 757; 3 Apollodorus 17 |
| 30.21 | 3.323 |
| 30.27 | 3.175 |
| 30.29 | 2.636 |
| 30.30 | 3.309 |
| 30.31 | 3.311 |
| 30.32 | 2.1175; 3.23; 288-289; 313 |
| 30.33 | 1.263 |
| 30.35 | 3.353 |
| 30.36 | 3.351 |
| 30.37 | 3.349 |
| 30.38 | 3.357 |
| 30.39 | 3.358-359 |
| 30.43 | 3.334 |
| 30.44 | 3.335 |
| 30.45 | 3.333, 371 |
| 30.47 | 1.250; 254; 256; 3.745; 752. |
| 30.48 | 3.750 |
| 30.49 | 3.702 |
| 30.54 | 3.448; 637; 646 |

### 5. *Concordancia BS-LS*

| **BS** | **LS** |
|---|---|
| 1.1 | 26A |
| 1.2 | 26B |
| 1.3 | 26C |
| 1.8 | 31N |
| 1.9 | 26E |
| 2.2 | 27B |
| 2.3 | 45E |
| 2.4 | 27D |
| 2.5 | 27E |
| 2.8 | 50C |
| 2.9 | 27G |
| 2.10 | 45A |
| 2.12 | 27C |
| 3.1 | 27F |
| 3.4 | 28P |
| 3.5 | 28A |
| 3.6 | 28D |
| 3.7 | 28E |
| 3.8 | 28N |
| 3.9 | 28M |
| 3.10 | 28L |
| 3.11 | 28H |
| 3.12 | 29C |
| 3.14 | 28J |
| 3.18 | 28O |
| 4.1 | 30A |
| 4.2 | 30B |
| 4.3 | 30C |
| 4.4 | 30E |
| 4.5 | 30H |
| 4.6 | 30I |
| 5.3 | 31D |
| 5.5 | 31P |
| 5.6 | 31A; 31B; 37C |
| 5.7 | 31E |
| 5.8 | 31C |
| 5.9 | 31H |
| 5.10 | 31L |
| 5.14 | 31J |
| 6.1 | 39A |
| 6.2 | 39B |
| 6.3 | 39D |
| 6.4 | 39E |
| 6.5 | 39G |
| 6.6 | 41A |
| 6.7 | 39F |
| 6.11 | 40N |
| 6.12 | 40O |
| 6.13 | 30C |
| 6.15 | 33I |
| 6.27 | 40S |
| 7.1 | 40C |
| 7.2 | 40A |
| 7.3 | 40E; 40K |
| 7.5 | 40B; 41B |
| 7.6 | 40L |
| 7.7 | 37F |
| 7.8 | 41C |
| 7.9 | 40P |
| 7.10 | 53F |
| 7.13 | 41H |
| 7.15 | 40I |
| 7.16 | 40J |
| 7.17 | 40H |
| 8.1 | 33A; 33H; 33M |
| 8.2 | 33F; 33G |
| 8.3 | 33B |
| 8.4 | 33C |
| 8.5 | 33E; 60S |
| 8.8 | 33K; 33N |
| 8.11 | 33P |
| 8.14 | 33J |
| 8.16 | 34H |
| 8.19 | 53T |
| 9.1 | 35A |
| 9.2 | 36A |
| 9.3 | 36C |
| 9.5 | 36B |
| 9.7 | 36A |
| 9.8 | 36H |
| 9.9 | 36I |
| 9.10 | 36J |
| 9.11 | 36B |
| 9.12 | 35C |
| 9.13 | 35B |
| 9.14 | 35E |
| 9.16 | 38E |
| 10.1 | 37A |
| 10.2 | 37L |
| 10.3 | 37R |
| 10.4 | 37H |
| 10.5 | 37I |
| 10.6 | 37K |
| 10.7 | 37D |
| 10.8 | 37P |
| 10.9 | 37Q |
| 10.10 | 37S |
| 10.11 | 51G |
| 11.1 | 43B |
| 12.2 | 44A |
| 12.3 | 44F; 47O |
| 12.4 | 67L |
| 12.5 | 54H |
| 12.7 | 47Q |
| 12.8 | 47P |
| 12.11 | 47C |
| 12.13 | 53X |
| 12.14 | 54H |
| 12.16 | 54F |
| 12.17 | 55F |
| 13.3 | 53N |
| 13.6 | 53W |
| 13.9 | 53B |
| 13.11 | 53B |
| 13.12 | 53F |
| 13.13 | 53H |
| 13.14 | 53G |
| 13.16 | 45C |
| 13.24 | 47O |
| 13.28 | 53D |
| 14.1 | 44B |
| 14.5 | 45H |
| 14.8 | 50B |
| 14.9 | 47G |
| 14.10 | 55A |
| 14.11 | 55C; 55D; 55I |
| 14.12 | 72N |
| 14.16 | 55B |
| 14.20 | 55E |
| 14.28 | 62C |
| 15.2 | 46C |
| 15.3 | 46B |
| 15.4 | 47 A |
| 15.7 | 47C |
| 15.10 | 46D |
| 15.11 | 46L |
| 16.1 | 48C |
| 16.2 | 48 A |
| 16.3 | 48E |
| 16.4 | 48D |



| | |
|---|---|
| 17.1 | 54B |
| 17.2 | 54I |
| 17.3 | 46 A |
| 17.4 | 54D |
| 17.5 | 54E |
| 17.6 | 44C |
| 17.7 | 54R |
| 17.8 | 54Q |
| 17.9 | 54S |
| 17.10 | 62K |
| 18.1 | 46I |
| 18.6 | 46E |
| 18.7 | 46K |
| 18.8 | 46F |
| 18.9 | 46J |
| 19.2 | 38G |
| 19.3 | 70G |
| 19.4 | 54U |
| 19.5 | 46G |
| 19.6 | 52C |
| 19.8 | 52D |
| 19.12 | 62G |
| 19.14 | 55N |
| 19.15 | 52E |
| 19.16 | 52G |
| 19.18 | 52F |
| 19.19 | 52I |
| 19.20 | 52F |
| 19.21 | 52G |
| 19.22 | 38D |
| 20.1 | 49A |
| 20.2 | 49B |
| 20.3 | 49F |
| 20.4 | 49G |
| 20.6 | 49H |
| 20.7 | 49J |
| 20.8 | 51C |
| 20.9 | 51A |
| 20.10 | 51B; 51D; 51E |
| 21.1 | 56A |
| 21.2 | 56C |
| 21.4 | 56B |
| 22.1 | 57A |
| 22.2 | 59D |
| 22.4 | 57B |
| 22.5 | 57C |
| 22.7 | 57E |
| 22.10 | 57F |
| 22.14 | 22M |
| 22.20 | 57G |
| 22.21 | 57H |
| 23.1 | 59J; 61A; 63C |
| 23.3 | 58K; 63B |
| 23.6 | 58I |
| 23.7 | 58G |
| 23.11 | 63G |
| 24.1 | 53Q |
| 24.2 | 53S |
| 24.4 | 53P |
| 24.5 | 58J |
| 24.6 | 47K |
| 24.7 | 53L |
| 24.11 | 41G |
| 24.12 | 60F |
| 25.1 | 65F |
| 25.2 | 65A; C; E |
| 25.3 | 61B |
| 25.4 | 65K |
| 25.10 | 65J |
| 25.13 | 65G |
| 25.14 | 45A |
| 25.17 | 66C |
| 25.19 | 65I |
| 25.22 | 65Y |
| 25.23 | 65F |
| 25.27 | 65K |
| 26.1 | 61A; 61K |
| 26.2 | 61B |
| 26.11 | 61L |
| 26.15 | 61D |
| 26.17 | 61C |
| 26.18 | 61F |
| 26.19 | 61I |
| 26.22 | 31N |
| 26.23 | 61B |
| 26.25 | 61H |
| 26.26 | 61H |
| 26.29 | 59I |
| 26.31 | 61I |
| 26.33 | 58A; B; 60O; 64n |
| 26.34 | 58F |
| 26.35 | 61N |
| 26.36 | 41I; 60L |
| 26.37 | 58E |
| 26.41 | 60D |
| 27.1 | 59B |
| 27.2 | 59C; 59E |
| 27.3 | 59M |
| 27.4 | 59F |
| 27.6 | 59K |
| 27.8 | 59L |
| 27.11 | 59G |
| 27.12 | 59H |
| 28.3 | 55S; 70G |
| 28.5 | 55S |
| 28.8 | 62 A |
| 29.2 | 62G |
| 29.4 | 61M |
| 29.7 | 63E |
| 30.1 | 67R |
| 30.2 | 67S |
| 30.7 | 67 A |
| 30.12 | 67B |
| 30.13 | 66B; 67C |
| 30.14 | 67H |
| 30.15 | 67F |
| 30.17 | 67I |
| 30.18 | 67W |
| 30.20 | 67P; 67U; 66H |
| 30.24 | 59Q |
| 30.27 | 53R |
| 30.35 | 60P |
| 30.47 | 67G |
| 30.49 | 67X |
| 30.50 | 67V |

### *6. Concordancia BS-FDS*

| BS | FDS |
|---|---|
| 1.1 | 15 |
| 1.2 | 1 |
| 1.3 | 24 |
| 1.4 | 348 |
| 1.5 | 208 |
| 1.7 | 209 |
| 1.8 | 211 |
| 1.9 | 28 |
| 1.10 | 27 |
| 1.11 | 29 |
| 1.12 | 30 |
| 2.2 | 711 |
| 2.7 | 721 |
| 2.9 | 236; 717 |
| 3.1 | 832 |
| 3.2 | 827 |
| 3.3 | 839A |
| 3.4 | 845 |
| 3.6 | 844 |
| 3.7 | 834 |
| 3.9 | 853 |
| 3.10 | 858 |
| 3.11 | 857 |
| 3.12 | 833 |
| 3.13 | 835 |
| 3.14 | 847 |
| 3.15 | 829 |
| 3.18 | 851 |
| 3.19 | 872 |
| 3.20 | 867 |
| 4.1 | 316 |
| 4.2 | 317 |
| 4.3 | 709 |
| 4.4 | 1247 |
| 4.5 | 318A |
| 4.6 | 629 |
| 5.1 | 696 |
| 5.2 | 61 |
| 5.3 | 57 |
| 5.5 | 351 |
| 5.6 | 33 |
| 5.7 | 35 |
| 5.8 | 87 |
| 5.14 | 79 |
| 5.15 | 594 |
| 6.1 | 255 |
| 6.2 | 268 |
| 6.3 | 255 |
| 6.4 | 277 |
| 6.5 | 273 |
| 6.6 | 369 |
| 6.7 | 281 |
| 6.9 | 281 |
| 6.10 | 431 |
| 6.12 | 363 |
| 6.13 | 621 |
| 6.14 | 365 |
| 6.16 | 273 |
| 6.18 | 296 |
| 6.19 | 294 |
| 6.27 | 313 |
| 7.1 | 33 |
| 7.3 | 273 |
| 7.4 | 291 |
| 7.6 | 285 |
| 7.7 | 1242 |
| 7.8 | 370 |
| 7.9 | 255 |
| 7.10 | 259 |
| 7.11 | 379 |
| 7.12 | 336; 378 |
| 7.13 | 385 |
| 8.1 | 197-198; 200; 476; 536 |
| 8.2 | 696; 874 |
| 8.3 | 350 |
| 8.4 | 699 |
| 8.5 | 687; 789A |
| 8.6 | 905 |
| 8.7 | 893 |
| 8.8 | 702; 776; 791 |
| 8.10 | 512 |
| 8.11 | 322 |
| 8.12 | 323 |
| 8.13 | 792 |
| 8.15 | 1057 |
| 8.16 | 916 |
| 8.19 | 529 |
| 8.20 | 531 |
| 8.21 | 529A |
| 8.22 | 533 |
| 9.1 | 914 |
| 9.2 | 1036 |
| 9.3 | 1053 |
| 9.4 | 1066 |
| 9.5 | 1064 |
| 9.6 | 1031 |
| 9.7 | 1036 |
| 9.8 | 1160 |
| 9.9 | 1161 |
| 9.10 | 1167 |
| 9.11 | 1058 |
| 9.12 | 1030 |
| 9.13 | 958 |
| 9.14 | 976 |
| 9.15 | 977 |
| 9.16 | 826; 989 |
| 9.17 | 1084; 1085 |
| 9.18 | 1087 |
| 9.19 | 1086 |
| 10.1 | 1200 |
| 10.2 | 1228 |
| 10.3 | 1205 |
| 10.4 | 1212 |
| 10.5 | 1213 |
| 10.6 | 1025 |
| 10.7 | 1207 |
| 10.8 | 621 |
| 10.9 | 633 |
| 10.10 | 1257 |
| 10.11 | 971 |
| 12.2 | 869 |
| 13.3 | 421 |
| 13.6 | 423 |
| 13.7 | 420 |
| 13.8 | 426 |
| 13.12 | 259 |
| 13.13 | 441 |
| 13.14 | 424 |
| 13.16 | 427 |
| 13.17 | 436 |
| 13.24 | 196 |
| 14.1 | 744; 745 |
| 14.2 | 741 |
| 14.4 | 741 |
| 14.8 | 742 |
| 14.10 | 762 |
| 14.11 | 763; 764 |
| 19.1 | 881 |
| 19.2 | 884 |



| | |
|---|---|
| 19.5 | 327A |
| 19.18 | 994 |
| 19.20 | 994 |
| 20.1 | 728 |
| 20.2 | 725 |
| 20.10 | 808 |
| 22.10 | 1000 |
| 23.6 | 144 |
| 23.7 | 139 |
| 24.2 | 363a |
| 24.3 | 298 |
| 24.4 | 299 |
| 24.7 | 443 |
| 28.4 | 1005 |

# Anexo II
# Bibliografías

## A. BIBLIOGRAFÍA DE OBRAS ANTIGUAS

### *1. Compilaciones de textos y fragmentos estoicos y de otros filósofos*


Alesse, F. *Panezio di Rodi. Testimonianze*. Napoli: Bibliopolis, 1997 (= Alesse 1997).

Arnim von, I. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart: Teubner, 1903-1905 (3 vols. con un cuarto volumen con índices de M. Adler publicado en 1924) (= *SVF*).

De Vogel, C.J. *Greek Philosophy. A Collection of Texts with notes and explanations*. The Hellenistic-Roman Period, vol. III. Leiden: Brill, 1973 (3a ed.).

Diels, H., Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin : Weidmann, 1968, 13a edición (= DK).

Dörrie, H., Baltes, M. *Die philosophische Lehre des Platonismus*, Stuttgart/ Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1996.

Edelstein, L., Kidd, I.G., *Posidonius I. The Fragments*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972 (= EK).

Giannantoni, G. *Socratis et socraticorum reliquiae*, Napoli: Bibliopolis, 1990 (= Giannantoni 1990).

Heinze, R., *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig: Teubner, 1892.

Hülser, K. *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart/ Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1987-1988 (4 vols.) (= *FDS*).

Kirk, S., Raven, J.E, Schofield, M. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Long, A.A., Sedley, D.N. *The Hellenistics Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987 (2 vols.) (= LS).

Radice, R. (ed.) *Lexicon IV: Stoici* (editado por Roberto Radice en colaboración con Lucia Palpacelli, Chiare Pisoni, Ilaria Ramelli, Laura Stochino, Francesca Scrivani y Emmanuele Vimercati. Edición electrónica de Roberto Bombacigno), Milano: Biblia 2007 (CD ROM).

Usener, H. *Epicurea*, Leipzig: Teubner, 1887 (= Us.)

Van Straaten, *M. Panaetii Rhodii Fragmenta*, Leiden: Brill, 1962.


### *2. Ediciones de obras antiguas*

AECIO

***De Placitis Reliquiae (Plac.)***


Diels, H. *Doxographi Graeci* (*DG*). Berlin: Reimer, 1879 (reimp. Berlin: De Gruyter, 1965).


ALEJANDRO DE AFRODISIA

***De Anima (DA)***


Bruns, I. *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (en *Commentaria in Aristotelem Graeca* suppl. 2.1.) Berlin: Reimer, 1887.

Bergeron, M. Dufour, R. *Alexandre d' Aphrodise, De l'âme* (Text grec introduit, traduit et annoté par M. Bergeron et R. Dufour), Paris: Vrin, 2008.


***De Caelo (DC)***


Moraux, P. *Aristote. Du ciel*. Paris: Les Belles Lettres, 1965.


***De Fato ad Imperatores (Fat.)***


Bruns, I. Supplementum Aristotelicum (en *Commentaria in Aristotelem Graeca* suppl. 2.2.) Berlin: Reimer, 1892.

Sharples, R.W. *Alexander of Aphrodisias, On Fate*. London: Duckworth, 1983.





Molina Ayala, J. Salles, R. *Alejandro de Afrodisia. Sobre el destino* (introducción, traducción y notas de José Molina Ayala y Ricardo Salles), México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009 (= Molina Ayala-Salles 2009).


***De Mixtione (Mixt.)***


Bruns, I. *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* suppl. 2.2). Berlin: Reimer, 1892.

R. Todd, *Alexander of Aphrodisias on stoic physics: a study of the De mixtione* (Text, translation and commentary), Leiden: Brill, 1976.


***In Aristotelis Analyticorum Priorum Commentarium (in A. Pr.)***


Wallies, M. *Alexandri in Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 2.1). Berlin: Reimer, 1883.


***In Aristotelis Metaphysica Commentaria (in metaph.)***


Hayduck, M. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 1). Berlin: Reimer, 1891.


***In Aristotelis Meteorologicorum Libros Commentaria (in Meteor.)***


Hayduck, M. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis meteorologicorum libros commentaria* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 3.2.) Berlin: Reimer, 1899.


***In Aristotelis Topicorum Libros Octo Commentaria (In Top.)***


Wallies, M. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis topicorum libros octo commentaria* (en *Commentaria in Aristotelem Graeca* 2.2.) Berlin: Reimer, 1891.


***Mantissa (Mant.)***


Accattino, P. *Alessandro di Afrodisia. De anima II (Mantissa): Premessa, testo rivisto, traduzione e note* (con la collaborazione di Pietro Cobetto Ghiggia), Alessandria: Edizioni dell' Orso, 2005 (= Accattino 2005).

Sharples, R. W. *Alexander Aphrodisiensis, De anima libri mantissa*: a new edition of the Greek text with introduction and commentary. Berlin: De Gruyter, 2008.


***Quaestiones (Quaes.)***


Bruns, I. *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (en *Commentaria in Aristotelem Graeca* suppl. 2.2. Berlin: Reimer, 1892).


ALEJANDRO LICÓPOLIS

***De Placitis Manicheorum (Man.)***


Brinkmann, A. *Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio*. Leipzig: Teubner, 1895.

Mansfeld, J., van der Horst, P.W. *An Alexandrian Platonist against Dualism. Alexander of Lycopoli's Treatise 'Critique of the Doctrines of Manichaeus'*. Leiden: Brill, 1974


AMONIO

***In Aristotelis Analyticorum Priorum Librum i Commentarium (in An. Pr.)***


Wallies, M. *Ammonii in Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium* (en *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.6). Berlin: Reimer, 1899.


***In Aristotelis Categorias Commentarium***


Busse, A. *Ammonius in Aristotelis categorias commentarium* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.4). Berlin: Reimer, 1895.


***In Aristotelis de Interpretatione Commentarium (In Int.)***


Busse, A. *Ammonius in Aristotelis de interpretatione commentarium* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.5). Berlin: Reimer, 1897.


ANDRÓNICO DE RODAS

***De passionibus***


Kreuttner, X. Schuchhardt, K. *Andronici Rhodii qui fertur libelli Περὶ παθῶν (De virtutibus et vitiis)*. Darmstadt: Winter, 1883-1884.

Glibert-Thirry, A. *Pseudo-Andronicus de Rhodes "Peri Pathôn"*, Leiden: Brill 1977 (= Glibert-Thirry 1977).

## ANECDOTA GRAECA

Cramer, J.A. *Anecdota graeca e codd. manuscriptis Bibliothecae Regiae parisienses*. Oxford: 1839-1841 (reimp. Hildesheim, G. Olms, 1967).

## ANÓNIMOS

***Commentarium in Platonis Theaetetum***

Bastianini, G., Sedley, D. N. *Commentarium in Platonis Theaetetum* en *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Parte III: Commentari. Firenze: L.S. Olschki 1995, 275-281 y 492-496 (= Bastianini-Sedley 1995).

***In Aristotelis Sophisticos Elenchos Paraphrasis (in SE)***

Hayduck, M. *Anonymi in Aristotelis sophisticos elenchos paraphrasis* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 23.4). Berlin: Reimer, 1884.

***In Hermogenem Rhet. Commentarium in Librum de Ideiis***

Walz, C. *Rhetores graeci*. VII vols. Stuttgart: J. G. Cottae, 1832-36.

*Scholia in Apollonium Rhodium Argonautica*

Wendel, K. *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*. Berlin: Weidmann 1958.

## AQUILES TACIO

***Isagoga Excerpta***

Maass, E. *Commentariorum in Aratum reliquiae*. Berlin: Weidmann, 1898 (reimp. 1958).

## ASPACIO

***Commentaria in Aristotelis Ethica Nicomachea***

Heylbut, G. *Aspasii in ethica Nicomachea quae supersunt commentaria* (en *Commentaria in Aristotelem Graeca* 19.1. Berlin: Reimer, 1889).

## AULO GELIO

***Noctes Atticae (NA)***

Marshall, P.K. *Aulus Gellius, Noctes Atticae*. Oxford: Oxford Classical Texts, 1968.

## ARISTÓTELES

***Analytica Posteriora (A.Po.)***

Ross, W.D. *Aristotelis analytica priora et posteriora*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

***Analytica Priora (A.Pr.)***

Ross, W.D. *Aristotelis analytica priora et posteriora*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

***Categoriae (Cat.)***

Minio-Paluello, L. *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1949.

***De Anima (DA)***

Ross, W.D. *Aristotle. De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1956.

***De Caelo (DC)***

Moraux, P. *Aristote. Du ciel*. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

***De Generatione et Corruptione (GC)***

Rashed, M. *Aristote. De la Génération et la Corruption*. Paris, Les Belles Lettres, 2005.

***De juventute et senectute (De iuvent.)***

Ross, W.D. *Aristotle. Parva naturalia*. Oxford: Clarendon Press, 1955.

***De Insomniis***

Ross, W.D. *Aristotle. Parva naturalia*. Oxford: Clarendon Press, 1955.

***De Interpretatione (Int.)***

Minio-Paluello, L. *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1949.

***De Memoria et Reminiscentia***

Ross, W.D. *Aristotle. Parva naturalia*. Oxford: Clarendon Press, 1955.





***De Motu Animalium (MA)***

W. Jaeger, *Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu. Ps.-Aristotelis de spiritu libellus*. Leipzig: Teubner, 1913.

Nussbaum, M.C. *Aristotle's De Motu Animalium*. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays, Princeton: Princeton University Press, 1985 (1ª. ed. 1978).

***De Partibus Animalium (PA)***

Louis, P. *Aristote. Les parties des animaux*. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

***De Sensu et Sensibilibus (De Sensu)***

W.D. Ross, *Aristotle. Parva naturalia*. Oxford: Clarendon Press, 1955.

***De Somno et Vigilia***

Ross, W.D. *Aristotle. Parva naturalia*. Oxford: Clarendon Press, 1955.

***Ethica Eudemia (EE)***

Susemihl, F. *Aristotelis ethica Eudemia*. Leipzig: Teubner, 1884.

Walzer, R.R., Mingay, J.M. *Aristotelis Ethica Evdemia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

***Ethica Nicomachea (EN)***

Bywater, I. *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1894 (reimp. 1962).

***Historia Animalium (HA)***

Louis, P. *Aristote. Histoire des animaux*, 3 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1964-1969.

***Metaphysica (Met.)***

Ross, W.D. *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.

***Meteorologica (Meteor.)***

Fobes, F.H. *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1919 (reimp. Hildesheim: Olms, 1967).

***Physica (Fis.)***

Ross, W.D. *Aristotelis physica*. Oxford: Clarendon Press, 1950 (ed. corr. 1966).

***Poetica***

Kassel, R. *Aristotelis de arte poetica liber*. Oxford: Clarendon Press, 1965.

***Politica (Pol.)***

Ross, W.D. *Aristotelis politica*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

***Protrepticus (Protrep.)***

Düring, I. *Aristotle's Protrepticus*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1961.

Düring, I. *Der Protreptikos des Aristoteles*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1969.

***Rhetorica (Rhet.)***

Ross, W.D. *Aristotelis ars rhetorica*. Oxford: Clarendon Press, 1959

***Sophistici Elenchi (SE)***

Ross, W.D. *Aristotelis topica et sophistici elenchi*. Oxford: Clarendon Press, 1958

***Topica (Top.)***

Ross, W.D. *Aristotelis topica et sophistici elenchi*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

## ARISTOXENO

*Fragmenta*

Wehrli, F. *Aristoxenos* (*Die Schule des Aristoteles* vol. 2). Basel: Schwabe, 1967.

## ATENEO

Peppink, S. P. *Athenaei dipnosophistarum epitome*, Leiden: Brill, 1936-1939.

## BOECIO

***Commentarium in Aristotelis de Interpretatione (in int.)***

Meiser, C. *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Peri hermēneias*. Leipzig: Teubner, 1877-1880.

CALCIDIO

***Commentarium in Platonis Timaeum (in Tim.)***

Klibansky, R., Waszink, J.H. *Plato Latinus*. Vol. IV. London: Warburg Institute, 1940.

CICERÓN

***Academica (Acad.)***

Plasberg, O. *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*. Leipzig: Teubner, 1914-1922.

***De Divinatione (Div.)***

Giomini, R. *De divinatione. De fato. Timaeus*. Leipzig: Teubner, 1975.

***De Fato (Fat.)***

Giomini, R. *Marcus Tullius Cicero, De divinatione, De fato, Timaeus*. Leipzig: Teubner, 1975.

Sharples, R. W. *Cicero: On Fate & Boethius: The Consolation of Philosophy (iv 5-7, v)*. London: Aris & Phillips, 1991 (= Sharples 1991).

Bayer, K. *Marcus Tullius Cicero. Über das Schicksal. De fato* (Lateinsch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Karl Bayer), Zürich: Artemis & Winkler verlag, 2000.

***De Finibus (De fin.)***

Schiche, T. *De finibus bonorum et malorum libri quinque*. Leipzig: Teubner, 1915.

Reynols, L. *Cicero. De finibus bonorum et malorum*, Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts), 1998.

***De Legibus (De leg.)***

Ziegler, K. *M. Tullius Cicero. De legibus. Textbearbeitung, Einleitung, kritischer Apparat und erklärendes Verzeichnis der Eigenname*. Heidelberg: F. H. Kerle, 1950.

D'Ors, A. *Cicerón. Las leyes* (traducción, introducción y notas por Álvaro D'Ors), Madrid: Estudios Políticos, 1970.

***De Officiis (De off.)***

Miller, W. *De officiis*. Cambridge, Mass.: Loeb Classical Library, 1947.

Winterbottom, M. *M. Tulli Ciceronis De officiis*, Oxford: Clarendon Press 1994.

***De Natura Deorum (ND)***

Mayor, J. B. *M. Tullii Ciceronis De Natura Deorum. Libri Tres*. Cambridge: Cambridge University Press 1883 (= Mayor 1883).

Ax, W. *M. Tullius Cicero. De Natura Deorum*. Stuttgart: Teubner 1961.

***De Oratore***

Piderit, K. W. *Cicero. De oratore*. Leipzig: Teubner, 1873.

***De Re Publica***

Keyes, C. W. *Cicero. De republica, De legibus*. Cambridge, Mass.: Loeb Classical Library, 1966.

***Paradoxa Stoicorum (PS)***

Rackham, H. *De oratore 3, De Fato, Paradoxa Stoicorum, De partitione oratoria*. Cambridge, Mass.: Loeb Classical Library, 1942 (reimp. 1992).

***Tusculanae Disputationes (TD)***

Pohlenz, M. Cicero. *Tusculanae disputationes*. Stuttgart: Teubner, 1918 (reimp. 1976).

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

***Stromateis (Strom.)***

Früchtel, L., Stählin, O., Treu, U. *Clemens Alexandrinus*, vols. 2-3 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte* 52.15, 52.17). Berlin: Akademie Verlag, 1960-1970.

CLEÓMEDES

***Caelestia (Cael.)***

Ziegler, H.*Cleomedis de motu circulari corporum caelestium libri duo*. Leipzig: Teubner, 1891.

Todd, R. *Cleomedis Caelestia*. Leipzig: Teubner, 1990.





DICEARCO

***Fragmenta***

Wehrli, F. *Dikaiarchos* (*Die Schule des Aristoteles* vol. 1.) Basel: Schwabe, 1967.

DÉXIPO

***In Aristotelis Categorias Commentarium (in cat.)***

Busse, A. *Dexippi in Aristotelis categorias commentarium* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.2.) Berlin: Reimer, 1888.

DIÓGENES LAERCIO

***Vitae Philosophorum* (DL).**

Long, H.S. *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

Marcovich, M. *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*. Stuttgart: Teubner, 1999-2002.

Dorandi, T. *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers* (Cambridge Classical texts and Commentaries), Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

DIÓMEDES

***Ars Grammatica***

Keil, H.*Grammatici latini*. Hildesheim: G. Olms, 1981

DIÓN CRISÓSTOMO

***Orationes***

von Arnim, J. *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, Berlin: Weidmann, 1893-1896 (reimp. 1962).

DIONISIO DE HALICARNASO

***De Compositione Verborum***

Radermacher, L., Usener, H. *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, vol. 6. Leipzig: Teubner, 1929 (reimp. Stuttgartt: Teubner, 1965).

DIONISIO TRACIO

***Ars Grammatica***

Uhlig, G. *Grammatici Graeci*, vol. 1.1. Leipzig: Teubner, 1883 (reimp. Hildesheim: Olms, 1965).

ELIANO

***Varia Historia***

Hercher, R. *Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta*, vol. 2. Leipzig: Teubner, 1866.

ELÍAS

***Commentarium in Aristotelis Analytica Priora (in A. Pr.)***

Westerink, L.G. "Elias on the prior analytics", *Mnemosyne* vol. 14. Leiden: Brill, 1961.

***In Aristotelis Categorias Commentarium (in cat.)***

Busse, A. *Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 18.1). Berlin: Reimer, 1900.

EPICARMO

***Fragmenta***

Kaibel, G. *Comicorum Graecorum fragmenta*, vol. 1.1 (*Poetarum Graecorum fragmenta* 6.1). Berlin: Weidmann, 1899

EPICTETO

***Dissertationes* (*Diss.*)**

Schenkl, H. *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae, Fragmenta, Enchiridion ex recensione Schweighaeuseri, gnomologiorum Epicteteorum reliquiae*. Leipzig: Teubner, 1916.

***Encheiridon* (*Ench.*)**

Schenkl, H. *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae, Fragmenta, Enchiridion ex recensione Schweighaeuseri, gnomologiorum Epicteteorum reliquiae*. Leipzig: Teubner, 1916.

Boter, G. *The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations*. Transmission and Critical Editions. Leiden: Brill, 1999.

EPICURO

***Epistulae***

Arrighetti, G. *Epicuro. Opere*, 2a ed. Turin: Einaudi, 1973.

von der Mühl, P. *Epicurus. Epistulae Tres et Ratae Sententiae*. Stuttgart: Teubner, 1922 (reimp. 1996).

***Deperditorum librorum reliquia***

Arrighetti, G. *Epicuro. Opere*, 2a ed. Turin: Einaudi, 1973.

ESTEBAN DE ALEJANDRÍA

***In Aristotelis librum De interpretatione Commentarium***

Hayduck, M. *Stephani in librum Aristotelis de interpretatione commentarium*. (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 18.3). Berlin: Reimer, 1885.

ESTOBEO

***Eclogae Physicae et Ethicae* (*Ecl.*)**

Wachsmuth, C., Hense, O. *Ioannis Stobaei Anthologium*, 5 vols. Berlin: Weidmann, 1884-1912.

EURÍPIDES

***Bacchae* (*Bacantes*)**

Diggle, J. *Euripidis fabulae*, vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1994.

***Fragmenta***

Nauck, A. *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1889 (reimp. Hildesheim: Olms, 1964).

***Orestes***

Diggle, J. *Euripidis fabulae*, vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1994.

EUSEBIO

***Praeparatio evangelica* (*PE*)**

Mras, K. *Eusebius Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica* (*Die griechischen christlichen Schriftsteller* 43.1, 43.2) Berlin: Akademie Verlag, 1954-1956.

FILODEMO

***De Pietate***

Obbink, D. *Philodemus. On piety, part 1: critical text with commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

FILÓN

***De Aeternitate Mundi* (*DAM*)**

Cohn, L., Reiter, S., Wendland, P. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Reimer, 1896-1915 (reimp. De Gruyter, 1962-63).

***De Confusione Linguarum* (*DCL*)**

Cohn, L., Reiter, S., Wendland, P. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Reimer, 1896-1915 (reimp. De Gruyter, 1962-63).



***De Cherubim***

Cohn, L., Reiter, S., Wendland, P. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Reimer, 1896-1915 (reimp. De Gruyter, 1962-63).

***De Josepho* (*DJ*)**

Cohn, L., Reiter, S., Wendland, P. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Reimer, 1896-1915 (reimp. De Gruyter, 1962-63).

***De Gigantibus***

Cohn, L., Reiter, S., Wendland, P. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Reimer, 1896-1915 (reimp. De Gruyter, 1962-63)

***De Migratione Abrahami***

Cohn, L., Reiter, S., Wendland, P. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Reimer, 1896-1915 (reimp. De Gruyter, 1962-63).

***De Opificio Mundi* (*Opif.*)**

Cohn, L., Reiter, S., Wendland, P. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Reimer, 1896-1915 (reimp. De Gruyter, 1962-63).

***De Providentia***

Colson, F.H. *Philo*, vol. 9. Cambridge, Mass.: Loeb Classical Library, 1941 (reimp. 1967).

***De Specialibus Legibus***

Daniel, S. *De Specialibus Legibus I-II*. Paris: Éditions du Cerf, 1975.

***De Vita Mosis***

Cohn, L., Reiter, S., Wendland, P. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Reimer, 1896-1915 (reimp. De Gruyter, 1962-63).

***Legum Allegoriarum* (*Leg. Alleg.*)**

Cohn, L., Reiter, S., Wendland, P. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Reimer, 1896-1915 (reimp. De Gruyter, 1962-63).

***Quod Deus Sit Immutabilis* (*QD*)**

Cohn, L., Reiter, S., Wendland, P. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Reimer, 1896-1915 (reimp. De Gruyter, 1962-63).

***Quod Omnis Probus Liber Sit* (*QOD*)**

Cohn, L., Reiter, S., Wendland, P. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Reimer, 1896-1915 (reimp. De Gruyter, 1962-63).

FILÓPONO

***in Aristotelis Analytica Priora Commentaria* (*In An. Pr.*)**

Wallies, M. *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica priora commentaria* (en *Commentaria in Aristotelem Graeca* 13.2). Berlin: Reimer, 1905.

***In Aristotelis Categorias Commentarium* (*in cat.*)**

Busse, A. *Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis categorias commentarium* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 13.1). Berlin: Reimer, 1898.

***In Aristotelis Libros De generatione et Corruptione Commentaria* (*in GC*)**

Vitelli, H. *Ioannis Philoponi in Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 14.2). Berlin: Reimer, 1897.

GALENO

***Adversus ea quae a Iuliano in Hippocratis Aphorismos Enuntiata Sunt Libellus* (*Adv. Iul.*)**

Wenkebach, E. *Galeni adversus Lycum et adversus Iulianum libelli* (*CMG* 5.10.3) Berlin: Akademie Verlag, 1951.

***De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione***

de Boer, W. *Galeni de propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione* (*CMG* 5.4.1.1). Leipzig: Teubner, 1937.

Kühn, C.G. *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 5. Leipzig: Knobloch, 1825 (reimp. Hildesheim: Olms, 1965).

***De Causis Contentiuis***

Kollesch, J., Nickel, D., Strohmaier, G. *De Causis Contentiuis* (1966), reimp. en M. Lyons, *Galen On the parts of medicine; on cohesive causes; on regimen in acute diseases in accordance with the theories of Hippocrates*. Berlin: Akademie Verlag, 1969.

K. Kalbfleisch *Galeni de Causis Continentibus Libellus a Nicola Regino*, Marburg: Koch, 1904.

***De Locis Affectis***

Kühn, C.G. *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 8. Leipzig: Knobloch, 1824 (reimp. Hildesheim: Olms, 1965).

***De Foetuum Formatione Libellus***

Kühn, C.G. *Claudii Galeni Opera Omnia*, vol. 4. Leipzig: Knobloch, 1822 (reimp. Hildesheim: Olms, 1964).

***De Methodo Medendi libri xiv***

Kühn, C.G. *Claudii Galeni Opera Omnia*, vol. 10. Leipzig: Knobloch, 1825 (reimp. Hildesheim: Olms, 1965).

***De Motu Musculorum libri ii***

Kühn, C.G. *Claudii Galeni Opera Omnia*, vol. 4. Leipzig: Knobloch, 1822 (reimp. Hildesheim: Olms, 1964).

***De Placitis Hippocratis et Platonis (PHP)***

De Lacy, P.H. *Galen. On the doctrines of Hippocrates and Plato* [*Corpus medicorum Graecorum* 5.4.1.2, pts. 1-2]. 3 vols. Berlin: Akademie Verlag, 1978, 1980, 1984.

***De Plenitudine (DP)***

Kühn, C.G. *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 7. Leipzig: Knobloch, 1824 (reimp. Hildesheim: Olms, 1965).

Otte, C. *Galen, De Plenitudine*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 2001.

***De Qualitatibus Incorporeis XIX***

Westenberger, J. *Galeni qui Fertur de Qualitatibus Incorporeis Libellus*. Marburg: Diss. 1906.

***De sectis ad eos qui introducuntur***

Helmreich, G., Marquardt, J., Müller, I. *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, vol. 3. Leipzig: Teubner, 1893 (reimp. Amsterdam: Hakkert, 1967).

***De Sophismatis seu Captionibus Penes Dictionem***

Gabler, K. *Galeni Libellus de Captionibus quae per Dictionem Fiunt*. Rostock: Diss. inaug.,1903.

Edlow, R.B. *Galen on language and ambiguity*. An English translation of Galen's *"De captionibus (On fallacies)"*, with introduction, text, and commentary. Leiden: Brill, 1977.

***De Usu Partium***

Helmreich, G. *Galeni de Usu Partium libri xvii*. 2 vols. Leipzig: Teubner, 1907-1909 (reimp. Amsterdam: Hakkert, 1968).

***De Utilitate Respiratione***

Noll, R. *Galeni Περὶ χρείας ἀναπνοῆς libellus (Diss. Marburg)*. Marburg: J. Abel, 1915.

***In Hippocratis de Humoribus***

Kühn, C.G. *Claudii Galeni Opera Omnia*, vol. 16. Leipzig: Knobloch, 1830 (reimp. Hildesheim: Olms, 1965).

***In Hippocratis Librum Epidemiarum Commentarii***

Wenkebach, E. *Galeni in Hippocratis sextum librum epidemiarum commentaria* [*CMG* 5.10.2.2]. Berlin: Akademie Verlag, 1940.

Kühn, C.G. *Claudii Galeni Opera Omnia*, vol. 17(a-b). Leipzig: Knobloch, 1830 (reimp. Hildesheim: Olms, 1965).

***In Hippocratis librum de officina medici commentarii iii***

Kühn, C.G. *Claudii Galeni Opera Omnia*, vol. 18b. Leipzig: Knobloch, 1830 (reimp. Hildesheim: Olms, 1965)

***Institutio Logica (Inst. Log.)***

Kalbfleisch, K. *Galeni institutio logica*. Leipzig: Teubner, 1896.



***Quod Animi Mores Corporis Temperamenta Sequantur***

Kühn, C.G. *Claudii Galeni Opera Omnia*, vol. 4. Leipzig: Knobloch, 1830 (reimp. Hildesheim: Olms, 1965).

Helmreich, G., Marquard, J., Müller, I. *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, vol. 2. Leipzig: Teubner, 1891 (reimp. Amsterdam: Hakkert, 1967).

***Synopsis Librorum Suorum de Pulsibus***

Kühn, C.G. *Claudii Galeni Opera Omnia*, vol. 9. Leipzig: Knobloch, 1825 (reimp. Hildesheim: Olms, 1965).

HECATÓN

Gomoll, H. *Der stoische Philosoph Hekaton. Seine Begriffswelt und Nachwirkung unter Beigabe seiner Fragmente*. Bonn: Cohen, 1933.

HERÓDOTO

Legrand, P.E. *Hérodote, Histoires*. 9 vols. Paris: Les Belles Lettres: 1932-1954.

HESÍODO

***Opera et Dies (erga)***

Solmsen, F. *Hesiodi opera*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

HELIODORO

***Commentaria in Dionysii Thracis Artem Grammaticam***

Hilgard, A. *Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam*. Leipzig: Teubner, 1901.

HIEROCLES

***Elementa Ethica***

von Arnim, I. *Hierokles. Ethische Elementarlehre* (*Berliner Klassikertexte* IV: *Papyrus 9780)*. Berlin: Weidmann, 1906.

G. Bastianini, A.A. Long "Hierocles", en *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*. Parte I: Autori Noti, vol. 1**. Firenze: L.S. Olschki 1992, 268-451 (= Bastinini-Long 1992).

Ramelli I. *Hierocles the Stoic. Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, (Translated by David Konstan) Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009 (= Ramelli 2009).

HIPÓLITO

***Refutatio Omnium Haeresium (Ref.)***

Marcovich, M. *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* (*Patristische Texte und Studien* 25). Berlin: De Gruyter, 1986.

HOMERO

***Ilias (Il.)***

Allen, T.W. *Homeri Ilias*.Oxford: Clarendon Press, 1931.

***Odyssea (Od.)***

von der Mühll, P. *Homeri Odyssea*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.

JENOFONTE

***Memorabilia (Mem.)***

Marchant, E.C. *Xenophontis opera omnia*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900.

LACTANCIO

***De Ira Dei***

Kraft, H., Wlosok, A. *vom Zorne Gottes*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

***Divinae Institutitones***

Monat, P. *Institutions divines. Introduction, texte critique, traduction et notes*. Paris: Editions du Cerf, 1973-2007.

LUCIANO

***Vitarum Auctio* (*Vit. Auc.*)**

Harmon, A.M. *Lucian*, vol. 2. Cambridge, Mass.: Loeb Classical Library, 1915 (reimpr. 1960).

MARCIANO

***Institutiones***

Krüger, P. *Corpus iuris civilis*. Berlin: Weidmann, 1900-1908.

MARCO AURELIO

***Ad se Ipsum (ASI)***

Dalfen, J. *Marci Aurelii Antonini ad se ipsum libri XII*. Leipzig: Teubner, 1987 (2a. ed).

Farquharson, A.S.L. *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1944 (repr. 1968).

MUSONIO RUFO

***Dissertationum a Lucio Digestarum Reliquiae (Dissert.)***

Hense, O. *C.Mvsonii Rvfi reliquiae*. Leipzig: Teubner, 1905.

***Fragmenta***

O. Hense, *C.Mvsonii Rvfi reliquiae*. Leipzig: Teubner 1905.

NEMESIO

***De Natura Hominis* (*NH*)**

Morani, M. *Nemesii Emeseni de natura hominis*. Leipzig: Teubner, 1987

OLIMPIODORO

***Prolegomena***

Busse, A. *Olympiodori prolegomena et in categorias commentarium* (EN *Commentaria in Aristotelem Graeca* 12.1. Berlin: Reimer, 1902.

***In Platonis Gorgiam Commentaria***

Westerink, L.G. *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*. Leipzig: Teubner, 1970.

***In Platonis Phaedonem Commentaria***

Westerink, L.G. *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 1. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.: 1976.

ORÍGENES

***De Oratione***

Kötschau, P. *Origenes Werke:* 2. Bd. Buch V-VIII Gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte* 3). Leipzig: Hinrichs, 1899.

***De Principiis (DPR)***

Kötschau, P. *Origenes Werke:* 5. Bd. De Principiis (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte* 22). Leipzig: Hinrichs, 1899.

Görgemanns, H., Karpp, H. *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

***Commentarii in evangelium Joannis (in ev. Joan.)***

Blanc, C. *Origène. Commentaire sur saint Jean*, 3 vols. Sources chrétiennes 120, 157, 222. Paris: Éditions du Cerf, 1966-1975.

***Contra Celsum* (*c. Cel.*)**

Borret, M. *Origène. Contre Celse*, 4 vols. Paris: Éditions du Cerf, 1967-1969.



PAPYRI HERCULANEUM

***307***

Marrone, L. "Le *Questioni logiche* di Crisippo (PHerc. 307)", *Chronache Ercolanesi* 27 (1997), 83–100.

***1020***

Hülser, K. *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, fr. 88.

***1038***

Gercke, A. *Chrysippea particulam priorem*. Leipzig: Teubner, 1885.

PÍNDARO

***Fragmenta***

Maehler, H., Snell, B. *Pindari carmina cum fragmentis*. 4a ed. Leipzig: Teubner, 1975.

PLATÓN

***Opera***

Burnet, J. *Platonis Opera*. 4 vol. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.

Duke, E.A. *Platonis Opera*. Tetr. I-II. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Slings, S.R. *Platonis Rempublicam*. New York: Oxford University Press, 2003.

PLOTINO

***Enneades***

Henry, P., Schwyzer, H.R. *Plotini opera*. 3 vols. Leiden: Brill, 1951-1973

PLUTARCO

***Adversus Colotem* (*Col.*)**

Westman, R. (post M. Pohlenz), *Plutarchi moralia*, vol. 6.2, 2a ed. Leipzig: Teubner, 1959.

***Conjugalia Praecepta***

Babbitt, F.C. *Plutarch's moralia*, vol. 2. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928 (reimp. 1962).

***De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute***

Nachstädt, W. *Plutarchi moralia*, vol. 2.2. Leipzig: Teubner, 1935 (reimp. 1971).

***De Amore Prolis***

Pohlenz, M.*Plutarchi moralia*, vol. 3. Leipzig: Teubner, 1929

***De Communibus Notitiis Adversus Stoicos* (*CN*)**

Westman, R., Pohlenz, M. *Plutarchi moralia*, vol. 6.2, 2a ed. Leipzig: Teubner, 1958.

Cherniss, H. *Plutarch. Moralia* (Volume XIII. Part II, with an English Translation by Harold Cherniss) Cambridge, Mass. –London, Loeb Classical Library, 1976 (= Cherniss 1976).

***De Exilio***

Sieveking, W. *Plutarchi moralia*, vol. 3. Leipzig: Teubner, 1929 (reimp. 1972).

***De Primo Frigido***

Hubert, C.*Plutarchi moralia*, vol. 5.3, 2a ed. Leipzig: Teubner, 1960.

***De Stoicorum Repugnantiis* (*SR*)**

Westman, R. Pohlenz, M. *Plutarchi moralia*, vol. 6.2, 2a ed. Leipzig: Teubner, 1958.

Cherniss, H. *Plutarch. Moralia* (Volume XIII. Part II, with an English Translation by Harold Cherniss) Cambridge, Mass. –London, Loeb Classical Library, 1976 (= Cherniss 1976).

***De Virtute Morali (VM)***

Pohlenz, M. *Plutarchi moralia*, vol. 3. Leipzig: Teubner, 1929 (reimp. 1972).

***Lycurgus***

Perrin, B. *Plutarch's lives*, vol. 1. Cambridge, Mass.: Loeb Classical Library, 1914.

PORFIRIO

***De Abstinentia***

Nauck, A. *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, 2da ed. Leipzig: Teubner, 1886 (reimpr. Hildesheim: Olms, 1963).
Bouffartigue, J. Patillon, M. *Porphyre. De l'abstinence*, Paris: Les Belles Lettres, 1977.
***Vita Plotini***
Henry, P., Schwyzer, H.R. *Plotini opera*. Vol. 1. Leiden: Brill, 1951.

PROCLO

***In Platonis Timaeum Commentaria***
Diehl, E. *In Platonis Timaeum commentaria*. Amsterdam: Hakkert, 1965.
***In primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii (in Euclid.)***
Friedlein, G. *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Leipzig: Teubner, 1873.

PSEUDO ALEJANDRO

***In Aristotelis Sophisticos Elenchos Commentarium***
Wallies, M. *Alexandri quod fertur in Aristotelis sophisticos elenchos commentarium* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 2.3). Berlin: Reimer, 1898.

PSEUDO APULEYO

*De Interpretatione (Int.)*
Londey, D., Johanson, D. *The logic of Apuleius: including a complete Latin text and English translation of the Peri hermeneias of Apuleius of Madaura*. Leiden, Brill, 1987.
Moreschini, C. *Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt*. vol. 3. Stuttgart : Teubner, 1991.

PSEUDO ARISTÓTELES

***De Mundo (Mun.)***
Lorimer, W.L. *Aristotelis qui fertur libellus de mundo*. Paris: Les Belles Lettres, 1933.
***Problemata***
Bekker, I. *Aristotelis opera*, vol. 2. Berlin: Reimer, 1831 (reimp. De Gruyter, 1960)

PSEUDO GALENO

***Definitiones Medicae (DM)***
Kühn, C.G. *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 19. Leipzig: Knobloch, 1830 (reimp. Hildesheim: Olms, 1965)
***De Historia Philosophica***
Diels, H. *Doxographi Graeci* (*DG*). Berlin: Reimer, 1879 (reimp. Berlin: De Gruyter, 1965).
***Introductio sive Medicus***
Kühn, C.G. *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 14. Leipzig: Knobloch, 1827 (reimp. Hildesheim: Olms, 1965)

PSEUDO PLUTARCO

***De Fato***
Sieveking, W. *Plutarchi moralia*, vol. 3. Leipzig: Teubner, 1929 (reimp. 1972).

QUINTILIANO

***Institutio Oratoria***
Butler, H.E. *The Institutio oratoria of Quintilian*, Cambridge, Mass., Loeb Classical Library, 1958-60.

SCHOLIA IN ILIADEM

Erbse, H. *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*. Berlin: De Gruyter, 1969-1988.



SÉNECA

***De Beneficiis (Ben.)***
Préchac, F. *Sénèque. Des bienfaits*. Paris: Les Belles Lettres, 1926-1927.
***De Ira (ir.)***
Basore, J. W. *Seneca. Moral Essays, vol. I*. Cambridge Mass.: Loeb Classical Library, 1928.
Rosenbach, M. *Annaeus Seneca. Philosophische Schriften (De providentia, De constantia sapientis, De ira, Ad Marciam consolatione)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969-1999 (= Rosenbach 1999).
***De Otio***
Waltz, R. *Sénèque. Dialogues. Vol. IV: De la providence. De la constance du sage. De la tranquillité de l'ame. De l'oisiveté*. Paris, Les Belles Lettres.
Williams, G.D. *Seneca. De otio*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
***Epistulae ad Lucillium (Ep.)***
Reynolds, L. D. *L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistulae morales*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
***Naturales Quaestiones (QN)***
Corcoran, T.H. *Seneca. Naturales Quaestiones*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1971-1972.

SEXTO EMPÍRICO

***Adversus Mathematicos (AM)***
Mutschmann, H., Mau, J. *Sexti Empirici Opera* vols. 2-3. Leipzig: Teubner, 1914 (vol. 2), 1954 (vol. 3).
***Pyrrhoniae Hypotyposeis (PH)***
Mutschmann, H. *Sexti Empirici Opera*, vol. 1. Leipzig: Teubner, 1912.

SIMPLICIO

***In Aristotelis Categorias Commentarium (in cat.)***
Kalbfleisch, K. *Simplicii in Aristotelis categorias commentarium* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 8). Berlin: Reimer, 1907.
***In Aristotelis Physicorum Libros Commentaria (in Phys.)***
Diels, H. *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, 2 vols. (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 9-10). Berlin: Reimer,1882-1895.
***In Aristotelis Quattuor Libros de Caelo Commentaria (in Cael.)***
Heiberg, J.L. *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 7). Berlin: Reimer, 1894.

SIRIANO

***In Aristotelis Metaphysica Commentaria (in Met.)***
Kroll, W. *Syriani in metaphysica commentaria* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 6.1). Berlin: Reimer, 1902.

SUDA

Adler, A. *Suidae Lexicon*. Leipzig: Teubner 1928-1938.

TACIANO

***Oratio ad Graecos***
Goodspeed, E.J. *Die ältesten Apologeten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.

TEMISTIO

***In Aristotelis Libros de Anima Paraphrasis***
Heinze, R. *Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 5.3). Berlin: Reimer, 1899.

**In Aristotelis Physica Paraphrasis (In Phys.)**

Schenkl, H. *Themistii in Aristotelis physica paraphrasis* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 5.2). Berlin: Reimer, 1900.

**Quae fertur in Aristotelis Analyticorum Priorum Librum i Paraphrasis (in A. Pr.)**

Wallies, M. *Themistii quae fertur in Aristotelis analyticorum priorum librum i paraphrasis* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 23.3). Berlin: Reimer, 1884.

## TEODORETO

**Graecarum affectionum curatio (Graec. Aff. Cur.)**

Canivet, P. *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques*, 2 vols. Sources chrétiennes 57. Paris: Éditions du Cerf, 1958.

## TEÓFILO DE ANTIOQUÍA

**Ad Autolycum**

Grant, R.M. *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

Martín, J.P. *Teófilo de Antioquía. A Autólico* (Introducción, texto griego, traducción y notas de José Pablo Martín), Madrid-Bogotá-Buenos Aires-México-Montevideo-Santiago: Ciudad Nueva, 2004.

## TERENCIO

**Heauton Timoroumenos**

Thierfelder, A. *P. Terentius. Heautontimorumenos: Einer straft sich selbst*. Stuttgart : Reclam Verlag, 1981.

## TERTULIANO

**De Anima**

Waszink, J.H. *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima*. Leiden: Brill, 2010.

## VARRÓN

**De Lingua Latina**

Goetz, G., Schöll, F. *M. Terenti Varronis De lingua latina*. Leipzig: Teubner, 1910.

### 3. Traducciones y comentarios de obras antiguas

Bett, R. *Sextus Empiricus. Against the Ethicists*, Oxford: Oxford University Press, 1997 (= Bett 1997).

Boeri, M.D. *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2004 (= Boeri 2004).

Boeri, M.D. *Aristóteles, Acerca del alma* (Traducción, introdución, notas y Apéndice), Buenos Aires: Colihue, 2010 (= Boeri 2010).

Bostock, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1986 (= Bostock 1986).

Bréhier, É., *Les stoiciens* (Textes traduits par Emile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl. Bibliothèque de la Pléiade, vol. 156). Paris: Gallimard, 1962 (= Bréhier 1962).

Campos Daroca, F.J., Nava Contreras, M., *Crisipo de Solos. Testimonios y fragmentos*, Madrid: Gredos, 2006 (= Campos Daroca-Nava Contreras 2006).

Cappelletti, A., *Los estoicos antiguos*, Madrid: Gredos, 1996 (= Cappelletti 1996).

Dillon, J. & O' Meara D. *Syrianus. On Aristotle's Metaphysics 13-14*, Ithaca : Duckworth, 2006 (= Dillon-O'Meara 2006).

Dobbin, R. *Epictetus. Discourses. Book I*. Oxford: Clarendon Press, 1998 (= Dobbin 1998).

Dufour, R., *Chrysippe. Oeuvre philosophique*, Paris: Les Belles Lettres, 2004 (2 volúmenes) (= Dufour 2004).

Eggers Lan, C. *Platón, Timeo*, Buenos Aires: Colihue, 1999 (= Eggers Lan 1999).

Gallop, D. *Plato, Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1975 (= Gallop 1975).

García Gual, C. *Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid: Alianza, 2001 (2da. reimpr.).



Goulet-Cazé, M-O. *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres* (Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Introductions, traductions et notes de J.-F Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy) Paris, Libraire Génerále Française, 1999 (= Goulet-Cazé 1999).

Hicks, R.D. *Diogenes Laertius. Lives of the Eminent Philosophers*, London-New York, Loeb Classical Library, 1925 (= Hicks 1925).

Inwood, B., Gerson, L.P., *Hellenistic Philosophy. Introductory Readings*, Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997 (= Inwood-Gerson 1997) (2da. ed.; 1a. ed. 1988).

Inwood, B., Gerson, L.P. *The Stoics reader: selected writings and testimonia*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2008 (= Inwood-Gerson 2008).

Isnardi Parente, M., *Gli Stoici Antichi. Opere e testimonianze*, Torino: Utet, 1989 (2 vols.) (= Isnardi Parente 1989).

Juliá, V.E., Boeri, M.D., Corso, L. *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires: Eudeba 1998

Kidd, I.G. *Posidonius II. The Commentary* (2 vols.), Cambridge: Cambridge University Press, 1988 (= Kidd 1988).

Kidd, I.G. *Posidonius III. The Translation of The Fragments*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999 (= Kidd 1999).

Lisi, F. *Filón de Alejandría. La creación del mundo según Moisés* (Introducción, traducción y notas a cargo de Francisco Lisi), en *Filón de Alejandría. Obras Completas*, volumen I (Edición dirigida por José Pablo Martín), Madrid: Trotta, 2009, 95-158 (= Lisi 2009).

Lutz, C.E. *Musonius Rufus "The Roman Socrates"*. New Haven: Yale University Press, 1947.

Mansfeld, J, van der Horst, P.W. *An Alexandrian Platonist against Dualism. Alexander of Lycopolis 'Critique of the Doctrines of Manichaeus'*. Leiden: Brill 1974 (= Mansfeld-van der Horst 1974).

Natali, C. *Alessandro di Afrodisia. Il Destino* (prefazione, introduzione, commento, bibliografia e indici di Carlo Natali; traduzione di Carlo Natali ed Elisa Tetamo), Milano: Rusconi, 1996 (= Natali 1996).

Natali, C. *Ario Didimo. Diogene Laercio. Etica stoica* (a cura di Carlo Natali. Introduzione di Julia Annas; Epitome dell' etica stoica di Ario Didimo: trad. e note di Cristina Viano; Etica stoica di Diogene Laercio: trad. e note di Marcello Gigante) Roma-Bari: Laterza, 1999 (= Natali 1999).

Ortiz García, P. *Epicteto. Disertaciones por Arriano* (traducción, introducción y notas de Paloma Ortiz García), Madrid: Gredos, 1993.

Ortiz García P., *Tabla de Cebes. Musonio Rufo, Disertaciones. Fragmentos Menores. Epicteto, manual. Fragmentos* (introducciones, traducción y notas de Paloma Ortiz García). Madrid: Gredos, 1995.

Pimentel Álvarez, J. *Cicerón. De los fines de los bienes y los males III-V* (Introducción, edición, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez), México: UNAM 2003.

Pomeroy, A.J. *Arius Dydymus. Epitome of Stoic Ethics*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.

Radice, R. *Stoici Antichi. Tutti I frammenti* (Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice. Presentazione di Giovanni Reale. Testo greco a fronte), Milano, Rusconi, 1999 (= Radice 1999).

Ramelli, I. *Stoici romani minori* (Marco Manilio- Musonio Rufo- Anneo Cornuto-Cheremone di Alessandria-Aulo Persio-Trasea peto – Anneo Lucano –Decimo Giunio Giovenale–Mara Bar Serapion. Testi greci e latini a fronte. Saggi introduttivi, traduzione, note e apparati di Ilaria Ramelli. Introduzione di Roberto Radice), Milano: Bompiani, 2008 (= Ramelli 2008).

Runia, D.T. *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses* (Introduction, translation and commentary by David T. Runia), Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001 (= Runia 2001).

Staden von, H. *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria* (Edition, translation and Essays) Cambridge: Cambridge University Press, 1989 (= von Staden 1989).

Thom, J.C. *Cleanthes' Hymn to Zeus*, (Studien und Texte zu Antike und Chrsitentum) Tübingen: Mohr Siebeck, 2005 (= Thom 2005).

Vigo, A.G. *Platón, Fedón*, Buenos Aires: Colihue, 2009 (= Vigo 2009).

Wright, M.R. *Cicero. On Stoic Good and Evil* (*De Finibus* 3 and *Paradoxa Stoicorum*. Edited with introduction, Translation & Commentary by M.R. Wright), Warminster: Aris & Phillips 1991.

## B. LITERATURA SECUNDARIA


Alesse, F. *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli: Bibliopolis, 1994 (= Alesse 1994).

Alesse, F. *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli: Bibliopolis, 2000 (= Alesse 2000).

Alesse, F. "Alcuni esempi della relazione tra l'etica stoica e Platone" en M. Bonazzi and C. Helmig (eds.), *Platonic Stoicism-Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven: Leuven University Press, 2007, 23-39 (= Alesse 2007).

Alesse, F. "*Neuropastia*: La problematica di corpo e anima in Marco Aurelio" en W. Lapini, L. Malusa, L. Mauro (a cura di), *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Mario Battegazzore*, Genova: Glauco Brigati, 2009, 255-267 (= Alesse 2009).

Alesse, F. "Il tema delle affezioni nell' antropologia di Marco Aurelio" en A. Brancacci (ed.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale* (Atti del II Colloquio Internazionale. Roma, 21-23 settembre 2000), Roma: Bibliopolis, 2001, 111-134 (= Alesse 2001).

Alesse, F. "L'*Epinomide* e la Stoa" en F. Alesse e F. Ferrari (a cura di; con la collaborazione di M.C. Dalfino), *Epinomide. Studi sull'opera e la sua ricezione*, Napoli: Bibliopolis, 2012, 201-233.

Algra, K., "The Early Stoics on the Immobility and Coherence of the Cosmos", *Phronesis* 33 (1988), 155-180 (= Algra 1988).

Algra, K. *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden: Brill, 1995 (= Algra 1995).

Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. (eds.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999 (= Algra 1999).

Algra, K., "Comments or commentary? Zeno of Citium and Hesiod's *Theogonia*", *Mnemosyne* 54 (2001), 562-581 (= Algra 2001).

Algra, K. "Zeno of Citium and Stoic Cosmology. Some Notes and Two Case Studies" en T. Scaltsas, A. Mason (eds.), *The Philosophy of Zeno*, Larnaca: Demetriades Bros. Ltd., 2002, 155-183 (= Algra 2002).

Algra, K. "Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion" en R. Salles (ed.) 2009a, 224-251 (= Algra 2009).

Amand, D. *Fatalisme et Liberté dans l'Antiquité Grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1973 (= Amand 1973).

Annas, J. "Truth and Knowledge", en M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (eds.) 1980, 84-104 (= Annas 1980).

Annas, J. *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press, 1992 (= Annas 1992).

Annas, J. *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press, 1993 (= Annas 1993).

Annas, J., "Ethics in Stoic Philosophy", *Phronesis* 52 (2007), 58-87(= Annas 2007).

Aoiz, J. "Oἰκείωσις y percepción de sí mismo" en Vigo (ed.) 2012 11-36 (= Aoiz 2012).

Armstrong, D. *Universales y el Realismo Científico* (trad. esp. José Antonio Robles), México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988 (= Armstrong 1988).

Atherton, C. *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993 (= Atherton 1993).

Baltzly, D., "What goes up: Proclus against Aristotle on the fifth element", *Australasian Journal of Philosophy* 80.3 (2002), 261-287 (= Baltzly 2002).

Barker, A. *The Science of Harmonics in Classical Greece*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007 (= Barker 2007).

Barnes, J. "La doctrine du retour éternel", en J. Brunschwig (ed.) 1978, 421-437 (= Barnes 1978).

Barnes, J. "Proof destroyed" en M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (eds.) 1980, 161-181 (= Barnes 1980).

Barnes, J. *The Presocratic Philosophers*, London: Routledge, 1982 (= Barnes 1982).

Barnes, J. "Galen and the utility of logic" en J. Kollesch, D. Nickel (eds.), *Galen und das Hellenistische Erbe*, Stuttgart: Franz Stainer Verlag, 1993, 33-52 (= Barnes 1993).

Barnes, J. "Introduction", en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.) 1999, 65-76 (= Barnes 1999a).

Barnes, J. "Language. 2: Meaning", en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.) 1999, 193-213 (= Barnes 1999b).





Barnes, J., Bobzien, S., Mignucci, M. "Logic" en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.) 1999, 77-176 (= Barnes-Bobzien-Mignucci 1999).

Barnes, J., Mignucci, M. (eds.) *Matter and Metaphysics* (4th Symposium Hellenisticum), Napoli: Bibliopolis, 1988.

Barney, R., "A Puzzle in Stoic Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. XXIV (2003), 303-340 (= Barney 2003).

Beall, J. C. (ed.) *Liars and Heaps. New Essays on the Paradox*, Oxford: Oxford University Press, 2003 (= Beall 2003).

Beall, J. C. (ed.) *Revenge of the Liar. New Essays on the Paradox*, Oxford: Oxford University Press, 2007 (= Beall 2007).

Bees, R. *Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004 (= Bees 2004).

Bénatouïl, T. "How industrious can Zeus be? The extent and objects of divine activity in Stoicism", en R. Salles (ed.) 2009a (= Bénatouïl 2009).

Bénatouïl, T., "Logos et scala naturae dans le stoicism de Zenon et Cleanthe", *Elenchos* Fasc. 2 (2002), 297-331 (= Bénatoüil 2002).

Bénatouïl, T., "Cléanthe contre Aristarque", *Archives de Philosophie* 68 (2005), 207-222(= Bénatouïl 2005a).

Bénatouïl, T., "Échelle de la nature et division des mouvements chez Aristote et les stoïciens", *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4 (2005), 537-556 (= Bénatouïl 2005b).

Bénatouïl, T. *Faire usage: la practique du stoïcisme*, Paris: Vrin, 2006 (= Bénatouïl 2006)

Blank, D., Atherton, C. "The Stoic Contribution to Traditional Grammar" en B. Inwood (ed.) 2003, 310-327 (= Blank-Atherton 2003).

Bobonich, C., Destrée, P. (eds.) *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden: Brill, 2007.

Bobzien, S. *Die stoische Modallogik*, Würzburg: Köningshausen & Neumann, 1986 (=Bobzien 1986).

Bobzien, S., "Stoic Syllogistic", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 14 (1996), 133-192 (= Bobzien 1996).

Bobzien, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1998 (= Bobzien 1998).

Bobzien, S. "Logic. II The 'Megarics'. III.1-7 The Stoics" en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.) 1999, 83-157.

Bobzien, S. "Chrysippus Theory of Causes" en Ierodiakonou (ed.) 1999, 196-242 (= Bobzien 1999).

Bobzien, S., "Wholly Hypothetical Syllogisms", *Phronesis* 45.2 (2000): 87-137 (= Bobzien 2000).

Bobzien, S., "Chrysippus and the epistemic theory of vagueness", *Proceedings of the Aristotelian Society* 102 (2002): 217-238 (= Bobzien 2002).

Bobzien, S. "Sextus on time: notes on sceptical method and doxographical transmission" (= Bobzien en proceso).

Boeri, M. D., "La transmisión del concepto estoico de causa sinéctica", *Méthexis* V (1992), 99-121 (= Boeri 1992).

Boeri, M. D., "Aristotelian Elements in Early Stoicism", *Liverpool Classical Monthly* (United Kingdom, University of Liverpool) vol. 18 N° 3 (1993), 37-39 (= Boeri 1993).

Boeri, M. D., "Aristóteles y los principios de la metafísica estoica", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXII N° 1 (1996), 35-53 (= Boeri 1996).

Boeri, M. D., "The Stoics on Bodies and Incorporeals", *The Review of Metaphysics*, 54 (2001), 723-752 (= Boeri 2001).

Boeri, M. D., "Incorpóreos, tiempo e individuación en el estoicismo. A propósito de 'Tiempos, objetos y sucesos en la metafísica estoica' de Ricardo Salles", *Diánoia* vol. 48 n°. 51 (2003), 181-193 (= Boeri 2003).

Boeri, M. D. "Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia" en Dotti, J. E. (ed.), *Deus Mortalis* (Cuaderno de Filosofía Política) n° 3, 159-201 (= Boeri 2004a).

Boeri, M. D. "Socrates, Aristotle, and the Stoics on the apparent and real good" en J. J. Cleary, G. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* vol. XX , Leiden: Brill, 2004, 109-141 (= Boeri 2004b).

Boeri, M. D. "The Presence of Socrates and Aristotle in the Stoic Account of akrasia" en R. Salles (ed.) 2005, 383-412 (= Boeri 2005).

Boeri, M. D., "Necesidad, lo que depende de nosotros y acciones alternativas en los estoicos. Réplica a Ricardo Salles", *Crítica* 39 (2007), 83-96 (= Boeri 2007).

Boeri, M. D. "Does Cosmic Nature matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics" en R. Salles (ed.) *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford: Oxford University Press, 2009, 173-200 (= Boeri 2009a).

Boeri, M. D., "μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή· (Aristóteles, *De anima* B 2. 414 a 19-20). A propósito del alcance de las interpretaciones funcionalistas de la psicología aristotélica y del carácter causal del alma" en *Elenchos* Anno XXX Fasc. 1 (2009), 53-97 (= Boeri 2009b).

Boeri, M. D., "Causa sinéctica y actividad neumática en los estoicos", *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXXV 1 (2009), 5-34 (= Boeri 2009c).

Boeri, M. D., "Ser y géneros del ser en el estoicismo antiguo. Una distinción ontológica importante aplicada a la ética y teoría de la acción", *Pensamiento* (Revista de investigación e información filosófica) vol. 66 Núm. 247 (2010), 55-81 (= Boeri 2010a).

Boeri, M. D. "The Cosmic City and the Stoic Conception of Rationality" en G. Cornelli., F. Lisi (eds.), *Plato and the City*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010, 81-95 (= Boeri 2010b).

Boeri, M. D., "Platonismo y estoicismo en el *De aeternitate mundi* de Filón de Alejandría", *Études platoniciennes* 7 (Philon d' Alexandrie) (2010), 65-94. (= Boeri 2010c).

Boeri, M. D., "The Stoic psychological physicalism: an ancient version of the causal closure thesis", *The New Centennial Review* X N° 3 (2010), 105-132 (= Boeri 2010d).

Boeri, M. D. "Innateness, Universal Reason, and Self-Preservation: Making Room for Stoicism in John Locke" en Vigo (ed.) 2012: 193-230 (= Boeri 2012).

Boeri, M. D. "Natural Law and World Order in Stoicism" en Rossi (ed.) 2013: 183-223 (= Boeri 2013).

Boeri, M. D., Vigo, A. G. "Die Affektenlehre der Stoa" en A. Engstler, R. Schnepf (eds.), *Affekt ohne Norm. Spinozas Affektenlehre im historischen und aktuellen Kontext*, Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 2002 , 32-59 (= Boeri-Vigo 2002).

Bonazzi, M., Helmig, C. (eds.) *Platonic Stoicism-Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven: Leuven University Press, 2007 (= Bonazzi-Helmig 2007).

Bonhöffer, A. *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart: Ferdinand Enke, 1890 (= Bonhöffer 1890).

Bowin, J., "Chrysippus' Puzzle about Identity", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (2003), 239-251 (= Bowin 2003).

Boys-Stones, G., "The *epeleustike dynamis* in Aristo's Psychology", *Phronesis* vol. 41 n° 1 (1996), 75-94 (= Boys-Stones 1996).

Bracht Brahnam, R., Goulet-Cazé, M.O. (eds.) *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley: University of California Press, 1996.

Braicovich, R. S., "Freedom and determinism in Epictetus' *Discourses*", *Classical Quarterly* 60.1 (2010), 202-220 (= Braicovich 2010).

Bréhier, É. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris: Vrin, 1970 (= Bréhier 1970).

Brennan, T., "Reservation in Stoic Ethics", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82 (2000), 149-177 (= Brennan 2000).

Brickhouse, T. C., Smith, N.C. *The Philosophy of Socrates*, Boulder: Westview Press, 2000 (= Brickhouse-Smith 2000).

Brickhouse, T. C., Smith, N.C. *Socratic Moral Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010 (= Brickhouse-Smith 2010).

Brochard, V. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris: R. Alcan, 1912 (= Brochard 1912).

Brown, E. "Hellenistic Cosmopolitanism" en M. L. Gill, P. Pellegrin (eds.) *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden-Oxford: Blackwell Publishers, 2006, 549-558 ( = Brown 2006).

Brunschwig, J. (ed.) *Les Stoïciens et leur Logique*, Paris: Vrin, 1978.

Brunschwig, J. "Proof Defined" en M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (eds.) 1980, 125-160 (= Brunschwig 1980).

Brunschwig, J. "La théorie stoïcienne du genre supreme et l'ontology platonicienne" en Barnes, J., Mignucci, M. (eds.) 1998, 21-127 (= Brunschwig 1988).



Brunschwig, J. "Did Diogenes of Babylon invent the ontological argument?" en J. Brunschwig, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 170-189 (= Brunschwig 1994a).

Brunschwig, J. "Remarks on the Stoic Theory of propers Noun", en J. Brunschwig, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 , 39-56 (= Brunschwig 1994b).

Brunschwig, J. "Stoic Metaphysics", en B. Inwood (ed.) 2003 (= Brunschwig 2003).

Brunschwig, J., Nussbaum, M. (eds.) *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Burnyeat, M. "Can the sceptic live his scepticism?" en M. Schofield, M. Burnyeat & J. Barnes (eds.) 1980, 20-53 (= Burnyeat 1980).

Burnyeat, M. "The origins of non-deductive inference" en J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (eds.), *Science and Speculation. Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982 (= Burnyeat 1982).

Canto-Sperberg, M. "Introduction", *Platon. Euthydème*. Paris: Garnier-Flammarion, 1989 (= Canto 1989).

Caston, V., "Something and nothing: the Stoics on concepts and universals", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (1999), 145-213 (= Caston 1999).

Caston, V., "Dichaearchus' Philosophy of Mind" en W. Fortenbaugh *et alii* (eds), *Dicaearchus of Messana: text, translation, and discussion*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2001 (= Caston 2001).

Christensen, J., *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhagen: Munksgaard, 1962 (= Christensen 1962).

Chroust, A.H., "The Ideal Polity of the Early Stoics: Zeno's Republic", *The Review of Politics* vol. 27 n° 2 (1965), 173-183 (= Chroust 1965).

Colvin , M., "Heraclitus and material flux in Stoic psychology", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 28 (2005), 257-272.

Cooper, J. M. *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1999 (= Cooper 1999).

Cooper, J. M. "Stoic Autonomy" en J. M. Cooper,, *Knowledge, Nature, and the Good. Essays on Ancient Philosophy*, Princeton/ New Jersey: Princeton University Press, 2004, 204-244 (= Cooper 2004a).

Cooper, J. M. "Two notes on Aristotle on mixture" en J. M. Cooper, *Knowledge, Nature and the Good*, Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 2004, 148-173 (= Cooper 2004b).

Cooper, J. M. "Chrysippus on physical elements" en R. Salles (ed.) 2009a, 93-117 (= Cooper 2009).

Cornford, F. M. "The Unwritten Philosophy" en F. M. Cornford, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1950 (= Cornford 1950).

Couissin, P., "La critique du réalisme des concepts chez Sextus Empiricus", *Revue d' Histoire de la Philosophie* 1 (1927), 377-405 (= Couissin 1927).

Couloubaritsis, L. "La psychologie chez Chrysippe" en H. Falshar, O. Gigon (ed.), *Aspects de la philosophie Hellénistique* (Entretiens sur l'antiquité classique, Tome XXXII), Vandoevres-Genève : Fondation Hardt, 1986 (= Couloubaritsis 1986).

Crivelli, P. "The Stoics on definition" en D. Charles (ed.), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2010 (= Crivelli 2010).

DeFilippo, J. D., Mitsis, P.T. "Socrates and Stoic Natural Law" en P. A. Vander Waerdt (ed.) 1994, 252-271 (= De Filipo-Mitsis 1994).

De Rijk, L. M., "Some Notes on the Mediaeval Tract *De insolubilibus*, with the Edition of a Tract Dating from the End of the Twelfth Century", *Vivarium* 4 (1966), 83-115 (= De Rijk 1966).

Dihle, A. *A Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1982 (= Dihle 1982).

Dillon, J. *The Middle Platonists* (2a edición), London: Duckworth, 1996 (= Dillon 1996).

Dorandi T. "Chronology" en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.) 1999, 31-54 (= Dorandi 1999).

Donini, P .L., "Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisipo" *Elenchos* Anno XVI Fas. 2 (1995), 305-329 (= Donini 1995).

Dragona-Monachou, M., "Providence and fate in Stoicism and prae-Neoplatonism: Calcidius as an authority on Cleanthes' theodicy", *Philosophia* 3 (1973), 262-306 (= Dragona Monachou 1973).

Dragona-Monachou, M. *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, Athens: National and Capodistrian University of Athens, Faculty of Arts, 1976 (= Dragona-Monachou 1976).

Edelstein, L., "The Philosophical System of Posidonius", *The American Journal of Philology* vol. 57 n° 3 (1936), 286-325 (= Edelstein 1936).

Engberg-Pedersen, T. *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus: Eversoli, 1990 (= Engberg-Pedersen 1990).

Erskine, A. *The Hellenistic Stoa*, Ithaca: Cornell University Press, 1990 (= Erskine 1990).

Eunyoung Ju, A., "The Stoic ontology of geometrical limits", *Phronesis* 54.4 (2009), 371-389 (= Eunyoung Ju 2009).

Fillion-Lahille J. *Le* De ira *de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris: Klincksieck, 1984 (= Fillion-Lahille 1984).

Finley, M. *Politics in the Ancient World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983 (= Finley 1983).

Forschner, M. *Die stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach-, un Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1995(1a. ed. 1981) (= Forschner 1995).

Fortenbaugh, W. W. (ed.) *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus. Rutgers University Studies in Classical Humanities 1*, New Brunswick, NJ: Transactions Publishers, 1983.

Frede, D. "On *Generation and Corruption* 1. 10. On mixture and mixables" en F. de Haas, J. Mansfeld (eds.), *Aristotle On Generation and Corruption I*, Oxford: Oxford University Press, 2004 (= Frede 2004).

Frede, M. *Die stoische Logik*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1974 (= Frede 1974a).

Frede, M. "Stoic vs. Aristotelian Syllogistic", *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 66 (1974), 1-32, reproducido en M. Frede 1987 (= Frede 1974b).

Frede, M. *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987 (= Frede 1987)

Frede, M. "The Original Notion of Cause" en M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes, (eds.) 1980: 219-234, reproducido en Frede1987 (= Frede 1987a).

Frede, M. "Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions", en M. Frede 1987: 151-176 (= Frede 1987b).

Frede, M., "La teoría de las Ideas de Longino", *Méthexis* III (1990), 85-98 (= Frede 1990).

Frede, M. "The Stoic Notion of a lekton" en S. Everson (ed.), *Language. Cambridge Companion to Ancient Thought 3*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 109-128. (= Frede 1994).

Frede, M. "Stoic Epistemology", en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.) 1999, 295-322 (= Frede 1999).

Frede, M. "Sur la théologie stoïcienne" en G. Romeyer-Dherbey. J. B. Gourinat (eds.) 2005, 213-232 (= Frede 2005).

Frede, M. *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought* (Edited by A. A. Long, with a Foreword by David Sedley), Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2011 (= Frede 2011).

Furley, D. "Cosmology" en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.)1999, 412-451 (= Furley 1999).

Gaskin, R. *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of Future*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995 (= Gaskin 1995).

Geach, P. *God and the Soul*, London: Routledge and Kegan Paul, 1969 (= Geach 1969).

Gelinas, L., "The Stoic argument *ex gradibus entium*", *Phronesis* 51.1 (2006), 49-73 (= Gelinas 2006).

Gill, C. "Did Chrysippus understand Medea?", *Phronesis* 28 (1983), 136-149 (= Gill 1983).

Gill, C. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford: Oxford University Press, 1996 (= Gill 1996).

Gill, C. "Did Galen Understand Platonic and Stoic Thinking on Emotions?" en J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht/Boston/London: Springer, 1998, 113-69 (= Gill 1998).

Gill, C. "The School in the Roman imperial period" en B. Inwood (ed.) 2003, 33-58 (= Gill 2003).

Gill, C. "Competing Readings of Stoic Emotions" en R. Salles (ed.) 2005, 445-470 (= Gill 2005).

Gill, C. *The Structured Self in Hellenisticc and Roman Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2006 (= Gill 2006).

Giusta, M. *I dossografi di etica*, Turin: Giappichelli, 1964-1967 (2 vols).



Goldschmidt, V., "*Hyparchein* et *hyphestanai* dans la philosophie stoïcienne", *Revue des Études Grecques* 85 (1972), 331-444 (= Goldschmidt 1972).

Gómez-Lobo, A., "Ironía socrática", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 19 (1993), 189-202 (= Gómez-Lobo 1993).

Gómez-Lobo, A. *La ética de Sócrates*, Barcelona/Buenos Aires, México D.F./Santiago de Chile : Editorial Andrés Bello, 1998 (= Gómez Lobo 1998).

Görler, W., "Asthenes synkatathesis. Zur stoischen Erkenntnistheorie", *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft neue Folge* Band 3 (1977), 83-92 (= Görler 1977).

Gosling, J., "The Stoics and Akrasia" *Apeiron* 20 (1987) 179-202 (= Gosling 1987).

Gottschalk, H. B., "Soul as harmonia", *Phronesis* 16 (1971), 179-98 (= Gottschalk 1971).

Goulet, R. "La classification stoïcienne des propositions simples" en Brunschwig (ed.) 1978: 171-198.

Goulet, R. "La méthode allégorique chez les Stoïciens" en G. Romeyer-Dherbey, J. B. Gourinat (eds.) 2005 : 93-120 (= Goulet 2005).

Goulet-Cazé, M. O. "Religion and the early Cynics" en R. Bracht Brahnam, M.O. Goulet-Cazé (eds.) 1996, 47-80 (= Goulet-Cazé 1996).

Goulet-Cazé, M.O (ed.) *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris: Vrin, 2011.

Gourinat, J. B. *Les Stoïciens et l' âme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996 (= Gourinat 1996).

Gourinat, J. B., "Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne", *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 127 (2002), 213-227 (= Gourinat 2002).

Gourinat, J. B. "*Explicatio fabularum*: la place de l'allégorèse dans l'interprétation stoïcienne de la mythologie" en G. Dahan, R. Goulet (eds.), *Allégorie des poètes, Allégorie des Philosophes. Études sur l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris: Vrin, 2005, 9-34 (= Gourinat 2005a).

Gourinat, J. B., "Le traité de Chrysippe *Sur l'âme*", *Revue de Métaphysique et de Morale* n°4 (2005), 557-577 (= Gourinat 2005b).

Gourinat, J. B. "Akrateia and Enkrateia in Ancient Stoicism: Minor Vice and Minor Virtue?" en C. Bobonich, P. Destrée (eds.) 2007: 215-247 (= Gourinat 2007).

Gourinat, J. B. "The Stoics on Matter and Primer Matter: 'Corporealism' and the Imprint of Plato's *Timaeus*" en R. Salles (ed.) 2009a: 46-70 (= Gourinat 2009).

Graeser, A. *Zenon von Kition. Positionen und Probleme*, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1975 (= Graeser 1975).

Graeser, A. "The Stoic Categories" en Brunschwig (ed.) 1978 , 199-221 (= Graeser 1978a).

Graeser, A. "The Stoic Theory of Meaning" en Rist (ed.) 1978 , 77-100 (= Graeser 1978b).

Graham, D., "¿Tiene Anaxímenes una teoría del cambio?", *Tópicos* (Universidad Panamericana, México) 25 (2003), 11-18 (= Graham 2003a).

Graham, D., "A testimony of Anaximenes in Plato", *Classical Quarterly* 53. 2 (2003), 327-337 (= Graham 2003b).

Graver, M. R. *Stoicism and Emotion*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 2077 (= Graver 2007).

Graz, L. *Le Feu dans l' Iliade el l' Odyssée. PYR: Champ d' Emploi et Signification*, Paris: Librairie C. Klincksiec, 1965 (= Graz 1965).

Griffin, M. T. *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford: Oxford University Press, 2003 (ed. original 1976) (= Griffin 2003).

Hadot, P., "Les divisions des parties de la philosophie dans l'antiquité", *Museum Helveticum* vol. 36 (1979), 201-223 (= Hadot 1979).

Hadot, P., "Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoiciens", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 45 N° 178 (1991) 3, 205-219 (= Hadot 1991).

Hahm, D. E., "Chrysippus' solution to the Democritean dilemma of the Cone", *Isis* 63 (1972), 205-220 (= Hahm 1972).

Hahm, D. E. *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus Ohio: Ohio State University Press, 1977 (= Hahm 1977).

Hahm, D. E., "The Stoic Theory of Change", *Southern Journal of Philosophy* suppl. vol. 23n (1984) (Spindel Conference: *Recovering the Stoics*), 39-56 (= Hahm 1984).

Hahm, D. E., "Aristotle and the Stoics: A Methodological Crux", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 73 3 (1991), 297-311 (= Hahm 1991).

Hahm D. E., "A neglected Stoic argument for human responsibility", *Illinois Classical Studies* 17 (1992), 23-48 (= Hahm 1992).

Hahm, D. E. "Self-motion in Stoic Philosophy" en M. L. Gill, J. G. Lennox (eds.), *Self-Motion. From Aristotle to Newton*, Princeton: Princeton University Press, 1994 (= Hahm 1994).

Hankinson, R. J. "Stoic Epistemology" en B. Inwood (ed.) 2003, 59-84 (= Hankinson 2003).

Hintikka, J., "The once and future sea-fight. Aristotle's discussion of future contingents in *De Intepretatione* IX", *The Philosophical Review* 73 (1964), 461-92 (= Hintikka 1964).

Horsley, R. A., "The Law of Nature in Philo and Cicero", *Harvard Theological Review* 71 (1978), 35-59 (= Horsley 1978).

Huffman, C. A. *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993 (= Huffman 1993).

Ierodiakonou, K., "The Stoic Division of Philosophy", *Phronesis* vol. 38 (1993), 57-74 (= Ierodiakonou 1993).

Ierodiakonou, K. (ed.) *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1999 (= Ierodiakonou 1999).

Inwood, B., "Hierocles. Theory and Argument in the Second Century AD", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), 151-184 (= Inwood 1984).

Inwood, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford: Oxford University Press, 1985 (= Inwood 1985).

Inwood, B., "Chrysippus on Extension and the Void", *Revue Internationale de Philosophie* 48 (1991), 245-266 (= Inwood 1991).

Inwood, B. "Seneca and Psychological Dualism" en J. Brunschwig,M. Nussbaum (eds.) 1993: 150-183 (= Inwood 1993).

Inwood, B. "Stoic Ethics", en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.) 1999, 675-705 (= Inwood 1999).

Inwood, B. (ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (= Inwood 2003).

Inwood, B., "Natural Law in Seneca", *The Studia Philonica Annual* vol. XV (2003), 81-99 (reproducido en Inwood 2005, cap. 8).
(= Inwood 2003)

Inwood. B. *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford: Oxford University Press, 2005 (= Inwood 2005).

Inwood, B. "Why Physics? " en R. Salles (ed.) 2009a, 201-223 (= Inwood 2009).

Ioppolo, A. M. *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli: Bibliopolis, 1980 (= Ioppolo 1980).

Ioppolo, A. M. *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel II en el II secolo a.C.*, Napoli: Bibliopolis, 1986 (= Ioppolo 1986).

Ioppolo, A. M., "Il monismo psicologico degli stoici antici", *Elenchos* 8 (1987), 449–66 (= Ioppolo 1987).

Ioppolo, A. M. "Le cause antecedenti in Cic. *De fato* 40" en J. Barnes, M. Mignucci (eds.) 1988, 397-424 (= Ioppolo 1988).

Ioppolo, A. M. "Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana" en W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin-New York: W. de Gryter, Teil II, Principat, Band II 36.7, 4494-4505. (=Ioppolo 1994)

Ioppolo, A. M., "L' *Horme Pleonazousa* nella dotrinna stoica della passione", *Elenchos* Anno XVI nº 1 (1995), 25-55(= Ioppolo 1995).

Ioppolo, A. M. "Decreta e praecepta in Seneca" en A. Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli: Bibliopolis, , 2000, 15-36 (= Ioppolo 2000).

Isnardi Parente, M. "Ierocle stoico. *Oikeiosis* e doveri sociali" en W. Haase (herausg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II : Principat, Band 36, Berlin-New York, Walter de Gruyter 1989, 2201-2226 (= Isnardi Parente 1989).

Jedan, C. *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, London-New York: Continuum, 2009 (= Jedan 2009).

Joyce, R., "Early Stoicism and Akrasia", *Phronesis* 60 nº 3 (1995), 315-335 (= Joyce 1995).



Kahn, C., "Stoic logic and Stoic Logos", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51.2 (1969), 158-172 (= Kahn 1969).

Kahn, C., "Greek religion and philosophy in the Sisyphus fragment", *Phronesis* 42.3 (1997), 247-262 (= Kahn 1997).

Kenny, A. *Will, Freedom and Power*, Oxford: Blackwell, 1975. (= 1975)

Kerferd, G. "The problem of *synkatathesis* and *katalepsis*" en J. Brunschwig (ed.) 1978, 251-272 (= Kerferd 1978).

Kidd, I.G. "*Orthos Logos* as a Criterion of Truth in the Stoa" en P. Huby,, G, Neal (eds.), *The Citerion of Truth: Essays in honour of George Kerferd*, Liverpool: 1989, 137-150(= Kidd 1989).

Kingsley, P. *Ancient philosophy, mystery, and magic: Empedocles and Pythagorean tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1995 (= Kingsley 1995).

Konstan, D. "Points, lines and infinity: Aristotle's *Physics* Zeta and Hellenistic Philosophy" en John J. Cleary (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 3 (1987), 1-32 (= Konstan 1987).

Kouremenos, T. *Heavenly Stuff. The constitution of the celestial objects and the theory of homocentric spheres in Aristotle's cosmology*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010 (= Kouremenos 2010).

Kühn, W. "L'attachament à soi et aux autres" en M. O. Goulet-Cazé (ed.) 2011: 237-366(=Kühn 2011).

Kupreeva, I., "Alexander of Aphrodisias on Mixture and Growth", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004), 297-334 (= Kupreeva 2004).

Labarrière, J. J. "De la 'nature phantastique' des animaux chez les Stoïciens" en J. Brunschwig, M. Nussbaum (eds.) 1993, 225-249 (= Labarrière 1993).

Lee, T. S. *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*. Göttingen: Hypomnemata, 1984. (= Lee 1984).

Lapidge, M., "*Archai* and *stoicheia*: a problem in Stoic cosmology", *Phronesis* 18 (1973), 240-278 (= Lapidge 1973).

Lévy, C. "Le concept de *doxa* des stoïciens à Philon d' Alexandrie: essai d'étude diachronique" en J. Brunschwig, M. Nussbaum (eds.) 1993, 250-284 (= Lévy 1993).

Lévy, C. "Éthique de l'immanence, éthique de la trascendance. Le problème de l' *oikeiôsis* chez Philo" en Lévy, C. (ed.; avec la collaboration de Bernard Besnier), *Philon d' Alexandrie et la langage de la philosophie*, Turnhout ; Brepols Publishers, 1998, 153-164 (= Lévy 1998).

Lewis, E., "Diogenes Laertius and the Stoic Theory of Mixture", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 35 (1988), 84-90 (= Lewis 1988).

Lisi, F. "La construcción del alma del mundo en el *Timeo* (35A-B) y la tradición indirecta", en T. Calvo & L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias* (Proceedings of the IV Symposium Platonicum. International Plato Studies 9), Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, 251-259 (= Lisi 1997).

Lloyd, G. E. R. *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, New York: Norton & Co., 1970 (= Lloyd 1970).

Long, A. A. (ed.) *Problems in Stoicism*, London: Athlone Press, 1971.

Long, A. A. "Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action" en Long(ed.) 1971, 173-199 (= Long 1971a).

Long, A. A. "Language and Thought in Stoicism" en Long (ed.) 1971, 75-113 (= Long 1971b).

Long, A. A., "Body and Soul in Stoicism", *Phronesis* 27.1 (1982), 34-57 (= Long 1982).

Long, A. A. "The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence" en R. H. Epp (ed.), *Recovering the Stoics. Spindel Conference 1984*. Suppl. *Southern Journal of Philosophy*, 23 (1985), 13-37 (= Long 1985).

Long, A. A. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, London: Duckworth (1a. ed. 1974) London/Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1986 (reimpr. = Long 1986).

Long A. A. "Scepticism about gods in Hellenistic Philosophy" en M. Griffith, D. J. Mastronarde (eds.), *Cabinet of the Muses. Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosemeyer*, Atlanta: Scholars Press, 1990, 279-291 (= Long 1990).

Long, A. A. *Stoic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996 (= Long 1996a).

Long, A. A. "Soul and Body in Stoicism" en Long (ed.) 1996, 224-249 (=Long 1996b).

Long A. A. "The Socratic Legacy" en K. Algra,,J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.) 1999, 617-641 (= Long 1999).

Long A. A. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002 (= Long 2002).

Long A. A. "Stoicism in the philosophical tradition: Spinoza, Lipsius, Butler" en B. Inwood (ed.) 2003, 365-392.

Lozano, A. "Sobre la explicación crisipiana de la pasión", en A. Correa, Motta, J.M. Zamora (eds.) *Eúnoia. Estudios de Filosofía Antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 471-515.

Łukasiewicz, J. *Estudios de lógica y filosofía* (selección, traducción y presentación Alfredo Deaño), Madrid: Revista de Occidente, 1975 (=Łukasiewicz 1975).

Lukoschus, J., "Review of Dufour", *Bryn Mawr Classical Review* 2006.01.29 electronic document (http://bmcr.brynmawr.edu/2006/2006-01-29.html) 2006 (= Lukoschus 2006).

Madvig, J. N. *Adversaria critica ad scriptores graecos et latinos*, reimp. Hildesheim: Olms, 1967 (= Madvig 1871).

Makin, S. *Aristotle, Metaphysics Book Theta*, Clarendon Press: Oxford, 2006.

Mansfeld, J. "Zeno of Citium. Critical Observations on a recent Study", *Mnemosyne* 31 Fasc. 2 (1978), 134-178 (= Mansfeld 1978).

Mansfeld, J. "Providence and the destruction of the universe in early Stoic thought. With some remarks on the 'Mysteries of Philosophy'" en M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leiden: Brill, 1979 (= Mansfeld 1979).

Mansfeld, J. "Bad world and demiurge: a 'Gnostic' motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo", R. van den Broek, M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden: Brill, 1981 (= Mansfeld 1981).

Mansfeld, J., "Resurrection added: the *Interpretatio Christiana* of a Stoic doctrine", *Vigiliae Christianae* 37, 218-233 (= Mansfeld 1983).

Mansfeld, J., "Zeno and Aristotle on Mixture', *Mnemosyne* 36 (1984), 306-12 (= Mansfeld 1984).

Mansfeld, J., "Diogenes Laertius on Stoic Philosophy", *Elenchos* Fasc. 1-2 (1986), 297-382 (= Mansfeld 1986).

Mansfeld, J. *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden-New York-Köln: Brill, 1992 (= Mansfeld 1992).

Mansfeld, J. "Theology", en K. Algra,,J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.) 1999, 452-478 (= Mansfeld 1999).

Mansfeld, J., Runia, D. *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Leiden: Brill, 2009 (vol. 2. The Compendium) (= Mansfeld-Runia 2009).

Mansfeld, J., Runia, D. *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Leiden: Brill, 2010 (vol. 3). (= Mansfeld-Runia 2010).

Mansfeld, J., van der Horst, P. W. *An Alexandrian Platonist against Dualism. Alexander of Lycopolis 'Critique of the Doctrines of Manichaeus'*. Leiden: Brill 1974 (= Mansfeld- van der Horst 1974).

McCabe, M. M. "Extend or Identify: Two Stoic Accounts of Altruism" en R. Salles (ed.) 2005, 413-442 (= McCabe 2005).

Martínez Lacalle, J., "Three Stoic Propositions in Diogenes Laertius VII 69-80", *Phronesis* 21 (1976), 115-119 (= Martínez Lacalle 1976).

Mates, B. *Stoic Logic*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1953 (=Mates 1953).

Mates, B. *Elementary Logic*, Oxford/New York: Oxford University Press, 1965 (= Mates 1965).

Mates, B. *Lógica de los estoicos*, Madrid: Tecnos, 1985 (= Mates 1985; trad. esp. de Mates 1953).

McCall, S., "Temporal flux", *American Philosophical Quarterly* 3 (1966), 270-81 (= McCall 1966).

Meijer, P. A. *Stoic theology: proofs for the existence of the cosmic god and of the traditional gods: including a commentary on Cleanthes' Hymn on Zeus*, Delft: Eburon, 2007 (= Meijer 2007).

Menn, S., "The Stoic Theory of Categories", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1999, 215-247 (= Menn 1999).

Meyer, S. "Chain of causes: what is Stoic fate?" en R. Salles (ed.) 2009a, 71-90 (= Meyer 2009).

Mignucci, M. "The Stoic Themata", en K. Döring, T. Ebert (eds.), *Dialektiker und Stoiker: Zur Logik der Stoa und Ihrer Vorläufer*, Stuttgart: Franz Steiner, 1993 (= Mignucci 1993).



Mignucci, M. "The Stoic Notion of Relatives" en J. Barnes, M. Mignucci (eds.) 1988, 131-219 (= Mignucci 1988).

Mignucci, M. "Logic", en K. Algra,,J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.) 1999, 157-176 (= Mignucci 1999).

Miller, J., Inwood, B. *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (= Miller-Inwood 2003).

Mitsis, P. "Seneca on Reason, Rules and Moral Development" en J. Brunschwig, M. Nussbaum (eds.) 1993, 285-312 (= Mitsis 1993).

Mitsis, P. "The Stoic Origin of Natural Rights" en K. Ierodiakonou (ed.) 1999: 153-177 (= Mitsis 1999).

Mitsis, P., "The Stoics and Aquinas on Virtue and Natural Law", *The Studia Philonica Annual* vol. XV (2003), 35-53 (= Mitsis 2003).

Morford, M. *The Roman philosophers*, London: Routledge, 2002 (= Morford 2002).

Mouraviev, S., "Zeno's Cosmology and the Presumption of Innocence. Interpretations and Vindications", *Phronesis* 50 (2005), 232-249 (= Mouraviev 2005).

Müller, I., "Stoic and Peripatetic Logic", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51.2 (1969), 173-187 (= Müller 1969).

Müller, I., "The Completeness of Stoic Propositional Logic", *Notre Dame Journal of Formal Logic* 20 (1979), 201-15 (= Müller 1979).

Nussbaum, M. *The Therapy of Desire*, Princeton: Princeton University Press, 1994 (= Nussbaum 1994)

Owen, G. E. L. "Particular and general" (1978) reimp. en M. Nussbaum (ed.), *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1986 (= Owen 1978).

Pembroke, S.G. "Oikeiosis" en A. A. Long (ed.) 1971: 114-149 (= Pembroke 1971).

Pohlenz, M. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* Göttingen: Vandehoeck & Ruprecht, 1959 (2 vols.) (= Pohlenz 1959).

Polansky, R. *Aristotle's De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 (= Polansky 2009).

Poliakoff, M. B. *Combat Sports in the Ancient World. Competition, Violence and Culture*, New Haven: Yale University Press, 1987 (= Poliakoff 1987).

Powers, N., "The natural theology of Xenophon's Socrates", *Ancient Philosophy* 29 (2009), 249-266 (= Powers 2009).

Praechter, K., "Platon und Euthydemus", *Philologus* 87 (1932), 121-35 (= Praechter 1932).

Prantl, C. *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig: S. Hirzel, 1855-1870 (= Prantl 1855-70).

Radice, R. *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano: Vita e Pensiero, 2000 (= Radice 2000).

Reesor, M. "The Stoic Concept of Quality", *The American Journal of Philology* vol. 75 nº1 (1954), 40-58.

Rist, J. M. *Stoic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969 (= Rist 1969).

Rist, J. M. (ed.) *The Stoics*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1978 (= Rist 1978).

Romeyer-Dherbey, G., Gourinat, J. B. (eds) *Les Stoïciens*, Paris: Vrin, 2005 (= Romeyer-Dherbey-Gourinat 2005).

Rossi, G. (ed.) *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*, Hildesheim–Zürich–New York: G. Olms, 2013.

Prantl, C. *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig: Hirzel, 1855-1870 (= Prantl 1885-1890).

Salles, R., "Categorical possibility and incompatibilism in Alexander of Aphrodisias' theory of responsibility", *Méthexis* XI (1998), 65-83 (= Salles 1998).

Salles, R., "Tiempos, objetos y sucesos en la metafísica estoica", *Diánoia* vol.47 nº49 (2002), 3-22 (=Salles 2002).

Salles, R., "Determinism and recurrence in early Stoic thought", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24 (2003), 253-72 (= Salles 2003).

Salles, R. (ed.) *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the work of Richard Sorabji*, Oxford: Oxford University Press 2005 (= Salles 2005).

Salles, R. *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, London: Ashgate, 2005 (= Salles 2005a).

Salles, R., "Ἐκπύρωσις and the Goodness of God in Cleanthes", *Phronesis* vol. 50 no. 1 (2005), 56-78 (= Salles 2005b).

Salles, R. "On the Individuation of Times and Events in Orthodox Stoicism" en R. Salles (ed.) 2005, 95-115 (= Salles 2005c).

Salles, R., "Necesidad y lo que depende de nosotros. Sobre la interpretación de Marcelo Boeri del compatibilismo estoico", *Crítica* 39 (2007), 83-96 (= Salles 2007).

Salles, R. "Epictetus on Moral Responsibility for Precipitate Action" en C. Bobonich, P, Destrée(eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden-Boston: Brill, 2007, 249-263 (= Salles 2007).

Salles, R. (ed.) *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford: Oxford University Press, 2009. (= Salles 2009a)

Salles, R. "Chrysippus on conflagration and the indestructibility of the cosmos" en Salles (ed.) 2009a (= Salles 2009b).

Salles, R., "Alejandro de Afrodisia y el problema de la instrumentalidad de la lógica", *Estudios de Filosofía* 40, 223-244 (= Salles 2009c).

Salles, R., "Bases formales y semánticas de la teoría estoica de los condicionales", *Revista Latinoamericana de Filosofía* vol. XXXVI n°1 (2010), 5-34 (=Salles 2010a).

Salles, R., "La teoría estoica de los sofismas", *Nova Tellus* 28.2 (2010), 145-179 (= Salles 2010b).

Salles, R., "Nominalismo, conceptualismo y realismo en la teoría estoica de los universales", *Crítica. Revista Hipanoamericana de Filosofía*, vol. 43 n° 128 (2011), 27-53 (= Salles 2011).

Salles, R. "Οἰκείωσις in Epictetus" en Vigo (ed.) 2012, 95-117 (= Salles 2012).

Salles, R. "La razón cósmica en el estoicismo y sus raíces platónicas", *Anuario Filosófico* 46.1 (2013), 49-77 (= Salles 2013).

Salles, R. "Roman Stoics" en J. Warren, F. Sheffield (eds.), *Routledge Companion to Ancient Philosophy* (= Salles en prensa)

Sambursky, S. *Physics of the Stoics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1959 (= Sambursky 1959).

Sandbach, F. H. *The Stoics*, London: Bristol Press Language, 1975 (= Sandbach 1975).

Sandbach, F. H. *Aristotle and the Stoics*, Cambridge: Cambridge Philological Society, 1985 (= Sandbach 1985).

Sandbach, F. H. "Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge" en A. A. Long (ed.) 1971 , 22-37 (= Sandbach 1971).

Schiaparelli, A. "L' ambiguità in Aristotele e in Galeno" en S. Maso, C. Natali (eds.), *Antiaristotelismo*, Amsterdam: A.M. Hakkert, 1999 (= Schiaparelli 1999).

Schenkeveld, D. M., "Studies in the History of Ancient Linguistics II. Stoic and Peripatetic Kinds of Speech Act and the Distinction of Grammatical Moods", *Mnemosyne* (Fourth Series) Vol. 37 Fasc. ¾, 1984, 291-353 (= Schenkeveld 1984).

Schenkeveld, D. M. "Linguistics", en K. Algra,,J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.) 1999, 213-225 (= Schenkeveld 1999).

Sherman, N. *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

Schofield, M., Burnyeat, M., Barnes, J. (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 1980

Schofield, M., "Ariston of Chios and the Unity of Virtue", *Ancient Philosophy* 4 (1984), 83-96 (= Schofield 1984).

Schofield, M. "The retrenchable present" en J. Barnes, M. Mignucci (eds.) 1988, 9-74.

Schofield, M. "Two Stoic Approaches to Justice", en A. Laks, M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy.* (Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum), Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 191-212 (= Schofield 1995).

Schofield, M. *The Stoic Idea of the City*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999 (= Schofield 1999a).

Schofield, M. "Social and Political Thought" en K. Algra,,J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.) 1999, 739-769 (= Schofield 1999b).

Schofield, M. "Carneades on the impossibility of knowledge" en K. Algra,,J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.) 1999, 338-345 (= Schofield 1999c).

Scholz, P. *Der Philosoph un die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh.v. Chr.*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998 (= Scholz 1988).

Scott, D. *Recollection and Experience. Plato's Theory of Learning and its Successors*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1995 (= Scott 1995).



Sedley, D. N. "On Signs", en J. Barnes, J. Brunschwig, M.Burnyeat, M. Schofield (eds.), *Science and Speculation. Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982 (= Sedley 1982a).

Sedley, D. N., "The Stoic Criterion of Identity", *Phronesis* 27 (1982), 255-275 (= Sedley 1982b).

Sedley, D.N., "The negated conjunction in Stoicism", *Elenchos* 5 (1984), 311-317 (= Sedley 1984).

Sedley, D.N., "The Stoic theory of universals", *Southern Journal of Philosophy* suppl. vol. 23 (1985), 87-92 (= Sedley 1985).

Sedley, D. N. "Philosophical allegiance in the Greco-Roman world" en M. T. Griffin, J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata*, Oxford: Oxford University Press, 1989 (= Sedley 1989).

Sedley, D. N. "Chrysippus on Psychophysical Causality" en J. Brunschwig, M. Nussbaum (eds.) 1993, 313-331 (= Sedley 1993).

Sedley, D. N. "'Becoming like god' in the Timaeus and Aristotle" en T. Calvo, L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997 (= Sedley 1997).

Sedley, D. N., "Platonic Causes", *Phronesis* 43 (1998), 114-132 (= Sedley 1998a).

Sedley, D. N. *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998 (= Sedley 1998b).

Sedley, D. N. 'The ideal of godlikeness' en G. Fine (ed.), Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul, Oxford: Oxford University Press, 1999 (= Sedley 1999).

Sedley, D. N. "The origins of Stoic god" en D. Frede, A. Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, Leiden: Brill, 2002 (= Sedley 2002a).

Sedley, D. N. "Zeno's Definition of *phantasia kataleptike*" en T. Scaltas, A.S Mason (eds.), *Zeno of Citium and his Legacy. The Philosophy of Zeno*, Larnaca: Demetriades Bros. Ltd. 2002, 133-154 (= Sedley 2002b).

Sedley, D. N. "The School, from Zeno to Arius Didymus" en B. Inwood (ed.) 2003, 6-32 (= Sedley 2003).

Sedley, D. N. "Stoic Metaphysic at Rome" en R. Salles (ed.) 2005, 117-142 (= Sedley 2005).

Sedley, D. N. *Creationism and its critics in Antiquity*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 2007 (= Sedley 2007).

Sedley, D.N. "Marcus Aurelius on Physics" en M. van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*. Chichester: Wiley-Blackwell 2012.

Sedley, D. N. "Diodorus Cronus", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* url: http://plato.stanford.edu/entries/diodorus-cronus/ (= Sedley 2009).

Seel, G. "Zur Geschichte und Logik des θερίζων λόγος" en K. Döring, T. Ebert (eds.), *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1983 (= Seel 1993).

Sellars, J., "Stoic Cosmopolitanism and Zeno's *Republic*", *History of Political Thought*, vol. XXVIII, N° 1, (2007), 1-29 (= Sellars 2007).

Sharples, R.W. "Ducunt volentem fata, nolentem trahunt", en C. Natali & S. Maso (eds), *La catena delle cause*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2005 (= Sharples 2005).

Sorabji, R. *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, London & Ithaca: Cornell University Press, 1980 (= Sorabji 1980).

Sorabji, R. *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London & Ithaca: Cornell University Press, 1983 (= Sorabji 1983).

Sorabji: R. "Causation, Laws, and Necessity" en M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (eds.) 1980, 250-282 (= Sorabji 1980).

Sorabji, R. *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988 (= Sorabji 1988).

Sorabji, R. *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993 (= Sorabji 1993)

Sorabji, R. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford: Oxford University Press, 2000 (= Sorabji 2000).

Sorabji, R. *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD* (3 vols.), Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005 (= Sorabji 2005).

Spade, P. V., "Ockham on Self-Reference", *Notre Dame Journal of Formal Logic* 15 (1974), 298–300, reimp. en Spade 1988 (= Spade 1974).

Spade, P. V. *Lies, Language and Logic in the Later Middle Age*, London: Variorum Reprints, 1988 (= Spade 1988).

Stein, L. *Die Psychologie der Stoa. Die Erkenntnistheorie der Stoa*, Berlin: Calvary, 1888 (= Stein 1888).

Stephens, W. O. *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*, London: Continuum Studies in Ancient Philosophy, 2007 (= Stephens 2007).

Striker, G. "Sceptical Strategies" en M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (eds.) 1980, 54-83 (= Striker 1980).

Striker, G. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996 (= Striker 1996).

Thom, J. C. "Cleanthes' Hymn to Zeus and Early Christian Literature' en A.Y. Collins, M. M. Mitchell (eds.) *Antiquity and Humanity. Essays on Ancient Religion and Philosophy* (presented to Hans Dieter Betz on his 70th Birthday), Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 477-499 (= Thom 2001).

Thom, J. C., "Doing Justice to Zeus: On Texts and Commentaries", *Acta Classica* XLVIII (2005), 1-21 (= Thom 2005).

Todd, R. "Monism and Immanence: The Foundations of Stoic Physics" en J. M. Rist (ed.) 1978, 137-160 (= Todd 1978).

Tsekourakis, D. *Studies in the Terminology of the Early Stoics*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974 (= Tsekourakis 1974).

Tieleman, T. *Chrysippus' on Affections. Reconstruction and Interpretation*, Leiden-Boston: Brill, 2003 (= Tieleman 2003).

Vlastos, G. *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991 (= Vlastos 1991).

Vigo, A. (ed.) *Oikeiosis and the natural bases of morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 2012 (= Vigo 2012).

Vogt, K. M. *Law, Reason, and the Cosmic City*, Oxford: Oxford University Press, 2008 (= Vogt 2008).

Waerden B. L. van der, "Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr", *Hermes* 80 (1952), 129-157 (= Waerden 1952).

Vander Waerdt, P. A. (ed.) *The Socratic Movement*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.

Vander Waerdt, P.A. "Zeno's *Republic* and the Origins of Natural Law", en Vander Waerdt 1994, 272-308 (= Vander Waerdt 1994).

White, M., "Can unequal quantities of stuff be totally blended?", *History of Philosophy Quarterly* 3.4 (1986), 379 389 (= White 1986).

White, N., "The Basis of Stoic Ethics", *Harvard Studies in Classical Philology* 83 (1979), 143-178 (= White 1979).

Wieland, W., "Aristoteles un die Seeschlacht", *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 2 (1979), 25-33 (= Wieland 1979).

Wiggins, D. *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001 (= Wiggins 2001).

Wilberg, C. *John Philoponus' criticism of Aristotle's theory of aether*. Berlin: W. de Gruyter 1988 (= Wildberg 1988).

Zeller, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 1990 (6 vols.; ed. Original 1844-1852) (= Zeller 1990).

## C. OTROS FILÓSOFOS CITADOS

Copi, I. *Introduction to Logic* (7a ed.), New York: Macmillan Publishing Company, 1986 (= Copi 1986).

Deleuze, G. *Logique du sens*, Paris: Éditions de Minuit, 1969 (= Deleuze 1969).

Evans, G., "Can there be vague objects?", *Analysis* 38 (1978), 208 (= Evans 1978).

Frankfurt, H., "Alternate possibilities and moral responsibility", *Journal of Philosophy* 66.3 (1969), 829-839 (= Frankfurt 1969).

Frankfurt, H. "Freedom of Will and the Concept of a Person" en G. Watson (ed.), *Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1984 (= Frankfurt 1971).

Frege, G. *Begriffsschrift. Eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle: L. Nebert, 1879 (= Frege 1879).

Frege, G. "Der Gedanke: Eine logische Untersuchung" (Trad. al inglés por A. Quinton & M. Quinton bajo el título "The Thought: A Logical Enquiry" en E. D. Klemke (ed.), *Essays on Frege*, Chicago: University of Illinois Press, 1968) (= Frege 1918).

Kant, I. *Gesammelte Schriften* Bd. 8. Berlin: Akademie-Ausgabe, 2004.



Kim, J. *Philosophy of Mind*, Boulder-Oxford: Westview Press, Inc., 1998 (= Kim 1998).

Kim, J. *Physicalism, or something near enough*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2005 (= Kim 2005).

Locke, J. *An essay concerning human understanding* (ed. Peter H. Nidditch). Oxford: Clarendon Press, 1975 (= Locke 1666).

Ludlow, P. "Descriptions", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (http://plato.stanford.edu/entries/descriptions) 2007 (=Ludlow 2007).

Meinong, A. "Uber Gegenstandstheorie" (Trad. al inglés con el título "The Theory of Objects" en R. Chisolm (ed.), *Realism and the Background of Phenomenology*, New York: Free Press, 1964) (= Meinong 1904).

Neale, S. *Descriptions*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press Books, 1990 (= Neale 1990).

Quine, W. V., "On a so-called paradox", *Mind* 62 (1953), 65-67 (= Quine 1953).

Récanati F. *Perspectival Thought. A Plea for (Moderate) Relativism*, Oxford: Oxford University Press, 2007 (= Récanati 2007).

Récanati, F. *Literal meaning*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004 (= Récanati 2004).

Russell, B. "On Denoting," *Mind* 14, 1905, 479-493 (= Russell 1905).

Sainsbury, M. *Paradoxes* (3a. edición), Cambridge: Cambridge University Press, 2009 (= Sainsbury 2009).

Williamson, T. *Vagueness*, London and New York: Routledge, 1994 (= Williamson 1994).

# Anexo III
# Glosarios

ἀβλαβής: libre de daño, invulnerable
ἀγαθόν: bien, bueno
ἀγάπησις: cariño
ἀγένητον: ingénito, inengendrado
ἄγνοια: ignorancia
ἀγχίνοια: perspicacia, penetración; comprensión
ἀγωνία: angustia, congoja
ἀδιάβολος: libre de calumnia
ἄθεον: contrario a lo divino, que desdeña lo divino
αἰδημοσύνη: recato
ἀδιάφορον: indiferente
ἀδίκευσις: injusticia
ἀδικία: injusticia
ἀδοξία: mala reputación
αἱρετέον: lo que hay que elegir, lo que debe ser elegido
αἱρετόν: elegible
αἵρησις: decisión, elección; escuela; facción
αἴσθησις: sensación, percepción sensorial, sentido
αἰσθητήριον: órgano sensorial, sentido
αἰσχύνη: vergüenza
αἰτία: causa, explicación causal
αἴτιον: causa
αἰτιῶδες: causal (dicho de un ἀξίωμα)
ἀκατάληπτον: no cognitivo
ἀκινησία: inmovilidad
ἀκολασία: intemperancia
ἀκολασταίνω: ser intemperante
ἀκολουθία: implicación; coherencia, consistencia; inferencia; sucesión
ἀκρασία: incontinencia
ἀκώλυτος: impedido
ἀλλοίωσις: alteración, cambio cualitativo
ἀλλότριον: extraño
ἀλλοτρίωσις: extrañamiento, enajenación
ἀμαθία: ignorancia, estupidez
ἁμαρτία: error
ἁμάρτημα: error, acto incorrecto
ἀματαιότης: ausencia de frivolidad
ἄμορφον: amorfo, sin forma
ἀμφιβολία: ambigüedad
ἀναγέννησις: regeneración
ἀναγκαῖον: necesario
ἀναθυμίασις: exhalación
ἀναιτίως: de un modo incausado
ἀνάλυσις: disolución, análisis
ἀναμάρτητος: infalible (epistemológica y moralmente); intachable
ἀναπνοή: respiración
ἀναπόβλητον: perdible, que se puede perder
ἀναπόδεικτος: indemostrado, indemostable
ἀναφορά: referencia
ἀνδρεία: valentía
ἀνεικαιότης: ausencia de descuido
ἀνελεγξία: irrefutabilidad
ἀνεπαίσθητον: privado de percepción
ἀνία: disgusto
ἀντακολουθία: implicación recíproca
ἀντερειστικόν: presionable recíprocamente
ἀντιβατικός: resistente
ἀντίβασις: resistencia
ἀντιδιαίρεσις: contra-división
ἀντικείμενον: opuesto
ἀντίληψις: captación, aprehensión
ἀντιπαρέκτασις: interpenetración
ἀντιπεπονθότον: reflexivo (dicho de un predicado; DL 7.64)
ἀντιτυπία: resistencia
ἀνύβριτος: libre de ultraje
ἀνυπόπτωτον: inmodificable
ἀνυπόστατον: insustancial, inexistente
ἀξία: valor
ἀξίωμα: proposición ("asertible"; Bobzien)
ἀόριστον: indefinido (dicho de un ἀξίωμα)
ἀοχλησία: tranquilidad
ἀπαθία: ausencia de pasión o emoción
ἀπαθής: libre de pasión o emoción, impasible
ἀπαξία: disvalor
ἀπαράβατος: inquebrantable, impercedero
ἀπαραλλαξία: indiscernibilidad



ἀπαράλλακτον: indiscernible
ἀπάτη: engaño
ἀπαξία: disvalor
ἄπειρον: infinito, ilimitado
ἀπεκλεκτική: no selectivo
ἀπεκλογή: rechazo
ἀπέραντος: inválido, no conclusivo (dicho de un argumento; DL 7.77)
ἀποβλητή: que se puede perder (dicho de la virtud moral)
ἀποδεικτικός: demostrable (dicho de un argumento)
ἀπόδειξις: demostración, prueba
ἀποκατάστασις: reconstitución
ἀπονέμησις: distribución
ἀποπροηγμένον: dispreferido
ἀπαρεμπόδιστος: impedido
ἀποτέλεσμα: resultado, efecto
ἀπότεξις: nacimiento
ἀπόφασις: afirmación
ἀποφαντόν: afirmable, que puede afirmarse
ἀποφατικόν: negativo (dicho de un ἀξίωμα)
ἀπροπτωσία: ausencia de precipitación
ἁπτόν: tangible
ἄπτωτον: indeclinable
ἀρατικόν: maldición
ἀρεστόν: grato
ἀρετή: virtud, excelencia
ἄρθρον: artículo
ἀρνητικόν: denegativo (un tipo de ἀξίωμα)
ἀρτιότης: integridad
ἀρνητικόν: denegativo (dicho de un ἀξίωμα)
ἀρχή: principio, comienzo
ἀρρώστημα: flaqueza (moral), debilidad, abatimiento, enfermedad
ἀσθένεια: debilidad
ἀσθενές: débil
ἄσκησις: práctica, ejercicio
ἀσπασμός: afecto
ἀστεῖος: civilizado, citadino, refinado (sinónimo de σπουδαῖος: virtuoso)
ἀσώματον: incorpóreo
ἀταραξία: imperturbabilidad
ἄτομον: indivisible, átomo
ἀτονία: ausencia de tensión (del alma)
ἄτυφος: humilde
αὐγή: brillo
αὔξησις: aumento, crecimiento
αὐτεξούσιον: autodeterminación
αὐτοπραγία: acción autónoma
ἀφαίρεσις: sustracción
ἄφεσις: expansión
ἄφετος: desacoplado
ἀφορμή: repulsión; tendencia o inclinación
ἀφρόνευσις: imprudencia
ἀφροσύνη: imprudencia, insensatez
ἀχάριστος: desagradecido
ἄχθος: pesar
βίος: modo o estilo de vida; vida
βολή: golpe
βούλησις: deseo racional, anhelo; voluntad (cf. "Himno a Zeus")
γένος: género
δειλία: cobardía
δεῖμα: espanto
δεισιδαιμονία: superstición
δέος: terror
δημιούργημα: producto, producción artesanal o demiúrgica
διαγωγή: curso, transcurso, paso (de la vida)
διάθεσις: disposición
διάκενος: vacío (adj.)
διακόσμησις: reordenación (cósmica)
διαλέγομαι: argumentar dialécticamente; conversar, dialogar
διαλεκτική: dialéctica
διαλεκτικός: dialéctico
διαλογισμός: cálculo, reflexión; cavilación
διάλυσις: disolución
διάνοια: mente, pensamiento
διάστημα: dimensión
διαστροφή: distorsión, perversión
διαφορά: diferencia, distinción
διάχυσις: dispersión; disipación (en sentido moral)
διεζευγμένον: disyunción (exclusiva)
διήκειν: atravesar; difundirse
διοίκησις: administración
δι' ὅλου: completamente, totalmente
δόγμα: creencia; doctrina
δόκησις: figuración, apariencia
δοκιμαστόν: digno de aprobación
δόξα: creencia, opinión
δραστικόν: activo, productivo, eficiente

δύναμις: facultad, capacidad, poder (psicológico)
δυνατόν: posible
δυσθυμία: abatimiento, desánimo
δυσχέρανσις: contrariedad, enfado, irritación,
ἐγχείρησις: emprendimiento
ἔθος: costumbre, habituación
εἴδωλον: imagen
εἶδος: especie; forma, tipo, clase
εἰκαιότης: descuido
εἱμαρμένη: destino
εἶξις: consentimiento
εἱρμός: cadena, serie, concatenación (de eventos, de causas)
ἔκκλισις: evitación
ἐκλαλητική: expresivo (dicho de la διάνοια)
ἐκλογή: selección
ἔκπληξις: susto, estupor, sobresalto
ἐκπύρωσις: conflagración
ἐκφορά: enunciación
ἔλασις: expansión
ἔλεος: compasión
ἔμφασις: imagen
ἐμπειρία: experiencia
ἐναντίον: contrario
ἐναντίωσις: contrariedad, oposición
ἐνάρετος: virtuoso
ἐνεργοῦν: activo
ἔναρθρος: articulado
ἔννοια: concepto
ἐννόημα: concepción
ἐνόχλησις: turbación
ἔνστασις: objeción
ἕξις: disposición o estado habitual; condición
ἐπαινετόν: digno de elogio
ἔπαρσις: expansión; exaltación
ἐπιβολή: proyecto, proyección
ἐπιδεξιότης: agudeza
ἐπιεικία: equidad; benignidad
ἐπιθυμία: apetito
ἐπιλυπία: dolor, depresión
ἐπιμέλεια: cuidado
ἐπιστήμη: conocimiento, disciplina científica, ciencia
ἐπισύνδεσις: concatenación, nexo
ἐπιτήδειον: hábil, apto
ἐπισύνδεσις: vínculo, nexo
ἐπιτήδευμα: ocupación
ἐπιφάνεια: superficie
ἐπιφέρω: concluir, tener como consecuencia
ἐπιφορά: conclusión, consecuencia
ἐπιχαιρεκακία: goce malévolo
ἐποχή: suspensión del juicio
ἔργον: obra, actividad, función
ἔρως: amor, deseo erótico
ἐσθλότης: bondad
εὐαπαντησία: afabilidad
εὐβουλία: deliberación correcta
εὐδαιμονέω: ser feliz
εὐδαιμονία: felicidad, prosperidad vital
εὐεμπτωσία: proclividad, propensión; predisposición
εὐκαταφορία: propensión, inclinación
εὐκοινωνησία: sociabilidad
εὐκοσμία: orden correcto
εὐκρασία: mezcla equilibrada
εὐλάβεια: precaución
εὐλογιστία: razonamiento correcto
εὐμένεια: bondad
εὐμηχανία: inventiva
εὔνοια: benevolencia
ἐξουσία: poder
εὐθυμία: serenidad, tranquilidad
εὐπάθεια: pasión o emoción correcta o positiva
εὐπείθεια: obediencia, docilidad
εὔροια: correcto fluir (de la vida)
εὐσεβεία: piedad, religiosidad
εὐστοχία: tino
εὐσυναλλαξία: correcto intercambio
εὐτονία: tensión correcta o positiva (del alma)
εὐτραπελία: vivacidad
εὐφροσύνη: regocijo
εὐφυία: capacidad natural, buena disposición natural
εὐψυχία: buen ánimo
ζῆλος: celos
ζηλοτυπία: rivalidad
ἡγεμονικόν: conductor, rector, regente (del alma)
ἡδονή: placer
ἡγούμενον: antecedente de un condicional
ἦθος: carácter, estado del carácter



ἦχος: ruido o sonido (no articulado)
θαρραλότης: audacia
θάρρος: audacia
θεῖον: divino
θέλησις: volición
θέμα: modo o regla básica (de reducción de un argumento silogístico no indemostrable a un argumento indemostrable)
θεός: dios
θεώρημα: principio teórico
θόρυβος: alboroto, agitación, confusión
θικτός: tocable
θίξις: contacto
θυμός: cólera, ímpetu
καθῆκον: acto debido o apropiado
κακία: vicio, maldad
καλότης: nobleza, bondad, belleza moral
καρτερία: resistencia, constancia
κατάλημμα: comprensión
καταληπτικόν: cognitivo
κατάληψις: cognición
κατασκευή: estilo apropiado (como virtud del discurso; DL 7.59)
καταφαντόν: negable, que puede negarse
κατασκευή: estilo apropiado (como virtud del discurso; DL 7. 59)
καταφαντόν: negable, que puede negarse
κατηγορετικόν: categórico (dicho de un ἀξίωμα)
κατηγόρημα: predicado
κατηναγκασμένον: necesitado
κατόρθωμα: acto correcto
κίνησις: movimiento, proceso
κοινόν: común; universal
κοσμιότης: ordenación, decoro
κόσμος: cosmos; orden
κρᾶσις: mixtura
κρῖμα: juicio
κρίσις: juicio
κριτήριον: criterio
λεκτόν; decible
λεπτομερές: de parte rara o sutil
λέξις: expresión, locución
λῆγον: consecuente
λῆμμα: premisa
λογισμός: cálculo racional, razonamiento
λογότροπος: modo argumental
λόγος: razón, fórmula proposicional, proposición, enunciado, argumento, teoría
λύπη: dolor
μάχη: conflicto (psicológico)
μάχομαι: chocar con, ser incompatible con, estar en conflicto con
μεγαλοψυχία: magnanimidad
μείωσις: disminución
μερισμός: partición
μεσότης: participio; adverbio
μεταβολή: transformación, cambio
μετάθεσις: trasposición
μῆνις: cólera
μίγμα: mezcla, combinación
μίξις: mezcla (μίξις παραθέσει: mezcla por yuxtaposición; μίξις συγχύσει: mezcla por cofusión)
μνήμη: memoria, recuerdo
μοχθηρός: incongruente (dicho de un argumento; op. a ὑγιές); malo, perverso (en sentido moral)
νόημα: pensamiento, cosa pensada
νόησις: pensamiento, intelección
νόμος: ley; costumbre
νουνέχεια: discreción
νοῦς: intelecto, inteligencia, razón
ὁδός: camino, vía; método (ὁδῷ: metódicamente)
ὀδύνη: tristeza
οἰκεῖον: propio, apropiado, familiar
οἰκείωσις: familiaridad, apropiación
οἰκονομία: administración
ὄκνος: vacilación
ὅλον: todo, universo
ὁμοιότης: semejanza
ὁμολογία: concordancia, coherencia
ὁμόνοια: concordia, acuerdo
ὅρασις: visión
ὀργή: ira, cólera, enojo
ὄρεξις: deseo
ὁρισμός: definición
ὁρκικόν: juramento
ὁρμάω: impulsar
ὁρμή: impulso
ὅρος: definición
ὅρουσις: apetición
οὐσία: sustancia
ὄψις: vista (sentido de la)
πάθος: pasión, emoción, estado afectivo

παλλιγγενεσία: regeneración
πᾶν: todo
παραδιεζευγμένον: disyunción exclusiva, sub-disyunción
παράθεσις: yuxtaposición
παρακατηγόρημα: cuasi-predicado
παρακοπή: infatuación, locura
παρακτικός: duradero (dicho del presente)
παρασκευή: preparación
παρασύμβαμα: cuasi-suceso, cuasi-acontecimiento
παρασυνημμένον: para-condicional
παρασυνήπτομαι: unirse para-condicionalmente
πάσχον: pasivo
πεπερασμένον: limitado
περαίνω: concluir (válidamente)
περαντικός: válido, conclusivo (dicho de un argumento; DL 7.77)
πέρας: límite
περιέχον: (lo) circundante, el medio ambiente
περίπτωσις: choque, experiencia directa
περίστασις: circunstancia
πιθανόν: persuasivo
πλοῦτος: riqueza
πνεῦμα: hálito, aliento
ποιόν: cualificado
ποιότης: cualidad
ποιοῦν: activo
πονηρός: perverso, malo
ποσόν: cuantificado
ποσότης: cantidad
πρᾶγμα: cosa, estado de cosas
πρᾶξις: acción
πρέπον: propiedad (como virtud del discurso; DL 7.59)
προαίρεσις: elección; volición, arbitrio (en Epicteto)
προηγμένον: preferido
πρόθεσις: propósito
προκαταρκτικόν: preliminar (causa)
προκοπή: progreso (moral)
πρόκρισις: preferencia
πρόληψις: preconcepción
πρόνοια: providencia
προπέτεια: precipitación
προσαγορευτικόν: el dirigir la palabra
προσβάλλω: impactar
πρόσβλησις: impacto
προσβλητός: impactable, que recibe un impacto
προσέρεισις: presión
προσηγορία: apelativo, denominación, nombre común
πρόσθεσις: adición
προσκοπή: antipatía
πρόσληψις: premisa adicional (de un argumento hipotético de la lógica proposicional estoica)
προστακτικόν: prescriptivo
πρός τί πως ἔχον: lo que se encuentra relativamente dispuesto
προτροπή: conversión
πτῶσις: caso, sujeto
πτωτικόν: declinable
πύσμα: averiguación
πως ἔχον: dispuesto de cierto modo
ῥῆμα: verbo
σαφήνεια: claridad
σβέσις: extinción
σημαινόμενον: significado
σημαῖνον: significante, que significa
σημαίνω: significar
σημαντικός: significativo
σημεῖον: señal, signo; antecedente (de un condicional verdadero)
σκοπός: meta, objetivo
σολοικισμός: solecismo
σωφροσύνη: templanza, moderación
σπάνις: falta, escasez; necesidad insatisfecha
σπερματικόν: (lo) reproductor (*i.e.* la parte del alma reproductora); seminal (dicho de la razón).
σπουδαῖος: virtuoso, excelente
στερητικόν: privativo, negativo (dicho de un ἀξίωμα)
στοιχεῖον: elemento; letra
συγγνώμη: indulgencia
συγκατάθεσις: asentimiento
συγκατατίθεσθαι: asentir, prestar asentimiento
σύγκρισις: compuesto
σύγχυσις: cofusión
σύμβαμα: suceso, acontecimiento, evento
συμπάθεια: co-afección
συμπεπλεγμένον: conjunción



συμπέρασμα: conclusión (sinónimo de ἐπιφορά)
συμπεπλεγμένον: conjuntivo (dicho de un ἀξίωμα)
συμπλοκή: conjunción
συμφωνία: acuerdo, concordancia, armonía
συμφυές: connatural
συναγωγή: conclusión; (concluyente: κατὰ συναγωγήν)
συναίσθησις: consciencia
συναίτιον: concausa
συνακτικός: conclusivo, concluyente (Sexto, *PH* 2.135)
συναπτικός: condicional, hipotético
συνάρτησις: conectiva, conexión lógica
συνδεσμός: conjunción, conectiva
συνείδησις: consciencia
συνεκτικόν: cohesivo (dicho de la causa o del πνεῦμα)
συνεργόν: auxiliar (dicho de la causa)
συνερειστικόν: que recibe presión conjunta
συνέχον: cohesionante, que cohesiona
συνημμένον: condicional
σύνθεσις: composición
σύλληψις: concepción
συλλογισμός: silogismo, argumento deductivo
συναγωγή: (κατὰ συναγωγήν): de modo concluyente
συναίσθησις: conciencia
συνεκτικόν: cohesivo
συνεργόν: auxiliar
συνημμένον: condicional
συντομία: concisión
συμπάσχω: co-padecer
συναικτικός: concluyente, conclusivo
σύστασις: constitución
σύστημα: estructura, sistema, conjunto
συστολή: contracción
σχέσις: estado, condición
σῶμα: cuerpo
τελειότης: perfección (dicho de la virtud moral)
τελείωσις: completitud, perfección (dicho de la virtud moral)
τέλος: fin
τέρψις: deleite, goce
τέχνη: habilidad o destreza técnica, arte
τιμωρία: venganza, represalia
τονικός: "tensional", tónico
τόνος: tensión, tonicidad (del πνεῦμα)
τόπος: lugar, área
τροπικόν: premisa mayor (de un argumento condicional)
τρόπος: modo, esquema de argumento (por ejemplo, [(lo primero → lo segundo) . lo primero] → lo segundo)
τυγχάνον: objeto, la cosa externa
τύπος: huella, impronta, marca
τύπωμα: resultado de una impresión
τύπωσις: impresión
ὑγιές: congruente (op. a μοχθηρός)
ὕλη: materia
ὕπαρξις: existencia
ὑπάρχειν: existir, ser el caso, darse, pertenecer
ὑπειξαίρησις: circunspección
ὑπεραποφατικόν: hipernegativa (es la proposición –ἀξίωμα– equivalente a la proposición afirmativa: "no es el caso que no es de día" equivale a "es de día")
ὑπογραφή: esbozo (de explicación)
ὑποδιαίρεσις: subdivisión
ὑπόληψις: suposición, creencia
ὑποκείμενον: sustrato, sujeto, subyacente
ὑπομονή: resistencia
ὑποτελίς: fin subordinado
ὑφεστάναι: subsistir
φαντασία: presentación, impresión
φάντασμα: ficción
φανταστόν: lo que se presenta
φανταστικόν: lo fantástico
φαῦλος: ruin, vil, malvado; inferior
φθονερία: envidia, malevolencia
φθόνος: envidia
φθορά: destrucción
φιλαργυρία: amor al dinero, codicia, avaricia
φιλονεικία: amor al triunfo
φιλοπονία: laboriosidad, amor al trabajo
φιλοτιμία: pundonor
φλόξ: flama
φόβος: miedo, temor
φρόνησις: sabiduría, prudencia, inteligencia
φρονίμευμα: acto prudente

φυγή: evitación
φωνή: sonido vocal, voz, lenguaje, sonido
φωνητικόν: (lo) fonético (*i.e.* la parte del alma fonética)
χαρά: regocijo, alegría
χρηστότης: servicialidad
χύσις: dispersión
χώρα: espacio
χωρισμός: separación
ψυχή: alma
ψυχικόν: anímico
ὠφέλεια: beneficio
ὠφέλημα: acto beneficioso

## GLOSARIO LATÍN-GRIEGO

| | |
|---|---|
| adcommodatum | οἰκεῖον |
| adiuvantes (causae) | συνεργά (αἴτια) |
| adpetitio | βούλησις |
| adpetitio | ὁρμή |
| adpetitus | ὁρμή |
| adprobatio | συγκατάθεσις |
| adsensio | συγκατάθεσις |
| adsensionis retentio | ἐποχή |
| adsensus | συγκατάθεσις |
| adsensus sustinere | ἐπέχειν |
| aegritudo | λύπη |
| aegrotatio | ἀρρώστημα |
| aestimatio | ἀξία |
| alienari | ἀλλοτριῶσαι |
| anticipatio | πρόληψις |
| antecepta informatio | πρόληψις |
| ars | τέχνη |
| artificiosus | τεχνικός |
| asumptio | πρόσληψις |
| bonum | ἀγαθόν |
| causa | ὑπόθεσις |
| cautio | εὐλάβεια |
| commotio | κίνησις |
| comprehensio | κατάληψις |
| concentus | συμπάθεια |
| conciliari | οἰκειῶσαι |
| conciliatio | οἰκείωσις |
| conexio | ἐπισύνδεσις |
| commendatio | οἰκείωσις |
| coniunctio | συμπάθεια |
| consensus | συμπάθεια |
| constitutio | σύστασις |
| continens | συνεκτικόν |
| continuati | συμπάθεια |
| contractio | συστολή |
| convenientia | ὁμολογία |
| commendari | οἰκειῶσαι |
| cupiditas | ἐπιθυμία |
| dolor | λύπη |
| detrimentum | βλάμμα |
| effatum | ἀξίωμα |
| emolumentum | ὠφέλημα |
| enuntiatio | ἀξίωμα |
| essentia | οὐσία |
| exaltatio | ἔπαρσις |
| excandescentia | θύμωσις |
| fatum | εἱμαρμένη |
| forma | εἶδος |
| formido | φόβος |
| furor | μελαγχολία |
| furor | μανία |
| genus | γένος |
| honestum | καλόν |
| idos | εἶδος |
| ignava ratio | ἀργὸς λόγος |
| incorporalia | ἀσώματα |
| indifferens | ἀδιάφορον |
| inductio | ἐπαγωγή |
| in nostra potestate | ἐφ' ἡμῖν |
| ira | ὀργή |
| laetitia | ἡδονή |
| libido | ἐπιθυμία |
| malum | κακόν |
| metus | φόβος |
| morbus | νόσημα |
| morbus | πάθος |
| mos | ἦθος |
| nundus | κόσμος |
| negantia | ἀποφατικά |
| nota | σύμβολον |
| notio | ἔννοια |
| notio | πρόληψις |
| notitia | ἔννοια |
| officium | καθῆκον |
| peccatum | ἁμάρτημα |
| perceptio | κατάληψις |
| perceptum | θεώρημα |
| perfectae (causae) | αὐτοτελῆ (αἴτια) |



| | |
|---|---|
| pertineo | διήκω |
| perturbatio | πάθος |
| morbus | πάθος |
| praepositum | προηγμένον |
| principale | ἡγεμονικόν |
| principales (causae) | συνεκτικά (αἴτια) |
| principatum | ἡγεμονικόν |
| pincipium | ἀρχή |
| privantium | στερητικόν |
| probatio | συγκατάθεσις |
| productum | προηγμένον |
| promotum | προηγμένον |
| propositum | θέσις |
| providentia | πρόνοια |
| proximae (causae) | προκαταρκτικά |
| prudentia | φρόνησις |
| quid | τί (*sc.* τὸ τί) |
| quod facit | τὸ ποιοῦν |
| quod prodesset | ὠφέλημα |
| ratio | λόγος |
| rectum factum | κατόρθωμα |
| sapiens | σοφός |
| scientia | ἐπιστήμη |
| sensus (sui) | συναίσθησις |
| serie | εἱρμός |
| sermo | λόγος |
| sine corpore | ἀσώματον |
| species | εἶδος |
| stultus | φαῦλος |
| sumptio | λῆμμα |
| sustineo | συνέχω |
| timor | φόβος |
| trano | διήκω |
| tranquillitas | εὐθυμία |
| turpe | αἰσχρόν |
| universa natura | κοινὴ φύσις |
| virtus | ἀρετή |
| visum | φαντασία |
| visum | φανταστόν |
| vitiositas | κακία |
| vitium | κακία |
| voluntas | βούλησις |
| voluptas | ἡδονή |

# Anexo IV
# Index Locorum

Las obras antiguas citadas a continuación aparecen ordenadas alfabéticamente. Cuando cuentan con una edición moderna, aparecen según el título latino con que figuran en la bibliografía de obras antiguas (por ejemplo, Aristóteles, *De Anima*). Cuando carecen de una edición moderna, generalmente por estar perdidas, aparecen según el título en español con que figuran en nuestras traducciones de los textos básicos (por ejemplo, Antípatro de Tarso, *Sobre el Alma*).

Los numerales en negritas se refieren a los textos básicos (por ejemplo, "**1.1**" al primer texto del capítulo 1), los numerales en negritas precedidos de "NT" se refieren a las notas a los textos básicos (por ejemplo, "NT**1.1**" a las notas al texto **1.1**), los numerales precedidos de "CC" se refieren a los comentarios (por ejemplo, "CC1" al comentario al capítulo 1) y los numerales precedidos de "INT" se refieren a la introducción general (por ejemplo, "INT n. 14" a la nota 14 de la introducción).

# Anexo V
# Índice de Filósofos Estoicos

Este índice abarca los filósofos estoicos citados en la introducción, el cuerpo de los textos, los comentarios y las notas a los textos . Al igual que en el Anexo IV, los numerales en negritas se refieren a los textos básicos, los numerales en negritas precedidos de "NT" a las notas a los textos básicos, los numerales precedidos de "CC" a los comentarios, e "INT" a la introducción general.

# Abreviaturas

| | |
|---|---|
| *Acad.* | Cicerón, *Academica* |
| *ASI* | Marco Aurelio, *Ad se ipsum* |
| *Adv. Iul.* | Galeno, *Adversus ea quae a Iuliano in Hippocratis aphorismos enuntiata sunt libellus* |
| *AM* | Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* |
| *A. Po.* | Aristóteles, *Analíticos Posteriores* |
| *Ben.* | Séneca, *De beneficiis* |
| *Cat.* | Aristóteles, *Categorías* |
| *Cael.* | Cleómedes, *Caelestia* |
| *c. Cel.* | Orígenes, *Contra Celsum* |
| *CN* | Plutarco, *de Communibus Notitiis adversus Stoicos* |
| *DA* | Aristóteles, *De Anima* |
| | Alejandro de Afrodisia, *De Anima* |
| *DAM* | Filón, *De Aeternitate Mundi* |
| *DC* | Aristóteles, *De Caelo* |
| *DCL* | Filón, *De Confusione Linguarum* |
| *De fin.* | Cicerón, *De Finibus* |
| *De leg.* | Cicerón, *De Legibus* |
| *DG* | Diels, *Doxographi Graeci* |
| *De off.* | Cicerón, *De Officiis* |
| *DPR* | Orígenes, *De Principiis* |
| *Diss.* | Epicteto, *Dissertationes* |
| *Dissert.* | Musonio Rufo, *Dissertationum a Lucio Digestarum Reliquiae* |
| *DJ* | Filón, *De Josepho* |
| *DK* | Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* |
| *DL* | Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum* |
| *DM* | Ps. Galeno, *Definitiones Medicae* |
| *DP* | Galeno, *De Plenitudine* |
| *Ecl.* | Estobeo, *Eclogae Physicae et Ethicae* |
| *EE* | Aristóteles, *Ethica Eudemia* |
| *EK* | Edelstein-Kidd, *Posidonius I. The Fragments* |
| *EN* | Aristóteles, *Ethica Nicomachea* |
| *Ench.* | Epicteto, *Enchiridion* |
| *Enn.* | Plotino, *Enneades* |
| *El. Eth.* | Hierocles, *Elementa Ethica* |
| *Ep.* | Séneca, *Epistulae Morales* |
| *Epis. VII* | Platón, *Epistula VII* |
| *Euti.* | Platón, *Euthydemus* |
| *Fat.* | Alejandro de Afrodisia, *De Fato ad Imperatores* |
| *Fat.* | Cicerón, *De fato* |
| *FDS* | Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker* |
| *Fdr.* | Platón, *Phaedrus* |
| *Fed.* | Platón, *Phaedo* |
| *Fis.* | Aristóteles, *Physica* |

| | |
|---|---|
| *GC* | Aristóteles, *De Generatione et Corruptione* |
| *Gor.* | Platón, *Gorgias* |
| *Il.* | Homero, *Ilias* |
| *in A. Pr.* | Alejandro de Afrodisia, *In Aristotelis Analyticorum Priorum commentarium* |
| | Filópono, *In Aristotelis Analytica Priora Commentaria* |
| | Amonio, *In Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium* |
| | Elías, *Commentarius in Aristotelis Analytica Priora* |
| | Temistio, *Quae fertur in Aristotelis analyticorum priorum librum i paraphrasis* |
| *in Cael.* | Simplicio, *In Aristotelis Quattuor Libros De Caelo Commentaria* |
| *in cat.* | Simplicio, *In Aristotelis Categorias Commentarium* |
| | Déxipo, *In Aristotelis Categorias Commentarium* |
| | Elías, *Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria* |
| | Filópono, *In Aristotelis Categorias Commentarium* |
| *In ev. Joan.* | Orígenes, *Commentarii in Evangelium Joannis* |
| *In Euclid.* | Proclo, *In primum Euclidis elementorum librum commentarii* |
| *in GC* | Filópono, *In Aristotelis De Generatione et Corruptione Commentarium* |
| *in int.* | Ammonio, *In Aristotelis De Interpretatione Commentarius* |
| | Boecio, *In Librum Aristotelis De Interpretatione* |
| *in Meteor.* | Alejandro de Afrodisia, *In Aristotelis Meteorologicorum Libros Commentaria* |
| *in metaph.* | Alejandro de Afrodisia, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria.* |
| | Siriano, in *Aristotelis Metaphysica Commentaria* |
| *in Phys.* | Simplicio, *In Aristotelis Physicorum Libros Commentaria* |
| | Temistio, *In Aristotelis Physica paraphrasis* |
| *In Plat. Phaed.* | Olimpiodoro, *In Platonis Phaedonem commentaria* |
| *in Top.* | Alejandro de Afrodisia, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria* |
| *in SE* | Anónimo, *in Sophistici Elenchi* |
| *ir.* | Séneca, *de ira.* |
| *Inst. Log.* | Galeno, *Institutio Logica* |
| *int.* | Aristóteles, *De Interpretatione* |
| | Ps. Apuleyo, *De Interpretatione* |
| *Leg. Alleg.* | Filón, *Legum Allegoriarum* |
| *LS* | Long-Sedley, *The Hellenistic Philosophers* |
| *LSJ* | Liddell-Scott-Jones-McKenzie, *Greek-English Lexicon* |
| *Long-Sedley* | A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* |
| *Man.* | Alejandro de Licópolis, *De Placitis Manichaeorum* |
| *Mant.* | Alejandro de Afrodisia, *Mantissa* |
| *Men.* | Platón, *Meno* |
| *Mem.* | Jenofonte, *Memorabilia* |
| *Met.* | Aristóteles, *Metaphysica* |
| *Meteor.* | Aristóteles, *Meteorologica* |
| *Mixt.* | Alejandro de Afrodisia, *De Mixtione* |
| *Mun.* | Ps. Aristóteles, *De Mundo* |
| *NA* | Aulo Gelio, *Noctes Atticae* |
| *ND* | Cicerón, *De Natura Deorum* |
| *NH* | Nemesio, *De Natura Hominis* |

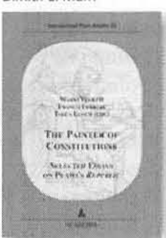


| | |
|---|---|
| *Orat.* | Orígenes, *De Oratione* |
| *PA* | Aristóteles, *De Partibus Animalium* |
| *Parm.* | Platón, *Parmenides* |
| *PE* | Eusebio, *Praeparatio Evangelica* |
| *PH* | Sexto Empírico, *Pyrrhoniae Hypotyposes* |
| *Plac.* | Aecio, *De placitis reliquae* |
| *Phl.* | Platón, *Philebus* |
| *PHP* | Galeno, *De Placitis Hippocratis et Platonis* |
| *Pol.* | Platón, *Politicus* |
| *Prot.* | Platón, *Protagoras* |
| *PS* | Cicerón, *Paradoxa Stoicorum* |
| *Puls.* | Galeno, *Synopsis Librorum Suorum de Pulsibus* |
| *QD* | Filón, *Quod deus sit immutabilis* |
| *QN* | Séneca, *Naturales Quaestiones* |
| *Quaes.* | Alejandro de Afrodisia, *Quaestiones* |
| *QOP* | Filón, *Quod omnis probus liber sit* |
| *Rep.* | Platón, *Respublica* |
| *Ref.* | Hipólito, *Refutatio Omnium Haeresium* |
| *Rhet.* | Aristóteles, *Rhetorica* |
| *SE* | Aristóteles, *Sophistici Elenchi* |
| *SR* | Plutarco, *De Stoicorum Repugnantiis* |
| *QI* | Galeno, *De qualitatibus incorporeis* |
| *Strom.* | Clemente, *Stromateis* |
| *SVF* | von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* |
| *TD* | Cicerón, *Tusculanae disputationes* |
| *Teet.* | Platón, *Theaetetus* |
| *Top.* | Aristóteles, *Topica* |
| *Tim.* | Platón, *Timaeus* |
| *Vit. auc.* | Luciano, *Vitarum auctio* |
| *Vita Plot.* | Porfirio, *Vita Plotini* |
| *VM* | Plutarco, *De Virtute Morali* |

# Índice

## International Plato Studies

Series Editors: Franco Ferrari, Lesley Brown, Marcello Boeri, Filip Karfik and Dimitri El Murr.



**The Painter of Constitutions.**
Selected Essays on Plato's *Republic*. Edited by Mario Vegetti, Franco Ferrari and Tosca Lynch. 348 S. 54,00 €. Hc. 978-3-89665-511-0.
This volume presents the English translation of a selection of 15 essays out of the 82 comprised in the seven-volume commentary on Plato's Republic, edited by Mario Vegetti and published by Bibliopolis (Naples).

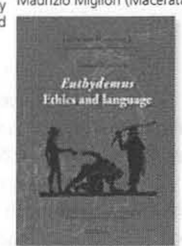
**Dialogues on Plato's Politeia (Republic).**
Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum. Edited by Noburu Notomi and Luc Brisson. 427 S. 58,00 €. Hc. 978-3-89665-538-7.
This volume comprises a selection of the articles delivered at the Ninth Symposium Platonicum of the International Plato Society, held in Tokyo. The articles cover a variety of chief issues raised in Plato's *Politeia* (Republic), including philology, ethics, political philosophy, psychology, epistemology, metaphysics, education and aesthetics, together with its reception history. The volume reconsiders the recent achievements and provides new perspectives on this important dialogue.

Regali, Mario. **Il poeta e il demiurgo.** Teoria e prassi della produzione letteraria nel *Timeo* e nel *Crizia* di Platone. 213 S. 49,00 €. Hc. 978-3-89665-582-0.
In the *Timaeus* and *Critias*, Plato interweaves two narrative lines: the demiurge's making of the cosmos with the victory of archaic Athens against Atlantis. The aim of this book is to investigate the relationship between the narrative practice of both accounts and the theoretical analysis of the nature of poetry led by Socrates in the *Republic*. Aside from the metaphysical, ontological, and political issues, the literary status of the *Timaeus* and *Critias* matches the analysis on poetry exposed in the *Republic*. Moreover, with the dialogue form, the accounts of Timaeus and Critias legitimate Plato as heir of archaic and classical poetry.

Balansard, Anne. **Enquête sur la doxographie platonicienne dans la première partie du *Théétète*.** 264 S. 59,00 €. Hc. 978-3-89665-552-3.
The *Theaetetus* asks what knowledge is, sets out three definitions, then refutes them all. Faced with this apparent aporia, commentators have asked whether Plato's intention was to abandon the Theory of Forms or rather to found it anew. The author proposes a radically different approach: the *Theaetetus* is not an aporetic dialogue, but a doxographical one. Plato expounds the theses of his predecessors the better to refute them.

## Lecturae Platonis

Series Editor:
Maurizio Migliori (Macerata).



Scolnicov, Samuel. **Euthydemus.** Ethics and Language. 180 S. 26,00 €. 978-3-89665-590-5.
'Scolnicov's reading of this work is full of the insights of somebody who has worked primarily on Plato for a very long time, somebody free of the constraints imposed by working too consistently within a single western intellectual tradition, and somebody with a professional interest not just in philosophy, but also in education. If there is one short volume that I must recommend ahead of the present one it is of course the *Euthydemus* itself!' *Harold Tarrant*

De Carvalho, Mário Jorge; De Castro Caeiro, António; Telo, Hélder. **In the Mirror of the Phaedrus.** Edited by Mário Jorge de Carvalho, António de Castro Caeiro and Hélder Telo. 322 S. 38,00 €. 978-3-89665-626-1.
Plato's *Phaedrus* holds a mirror or is itself a mirror: a metaphorical mirror in which we can see blind spots viz. things outside our normal "field of vision" – and in particular a metaphorical mirror in which we can see ourselves reflected and discover *blind spots in our own awareness of self and others.*

**Inner life and soul.** Psychê in Plato. Edited by Maurizio Migliori, Linda M. Napolitanio Valditara and Arianna Fermani. 364 S. 42,00 €. 978-3-89665-561-5.
It is not by chance, that this Platonic theme recurs in many texts and even represents the backbone of whole dialogues. In this collection, some of the most important Platonic scholars looked at these complex philosophical issues from innovative perspectives, especially with regard to texts that previously were either underestimated or largely ignored.

**Formal Structures in Plato's Dialogues.** Theaetetus, Sophist and Statesman. Edited by Francisco Leonardo Lisi, Maurizio Migliori and Josep Monserrat-Molas. 242 S. 39,50 €. Hc. 978-3-89665-517-2.

## Heraclitea

Edited, compiled and translated by Serge Mouraviev

**IV. Refectio: "Les muses" ou "De la nature", [Reconstruction du livre d'Héraclite à partir des fragments et témoignages], (A) Texte et traduction.** 268 S. 44,00 €. Hc. 978-3-89665-527-1.

Volume IV.A contains the first part of Refectio. It publishes the first ever attempt at a full scale reconstruction of Heraclitus' book out of the ca. 200 fragments and ca. 50 unparalleled opinions attributed to him in all the Ancient and Medieval sources that have come down to us on his treatise and doctrine. All the items are presented in a the order dictated or suggested by their language and content so as to (re)create the natural flow of the philosopher's discourse.

## Collegium Politicum

Series Editor: Franciso L. Lisi

**Religion in Utopia.** From More to the Enlightenment. Edited by Iveta Nakládalová. 213 S. ca. 32,00 €. 978-3-89665-599-8.
The studies included in this volume examine different aspects of religion in pre-Enlightenment Utopia, reflecting the breadth and thematic richness of the religious question in utopian space.

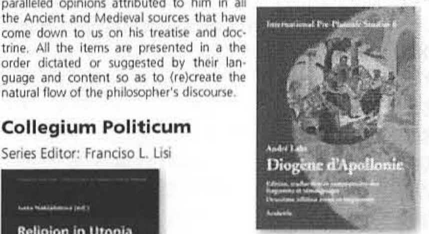
**Immagini delle origini.** La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico. Edited by Francesca Calabi and Silvia Gastaldi. 194 S. 32,00 €. 978-3-89665-553-3.
The essays collected in this book approach the problem of the origins of human civilisation and of cultural forms, a largely discussed theme in the Ancient world, dealt with by many authors from Homer to Philo of Alexandria, through the Sophists, Plato, Aristotle, Posidonius, and Lucretius.

Lisi, Francisco L. **Utopia, ancient and modern.** Contributions to the history of a political dream. Edited by Francisco L. Lisi. 207 S. 32,00 €. 978-3-89665-540-0.
Utopia continues to survive in the current ideology of democracy, which postulates a final universal homogenous state as the goal of the evolution of human society and of conflicts and history. However, the significance of utopianism for the contemporary political thought could not be wholly understood without the consideration of its permanence in the history of western political thought, and especially of its Greek origins in Plato.

**Plato and the City.** Edited by Gabriele Cornelli and Francisco Lisi. 146 S. 26,00 €. 978-3-89665-492-2.
*Ebook* 12,00 €.
If the evaluation of Plato's different political proposals has been the object of contradictory interpretations, his own appreciation of the existing political systems creates a matter of many historical debates, too. This volume treats different aspects of Plato's conflicting relationship to the city-state.

## International Pre-Platonic Studies

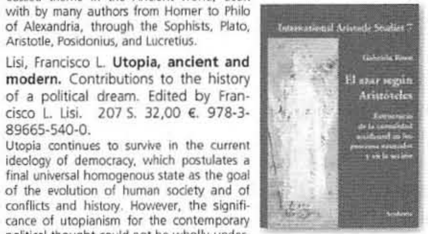
Series Editors: Jonathan Barnes
Rafael Ferber, Livio Rossetti.



Laks, André.
**Diogène d'Apollonie.** Edition, traduction et commentaire des fragments et témoignages. Deuxième édition revue et augmentée. 295 S. 44,50 €. Hc. 978-3-89665-440-3.
Cette seconde édition d'un ouvrage qui reste à ce jour le seul commentaire exhaustif des fragments et des témoignages de Diogène, a été revue et corrigée, mais elle prend aussi en compte, dans une série d'ajouts marqués comme tels, les travaux parus au cours des vint-cinq années écoulées. Le livre retrace l'histoire de la transmission des fragments de Diogène, analyse les positions de la critique moderne depuis l'article séminal de F. Schleiermacher (1811), et offre, pour chacun des douze fragments et des quelques trente-six témoignages, dont un nouveau classement est proposé, une analyse visant à reconstruire la logique de l'original perdu.

## International Aristotle Studies

Series Editors:
Carlo Natali (Venezia), Lloyd P. Gerson (Toronto), Gerhard Seel (Bern).



Rossi, Gabriela. **El azar según Aristóteles.** Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción. 318 S. 48,00 €. Hc. 978-3-89665-510-3.



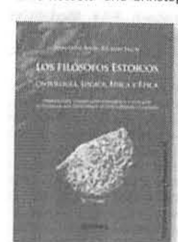


The work presented here delves into Aristotle's theory of chance in *Phys.* II 4-6, a text found within the discussion about the principles and causes of natural philosophy. Always having this context in view, the author offers an interpretation of the generic definition of chance as a certain kind of accidental causal relation, and shows later how both species of chance distinguished by Aristotle in *Phys.* II 6 (*týche* and *autómaton*) share that common structure.

Castelli, Laura Maria. **Problems and Paradigms of Unity.** Aristotle's accounts of the one. 304 S. 44,50 €. Hc. 978-3-89665-520-2.

## Studies in Ancient Philosophy

Series Editors:
Luc Brisson, Rafael Ferber,
Livio Rossetti and Christopher Rowe.



Boeri, Marcelo D.; Salles, Ricardo. **Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética.** Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos. 885 S. 49,00 €. 978-3-89665-586-8.
The Ancient and Middle Stoics share with the Presocratics the ill fortune of having had their work lost. There is, however, an enourmous amount of fragments and reports that have come down to us from contemporary or later philosophers and writers with an interest in philosophy (such as Alexander of Aphrodisias, Cicero, Galen, Plotinus, Plutarch, Proclus and Sextus Empiricus), theologians, and doxographers. This book offers a large selection of Greek and Latin texts with critical apparatus and philological notes accompanying a Spanish translation and philosophical commentary.

Ioppolo, Anna Maria.
**Dibattiti filosofici ellenistici.**
Dottrina delle cause, Stoicismo, Accademia scettica. A cura di Bruno Centrone, Riccardo Chiaradonna, Diana Quarantotto e Emidio Spinelli. 406 S. 48,00 €. Hardcover. 978-3-89665-615-5.
The studies collected in this volume were published over the course of some thirty years and constitute an important milestone in recent research on ancient thought. The subjects discussed include topics of great relevance for Hellenistic and Imperial-age philosophies, such as assent, the passions, the Stoic doctrine of causality in its different versions, the polemics between Academics and Sceptics, and astrology. Alongside well-known names (Arcesilaus, Carneades, Cicero, Seneca), but also a range of apparently minor figures and currents (Herillus, Favorinus, the *neoteroi* Academics) whose historical and philosophical framing has contributed to the drawing of Hellenistic and Imperial-age philosophy.

Petrucci, Federico. **Teone di Smirne: Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium.** Introduzione, Traduzione, Commento. 609 S. 44,50 €. 978-3-89665-550-9.
Theon was a teacher of Platonism and an exegete of Plato's text in the flourishing town of Smyrna during the first and second century of our age (fl. 125 a.D.). The *Expositio* is the only work of Theon that has been transmitted to us. It is an important witness in order to grasp not only the approach to mathematics (arithmetic, music and astronomy) typical of a middle-Platonist, but also (and above all) the exegetic aims of this project. Here the *Expositio* is translated in Italian for the first time, with a deep revisal of the *Teubner* text.

## Eleatica

Series Editor: Livio Rossetti.

Gemelli Marciano, M. Laura et al. **Parmenide: suoni, immagini, esperienza.** A cura di Livio Rossetti e Massimo Pulpito. 304 S. 38,50 €. Hc. 978-3-89665-600-1.



Is Parmenides really the speculative philosopher he has come to be presented as in western philosophical tradition? If we leave aside the 'philosophical' assumptions that underlie modern interpretations and read his poem as what the author himself tells us it is – a divine revelation, together with all that this implies – and if we place it in its historical and cultural context of Velia and Magna Grecia, the answer is no.

Barnes, Jonathan et al.
**Zenone e l'infinito.** A cura di Livio Rossetti e Massimo Pulpito. 218 S. 28,50 €. 978-3-89665-585-1.

## Symbolon

Series Editor: Francesco Romano.



Martello, Concetto. **Platone latino.** Forme di teoresi nel medioevo "alto" e "centrale". 281 S. 29,00 €. 978-3-89665-618-6.
The purpose of this paper is to point out, in the light of texts and issues that are representative Latin medieval philosophical tradition, the changes in the late antique model of philosophy as science of being and in the relationship between this science and mystical theology.

Giardina, Giovanna R. **Fisica del movimento e teoria dell'infinito.**
Analisi critica di Aristotele, *Phys.* III. 329 S. 32,50 €. 978-3-89665-581-3.
The most important result of Giardina's research is the subtle but illuminating distinction between the Aristotelian concepts of *energeia* and *entelecheia*. This distinction clarifies two aspects both central and para-



doxical of Aristotle's theory. The first is the definition of motion as "entelechy of what is in potentiality *qua* such", the second is the definition of infinity as a potentiality outside of the horizon of the *energeia*, which is thinkable in the tension between the potentiality and the entelechy of what is in potentiality *qua* such. These observations do not do enough justice to all the rich content of Giardina's work, which stands out as an indispensable contribution to a fine understanding of some of the more complex pages of Aristotle's *Physics*. *Mario Vegetti*

## Academia Philosophical Studies



**Lire les dialogues, mais lesquels et dans quel ordre?**
Définitions du corpus et interprétations de Platon. Edited by Anne Balansard and Isabelle Koch. 304 S. 39,00 €. 978-3-89665-588-2.
The essays collected here consider the history of the interpretations and uses of Platonic philosophy from the perspective of the interdependence between exegesis and the definition of the corpus. The aim is not to retrace the history of Platonism, nor of the Platonic corpus, but to study the configuration of the corpus in the context of a given hermeneutic (ancient or modern), and to think through what unites them.

Finamore, John F.; Phillips, John. **Literary, Philosophical, and Religious Studies in the Platonic Tradition.** Papers from 7th annual conference of the Intern. Society for Neoplatonic Studies. Edited by John F. Finamore and John Phillips. 204 S. 44,00 €. Hc. 978-3-89665-576-9.
This anthology contains twelve papers, ranging from Plato's *Republic* to the Neoplatonism of Plotinus, Iamblichus, Proclus and Hermias, to the use of Platonic philosophy by Cudworth and Schleiermacher. The papers cover topics in ethics, psychology, religion, poetics, art, epistemology, and metaphysics.

**Religion and Philosophy in the Platonic and Neoplatonic Traditions.** From Antiquity to the Early Medieval Period. Edited by Kevin Corrigan, John D. Turner and Peter Wakefield. 382 S. 39,00 €. 978-3-89665-569-1.
This book explores the intimate connections, conflicts and discontinuities between religion and philosophy in the Platonic and Neoplatonic traditions from Antiquity to the early Medieval period.

Sembou, Evangelia. **'Midwifery' and Criticism in G.W.F. Hegel's *Phenomenology of Spirit*.** 228 S. 24,50 €. 978-3-89665-562-2.

Newton, Isaac.
**Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie. 3. Auflage.** Übersetzt und herausgegeben von Ed Dellian. 236 S. 26,80 €. Hc. 978-3-89665-546-2.

**I diritti degli altri in Grecia e a Roma.** Edited by Alberto Maffi and Lorenzo Gagliardi. 470 S. 39,80 €. 978-3-89665-557-8.

Hendrix, John Shannon.
**Robert Grosseteste.** Philosophy of Intellect and Vision. 260 S. 35,50 €. 978-3-89665-524-0. *Ebook:* 19,50 €.

## Methexis



**Méthexis Vol. 25 (2012).** Rivista internazionale di filosofia antica / International Journal for Ancient Philosophy. Edited by Franco Trabattoni. 190 S. 35,00 €.
From the Content: *Claudia Mársico*, Ni el hombre es blanco ni el caballo corre. Argumentos antiplatónicos en Estilpón de Mégara – *Javier Echeñique*, El *Encomio de Helena* y la responsabilidad moral – *Francisco J. Gonzalez*, Il bello nel *Simposio*: sogno o visione? – *Giampaolo Abbate*, The Meaning of *o pote on* in Aristotle's *On Generation and Corruption* and *Parts of Animals*: towards a Better Understanding of *Physics IV, 11* and *14* – *Pierre Destrée*, Le plaisir 'propre' de la tragédie est-il intellectuel? – *Pierluigi Donini*, Il piacere cognitivo e la funzione della tragedia in Aristotele – *Edward P. Butler*, The Third Intelligible Triad and the Intellective Gods – Note/Commenti – Recensioni

## Skepsis

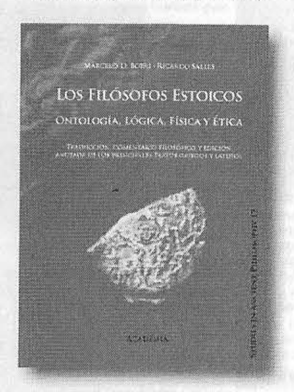
**Vol. XXII (2012).** Proceedings of the Ninth World Congress. Olympic and Elian Dialogues. Edited by L.C. Bargeliotes and E. Demenchonok. 1531 S. 78,50 €.
Skepsis XXII consists of four fascicles: vol i (447 pp), vol ii (435 pp), vol iii (468 pp) and vol iii (a) (181 pp). All fascicles can be purchased separately. Vol i up vol iii cost 36.50 € each, the supplementary volume iii (a) costs € 28.00 plus shipping.





# Studies in Ancient Philosophy

Series Editors:
Luc Brisson (Paris),
Rafael Ferber (Luzern),
Livio Rossetti (Perugia)
and Christopher Rowe (Durham).




12 · Boeri, Marcelo D.; Salles, Ricardo. **Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética.** Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos. 885 S. 49,00 €. 978-3-89665-586-8.

The Ancient and Middle Stoics share with the Presocratics the ill fortune of having had their work lost. There is, however, an enourmous amount of fragments and reports that have come down to us from contemporary or later philosophers and writers with an interest in philosophy (such as Alexander of Aphrodisias, Cicero, Galen, Plotinus, Plutarch, Proclus and Sextus Empiricus), theologians (for example, Clement and Philo of Alexandria, Eusebius and Origen), and doxographers (Diogenes Laertius and Stobaeus). Some of these sources are hostile and, therefore, they tend to distort the original doctrine. But they all provide us a great amount of evidence for the knowledge of Stoicism.

11 · Petrucci, Federico M. **Teone di Smirne: Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium.** Introduzione, Traduzione, Commento. 609 S. 44,50 €. 978-3-89665-550-9.

Theon was a teacher of Platonism and an exegete of Plato's text in the flourishing town of Smyrna during the first and second century of our age (fl. 125 a.D.). The *Expositio* is the only work of Theon that has been transmitted to us. It is an important witness in order to grasp not only the approach to mathematics (arithmetic, music and astronomy) typical of a middle-Platonist, but also (and above all) the exegetic aims of this project.

10 · Gill, Christopher; Renaud, François (eds.). **Hermeneutic Philosophy and Plato.** Gadamer's Response to the *Philebus*. 270 S. 48,00 €. Hardcover. 978-3-89665-507-3.

This volume of new essays by an international group of scholars examines the response of Hans-Georg Gadamer to Plato, especially to the *Philebus*. It explores a fascinating case-study of the creative reception of Plato by two major twentieth-century philosophers, Gadamer and Davidson, while also clarifying Gadamer's relationship to Heidegger. It will be of interest to scholars and students of Plato, especially on the *Philebus*, and also to scholars of twentieth-century thought.

9 · Mazzara, Giuseppe; Napoli, Valerio (eds.). **Platone. La teoria del sogno nel *Teeteto*.** 336 S. 48,00 €. Hardcover. 978-3-89665-498-4.

Theaetetus is certainly one of the most complex dialogues and one of the most difficult to read, and its terminal part perhaps constitutes its most enigmatic aspect, because we are not told who Plato is conversing with and why, regarding the "theory of the dream" expressed as follows: "science is a true opinion accompanied by logos" (201c9-d1); thethree definitions of logos given by Socrates all prove insufficient for defining science.

8 · Vegetti, Mario. **Dialoghi con gli antichi.** 348 S. 46,00 €. Hardcover. 978-3-89665-394-9.

The essays here collected show Vegetti's research work in different fields of History of Ancient Thought such as: Ethics, Politics, Anthropology, History of Medicine and Science, and Philosophical Historiography.

More and above, the book expounds a method of working: the „dialog with the ancients" is continuously drawn by the author by means of a thorough exam of the texts and by means of questions asking for answers both on a historiographic and on a theoretical level.

The volume includes a presentation of the book by the editors, a complete list of Vegetti's works and fifteen essays. The book ends with an index of the quoted passages.

7 · Masi, Francesca. **Epicuro e la filosofia della mente.** Il xxv libro dell'opera Sulla Natura. 284 S. 48,50 €. Hardcover. 978-3-89665-407-6.

This book reconstructs Epicurus' theory of mind by a systematic examination of *On nature* book 25. The inquiry on mental states is framed within a more general inquiry on the possibility for human beings of realizing their telos by the exercise of reason and the acquisition of adequate criteria of knowledge. Epicurus' need of outlining a philosophy of mind arises from the difficulty of combining an atomistic psychology with the idea that human beings are responsible for their mental and moral development. Such difficulty emerged for Epicurus while debating against some rivals trying to infer fatalist consequences from atomism.

6· **Greek Philosophy in the New Millennium.** Essays in Honour of Thomas M. Robinson. Edited by Livio Rossetti. 2004. 346 S. 44,50 €. Hardcover. 3-89665-205-2.

While appearing to be a conventional Festschrift in honour of a reputed Professor of Philosophy at the University of Toronto, this book includes a unique collection of essays by a number of distinguished scholars, from an impressive number of countries, on current changes in the field of ancient philosophy (some might say resistance to change) as globalization profoundly affects local culture and the education of new generations seems likely to be transformed in significant ways. Although this work is a tribute to a wellknown and admired scholar, it is also meant to interest the entire scholarly community of ancient (primarily Greek) philosophy, philosophers and classicists alike: readers wanting to inform themselves about the status of ancient philosophy in a changing and multifaceted world will find here very much to discover.

5· **Ways of Life.** Papers of the 3rd Meeting of the Collegium Politicum, Madrid. Edited by Francisco Leonardo Lisi. 284 S. 48,00 €. Hardcover. 3-89665-291-5.

The central issue of classical practical philosophy is, beyond all doubt, the question of *eudaimonia* and the way in which individual and society can attain it. From early on, the quest for *eudaimonia* was related to the problem concerning the appropriate way of life needed to attain it. The four initial papers analyze the histori-cal context in which Aristotle's doctrine of the best life arises, mainly Plato and the orators, and give an ample overview in the scholar discussion of the last 50 years.

4 ·Proklos. **Kommentar zu Platons Parmenides 141E-142A. 2. Auflage.** Eingel., übers. und erläut. von Rainer Bartholomai. 120 S. 17,50 €. 3-89665-206-0.

Proklos (410-485), einer der letzten Vorsteher der Platonischen Akademie in Athen, gilt neben Plotin als der bedeutendste neuplatonische Philosoph. Außer seiner "Elementatio theologica" und dem z. T. auf ihn zurückgehenden "Liber de causis" sind seine Kommentare zu den Platonischen Dialogen als Grundlagentexte der mittelalterlichen Philosophie anzusehen. Mit dem vorliegenden Schluß seines Kommentars zu Platons Parmenides-Dialog, der hier zum ersten Mal in einer deutschen Übersetzung erscheint, entfaltet Proklos in seiner Interpretation der Platonischen Lehre vom Einen den Grundgedanken seiner eigenen Philosophie.

3 ·Jedan, Christoph; Strobach, Niko. **Modalities by Perspective.** Aristotle, the Stoics and a modern Reconstruction. 144 S. 19,50 €. Hardcover. 3-89665-220-6.

We all say sometimes that we could have done otherwise, that possibilities were open to us. Given that determinism is true, how could that be? Can the world develop in one way only? If so, how can we then talk of alternative possibilities, of possibilities open to us? This book shows that Aristotle and the Stoics offered a solution to the problem, which consists in relaxing the strictness of the concept of identity needed in statements such as 'in these circumstances, x could have done otherwise'. The theory is also reconstructed in terms of contemporary modal logic. The book focuses on the connection between the horizon of information that somebody has at a particular time and the use of modal terms.

2 Reale, Giovanni; Scolnicov, Samuel. **Dialogues on Plato – The Idea of the Good.** Proceedings of the I. International Plato-Symposium at the IAP Liechtenstein. 444 pp. 59,50 €. Pb. 3-89665-184-6.

Twenty-seven Plato scholars, representing as diverse a range of approaches to Plato as possible, engaged in direct dialogue with each other, across their sometimes profound disagreements. In order to bring their differences into focus, the participants were asked to summarize their approaches to Plato and bring them to bear on one single text, a text whose centrality to Plato's thought goes by no means undisputed, but which is universally deemed worthy of discussion, if only because of the place it has held in Platonic studies: the Simile of the Sun in the Republic. The confrontations presented in this volume, in matters of method as in matters of interpretation, help to clarify the several methodologies through contrast and by putting them to test on a single, welldefined passage.

1· **Plato's Laws and its historical significance.** Selected papers of the International Congress on Ancient thought. Salamanca. Edited by Francisco Leonardo Lisi. 352 S. 49,00 €. Hardcover. 3-89665-115-3.

Of all of Plato's dialogues the Laws was the most related to the social and political circumstances of the time and was more influential as theoretical writing on the politics of every subsequent epoch than his other major work on the subject, the Republic. For modern democracy, some of the theoretical principles that were exposed for the first time in the Laws are fundamental: the rule of law, the check and balance of power, etc. The understanding of the largest work written by Plato has substantially improved in the last decades thanks to increasing research.

**Academia Verlag**
Internet: **http://www.academia-verlag.de** · E-Mail and Orders: info@academia-verlag.de
Bahnstr. 7 · 53757 Sankt Augustin · Tel. +49 22 41 34 52 1-0 · Fax +49 22 41 34 53 16

